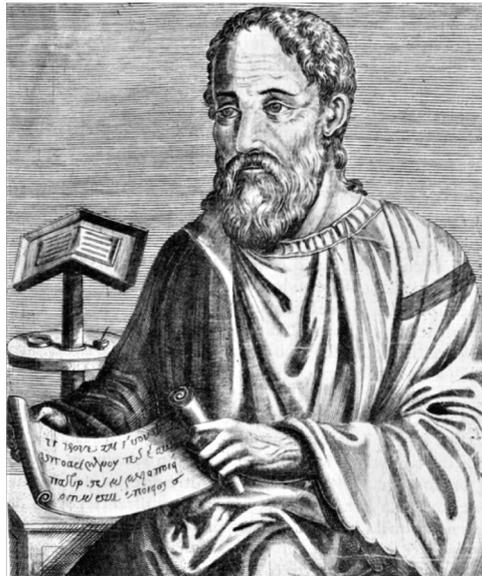


Máster Universitario en Ciencias de las Religiones
Título oficial regulado por Real Decreto 1393/2007, de 29 de octubre

LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE EUSEBIO DE CESAREA
EN EL CONTEXTO DEL CRISTIANISMO A COMIENZOS DEL
SIGLO IV



Alumno: Enrique Pérez Alegría

Tutor: Juan Manuel Cortés Copete

MÁSTER UNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES:
HISTORIA Y SOCIEDAD (CURSO 2020-21)

Índice

Resumen	3
Introducción	3
Pertinencia del estudio de la obra de Eusebio de Cesarea	6
Metodología	8
Historia bíblica, historia de inspiración bíblica e historia clásica	9
La Historia según Eusebio	12
Estado de la cuestión, bibliografía relevante	13
La literatura apocalíptica	15
Historiografía cristiana	17
<i>Las Centurias de Magdeburgo</i> vs. <i>La Historia Eclesiástica</i>	20
Contexto histórico.....	20
La crisis del siglo III. La Tetrarquía.....	21
Las persecuciones. Diocleciano	24
La persecución según Lactancio y Eusebio	27
Constantino	28
Contexto social.....	31
La estratificación social	34
Cristianismo de comienzos del siglo IV	39
De la filosofía griega a la fundamentación del pensamiento cristiano	40
Platón y el mito de la caverna	43
La filosofía de Aristóteles.....	44
La metafísica de Aristóteles.....	45
Filón de Alejandría. Filosofía griega, judaísmo y cristianismo	47
Los Oráculos Sibilinos.....	54
Orígenes.....	54
Eusebio de Cesarea.....	57
Pánfilo, Eusebio y la biblioteca de Orígenes en Cesarea	58
Entre la gran persecución y el Concilio de Nicea (325)	60
Obras de Eusebio antes de Nicea	61
El donatismo	62
Eusebio y el arrianismo	64
El concilio de Nicea	66
Actividad literaria, doctrinal y política después de Nicea	69
Eusebio, Atanasio y la <i>Tricennalia</i> de Constantino	70
<i>Contra Marcelo</i> y <i>De la Teología Eclesiástica</i>	71
<i>Teofanía</i> y <i>Comentario a los Salmos</i>	71
<i>De vita Constantini</i>	71
Muerte de Eusebio.....	72
Su labor de compilación	72
La Historia Eclesiástica	73
<i>Las Cronografías</i>	74
<i>La Crónica</i>	74
<i>La Crónica y la Historia Eclesiástica</i>	75

Plan y formación de la <i>Historia Eclesiástica</i>	75
Desarrollo del plan y cronología	78
División en libros y capítulos	78
Repercusiones de la obra de Eusebio	79
Las citas	79
Orosio	80
Difusión de la <i>Historia Eclesiástica</i>	81
Conclusiones	82
Apéndices	89
Esquema de la <i>Historia Eclesiástica</i>	89
Manuscritos, ediciones modernas y traducciones españolas	98
Fuentes documentales	99
Bibliografía	99

RESUMEN

La aceptación del cristianismo por parte del poder imperial romano, con una disposición de tolerancia primero y de defensa e imposición como religión oficial y excluyente de otras después, es uno de los giros de la historia que ha determinado de modo decisivo el ordenamiento social de gran parte de la humanidad. Durante muchos siglos de los últimos dos milenios, y hasta el momento actual, el cristianismo ha sido “esa atmósfera espiritual de una época que llega a ser asimilada por nosotros como el aire que respiramos” (Burckhardt, XI). A partir del siglo IV la iglesia cristiana asumió, con el beneplácito del poder civil, un protagonismo que la llevará a ser la rectora tanto de la estructura política y social en los siglos siguientes como la guía insustituible del destino de las personas, tanto en la vida terrenal como en la esperada después de la muerte. Ante esta realidad cabe preguntarse por “cuáles fueron las razones por las que el cristianismo superó, llegó a ser predominante y eclipsó paulatinamente, sustituyéndolo, al paganismo imperante en el inmenso imperio romano” (Arce, 9). Un testigo privilegiado de esa transformación tan determinante fue el obispo Eusebio de Cesarea, que, de manera hábil, diligente y apasionada dejó una densa narración de los hechos por él observados o conocidos de modo indirecto. Muy relevante es, sobre todo, la interpretación que hizo de esos acontecimientos y su inserción en una determinada concepción del tiempo histórico, cuya influencia se ha mantenido hasta hoy. Con este trabajo tratamos de acercarnos a esta época de transición, la Antigüedad tardía, tras la estela de Eusebio de Cesarea y su obra más importante, la *Historia eclesiástica*.

Introducción

El lapso de tiempo transcurrido entre la obra del historiador romano Tito Livio, *Ab Urbe condita*, en torno al cambio de era, y la determinación de la referencia cronológica del *Ab anno Domini* por el monje Dionisio el Exiguo en el año 525, supone un período decisivo en la elaboración del relato histórico de Europa y sus áreas de influencia, como África, Asia y el continente americano, y con repercusión mundial. En el transcurso de esos más de cinco siglos se produjo un acontecimiento fundamental que la historiografía ha dado por sentado, tal como reconoce el profesor Arnaldo Momigliano (1908 – 1987) cuando dice que, “aún es posible considerar una verdad histórica, el hecho de que el Imperio Romano decayó y se hundió. Nadie, hasta el momento, está dispuesto a negar la desaparición del Imperio Romano” (Momigliano, 15). Después de la rotundidad

de esta afirmación plantea el citado profesor una pregunta necesaria y polémica: ¿a partir de qué momento se produjo tal desaparición? La respuesta a tal cuestión, sigue diciendo, es la de “una desconcertante variedad de respuestas” (Momigliano, 15). Desconcierto que se incrementa al identificarse la desaparición de este imperio con el comienzo de la Edad Media, lo que “habría causado no poca sorpresa a los hombres del medievo, quienes creían firmemente en la continuidad del Imperio Romano” (Momigliano, 15). Multitud de estudios que pretenden señalar el instante preciso de ese cambio histórico lo sitúan “en el momento de la conversión de Constantino (312) o en el de la inauguración de Constantinopla (330)” (Momigliano, 15). No obstante, es amplia la variedad de argumentos para situar tal transformación histórica en otros momentos, llegando incluso hasta la fecha del 6 de agosto del año 1806, cuando el emperador austríaco Francisco II suprimió el Sacro Imperio Romano Germánico para evitar que Napoleón se apoderara de tal legitimidad simbólica. La pérdida del trono por parte de Rómulo Augusto en el 476, la muerte de Justiniano en el 565, la coronación de Carlomagno en el 800 o la caída de Constantinopla en 1453 son otros tantos hitos cronológicos con los que se defiende el momento del fin del Imperio Romano. Por otra parte, el historiador Arnold J. Toynbee (1889-1975), plantea la paradoja de que, en realidad, tal imperio comenzó a declinar incluso antes de haber nacido, en el 431, a.C., con el inicio de la Guerra del Peloponeso.

La preocupación por el ocaso de Roma era ya una constante desde siglos atrás, tal como fue expuesta por historiadores como Polibio en el siglo II a.C. o por Lucio Anneo Floro en el siglo II. Pero la verdadera conciencia de que ese imperio había desaparecido se puso de relieve con el surgimiento del humanismo en los siglos XIV y XV, cuando Flavio Biondo (1392-1463) señaló que el saqueo de Roma por Alarico en el año 410 fue el golpe definitivo. Saqueo que se convirtió “en objeto de la más famosa de todas las meditaciones filosóficas sobre la historia, la *Civitas Dei* de san Agustín” (Momigliano, 17). De esta manera serían, pues, “los godos, los bárbaros” quienes “iniciaron la decadencia de Roma” (Momigliano, 17). Maquiavelo (1469-1527) y Paolo Paruta (1540-1598), “intentaron descubrir la causa de la decadencia de Roma en su constitución” (Momigliano, 18). Montesquieu (1689-1755), “con un análisis sutil, apuntó dos de las principales razones de la caída de la antigua Roma: el poder del ejército y el exceso de lujo” y, “en la segunda mitad del siglo [XVIII], el cristianismo fue considerado el responsable de la decadencia de Roma” (Momigliano, 18), insinuación “que se hace más fuerte en Voltaire [1694-1778] y aún más en el «Decline de Fall» de Gibbon [1737 – 1794]”. Para Gibbon “el principal factor de cambio y, a su parecer, de la decadencia en

la estructura del Imperio Romano”, (Momigliano, 18), fue el cristianismo. Los historiadores de los nacionalismos del siglo XIX sostuvieron que fueron las invasiones germanas las que originaron la Edad Media. Para Carlos Marx (1818-1883) “el Imperio Romano cayó porque su estructura social, basada en la esclavitud, fue reemplazada por el sistema económico feudal” (Momigliano, 18). Para el profesor Norman H. Baynes, (1877-1961), el Imperio Bizantino, sucesor de Roma, “fue el producto de la fusión de la tradición helenística con la romana” (Momigliano, 18). El historiador húngaro Gèza Alföldy, (1935-2011), pone el acento en “las tribus nómadas de origen no germánico - sármatas, hunos, eslavos-, quienes directa o indirectamente contribuyeron a cambiar los modos de vida después del siglo III d.C.” (Momigliano, 18). Otro criterio, el de la historiadora soviética Elena Mikhailovna Shtaerman (1914- 1991), “niega la existencia de una lucha bien definida entre los esclavos y sus propietarios y pone de relieve la variedad de formas sociales existentes en el Imperio Romano y la necesidad de evitar las generalizaciones” (Momigliano, 18). Entre el historiador belga Henri Pirenne (1862-1935) y el checo Alfons Dopsch (1868-1953) y sus seguidores, se ha llegado a la conclusión de que no hubo una ruptura traumática, sino que los cambios fueron graduales y a largo plazo, al menos hasta la irrupción de los árabes, opinión seguida también por el historiador de origen ruso Mijaíl Rostóvtsev (1870-1952). Momigliano llama la atención con respecto a las opiniones de los historiadores más arriba reseñados, matizando que, en general, no tienen en cuenta debidamente la influencia del cristianismo. Para Arnaldo Momigliano hay “una relación directa entre el triunfo del cristianismo y la decadencia del Imperio Romano” (Momigliano, 20):

“No se trata, desde luego, de una simple vuelta a Gibbon. Lo que Gibbon vio como un poder meramente destructivo debe entenderse en sus propios términos de *Civitas Dei* – una nueva comunidad de hombres para los hombres. El cristianismo produjo un nuevo estilo de vida, creó nuevas lealtades y dio a la gente nuevas ambiciones y nuevas satisfacciones. Hasta hoy, nadie ha escrito una evaluación realista del impacto del cristianismo en la estructura de la sociedad pagana” (Momigliano, 20-21).

Eusebio de Cesarea (265-339) es, sin duda, un testigo y fedatario imprescindible del espacio de tiempo en que el poder imperial romano comienza a aceptar, asumir y defender una nueva identidad del estado, que se sanciona, entre otras disposiciones, mediante el *Edictum Mediolanense*¹ de los emperadores Constantino y Licinio en el año

¹ No se ha conservado ningún documento de este supuesto edicto, por lo que se duda de su misma existencia. En todo caso, Constantino y Licinio ratificaron la política religiosa de tolerancia, emprendida poco antes de morir por Galerio.

313, el credo del Concilio de Nicea del año 325 y que se consagraría definitivamente con el *Cunctos Populos* dado en Tesalónica el 27 de febrero del año 380 por el emperador Teodosio. Es el nacimiento de la Iglesia como estructura depositaria de la legitimidad del poder, no solo espiritual y simbólico, sino también, y, a partir de ahora y progresivamente el político².

PERTINENCIA DEL ESTUDIO DE LA OBRA DE EUSEBIO DE CESAREA

Del mismo modo que el senador romano y procónsul de Asia Menor, Celso (45 – 120) se preguntaba a comienzos del siglo II por “el desarrollo de una nueva concepción de la humanidad” (Ruiz, 9); o por las “dos concepciones distintas del mundo: de una filosofía teñida de religión y de una religión que se da por la más alta filosofía” (Ruiz, 9) en referencia a la expansión del cristianismo frente al resto de creencias religiosas aceptadas por el Imperio romano, consideramos que es una cuestión que se ha suscitado con insistencia en los siglos posteriores y que sigue generando interrogantes en la actualidad. Desde diferentes perspectivas de análisis es materia de atención entre quienes tratan de escudriñar en los fenómenos históricos para intentar comprender cuál ha sido el patrón de pensamiento, cuales las motivaciones, “cual es el sentido de los esquemas de vida y de pensamiento que el hombre ha ido creando en el curso de su existencia social” (Puente, 9). En este caso referido a la transformación del estado romano en un estado cristiano y qué consecuencias se han ido generando a través de los siglos para dar lugar al esquema social en el que nos desenvolvemos en la actualidad. El cristianismo ha sido la referencia principal en la formación de la identidad individual y social de una gran parte del mundo durante un largo período de los últimos dos milenios. En torno al mismo se ha conformado la sociedad y ha servido de fundamento del ordenamiento jurídico, de las estructuras de poder y de muchos aspectos de la economía. Además, su huella, en ciertos períodos de tiempo, es dominante en manifestaciones artísticas tales como la arquitectura en edificios de uso público, en la música, la literatura, la pintura, y en el lenguaje. Tratar de conocer el origen, desarrollo y consolidación de este modelo de pensamiento, religioso, político, social y en definitiva identitario de Europa y de otros lugares bajo su influencia, es un reto inexcusable para tratar de entender no solo el pasado sino el presente de la humanidad. Se trata de buscar respuestas a la pregunta que ya se han hecho otros como el profesor Gustave Bardy (1881- 1955), quien, haciendo referencia

² La sumisión del emperador Teodosio (379-395) a la autoridad del obispo Ambrosio de Milán (374-397) es un ejemplo paradigmático de la supremacía de la Iglesia sobre el poder político.

al mencionado jerarca romano advierte que, “lo que a Celso inquietaba era la propagación incontenible del cristianismo” (Ruiz, 13). Dentro de esta línea de inquietudes con respecto a esta “nueva concepción de la humanidad”, como decía Celso, está también la preocupación manifestada por el gobernador de Bitinia, Plinio el Joven (61 – c.112), a comienzos del siglo II, cuando solicita al emperador Trajano instrucciones sobre el modo de proceder con los cristianos ante su “propagación, como un contagio, por la provincia del Ponto y Bitinia”, (Ruiz, 13) territorios que estaban bajo su responsabilidad.

Además de las preguntas de antes y de ahora con respecto al cristianismo, cabe preguntarse también por cuál era la autoconciencia de los cristianos, cuál era su noción identitaria como tales seguidores de un personaje llamado Jesús. Cristianos que, a finales del siglo II pueden preciarse, además, de haber colonizado todos los lugares habitados y todos los estamentos del imperio romano, salvo los templos, “sólo os hemos dejado los templos” según la “arrogante afirmación de Tertuliano” (160 - 220), (Ruiz, 13-14). “«Somos de ayer y hemos llenado todo lo vuestro (*hesterni sumus et vestra omnia implevimus*): ciudades, islas, guarniciones, municipios, aldeas, vuestros mismos campamentos, distritos, decurias, el palacio, senado y foro. Sólo os hemos dejado los templos» (Apol, 37,4)”. (Ruiz, 13-14).

Ante este mismo dilema histórico encontramos autores como Arnaldo Momigliano (1908 – 1987) afirmando que “la superioridad del cristianismo sobre el paganismo, desde los puntos de vista del dinamismo y la eficacia, era ya evidente en el siglo IV” (Momigliano, 30), por lo que en consecuencia se hace necesario “un análisis más detallado de las relaciones entre paganos y cristianos en el siglo IV” (Momigliano, 30) y es “una cuestión previa necesaria para cualquier nuevo estudio de la decadencia del Imperio Romano” (Momigliano, 30). Sigue contando este autor que “Jacob Burckhardt estuvo más cerca de la verdad que ningún otro historiador del siglo XIX” (Momigliano, 30), y que “intentó entender qué fue lo que la Iglesia tenía que dar a un Imperio en decadencia y bajo qué condiciones estaba preparada para hacerlo” (Momigliano, 30). A continuación, termina Momigliano, con una afirmación significativa: “todavía estamos debatiendo sobre el mismo problema” (Momigliano, 30). Siguiendo las indicaciones de Momigliano encontramos que, efectivamente Burckhardt afirma que:

“Prescindiendo de la ganancia o pérdida personal que podía obtener el asceta de la Tebaida o de las montañas de Gaza, queda siempre una acción histórica enorme que el historiador tiene que apreciar a su manera. Esos eremitas han sido los que han comunicado a todo el estamento clerical de los siglos siguientes la actitud superior, ascética, ante la vida, o por lo menos la

pretensión de ella; sin su ejemplo, la iglesia, es decir, el único instituto de todos los intereses espirituales, se hubiera secularizado por completo y se habría sometido al rudo poder material. Pero nuestra época, que disfruta de la bendición del trabajo y movimiento espiritual libres, olvida con demasiada facilidad que sigue viviendo de los resplandores del sobrenaturalismo con que la iglesia ungió a la ciencia en la Edad Media” (Burckhardt, 368).

METODOLOGÍA

La consulta bibliográfica es el método accesible y más adecuado para este trabajo; así, sobre la lectura de diversas publicaciones tratamos de realizar una localización en el tiempo, la situación geográfica de los acontecimientos, el proceso de redacción de la obra eusebiana, el lugar donde fue escrita, quién fue su autor y qué materiales utilizó para la producción de esta publicación. Tratamos de cotejar el proceso de redacción, si fue de una sola vez o hubo añadidos, correcciones, o reelaboraciones. Siguiendo la opinión de estudiosos reconocidos, buscamos una valoración de las afirmaciones publicadas y su credibilidad. Además, realizamos un acercamiento al estudio de la economía, la sociedad, la política y la cultura del momento, antecedentes de estos apartados y sus consecuencias para la posteridad.

En general, entendemos que es adecuado un acercamiento a la historia de la religión más allá de la narración contada por las instituciones eclesiásticas, frente al relato, con frecuencia divergente, desde entidades no religiosas, para lograr que “la tradicional distinción entre una historia institucional de la Iglesia acantonada en las facultades eclesiásticas y una historia sociológica del fenómeno religioso elaborada desde las facultades civiles” (Aurell, y Burke, 312 – 313) pueda ser superada, como así ha estado ocurriendo durante las últimas décadas. Así, investigadores como el profesor “Gabriel Le Bras (1891 – 1970), incontestable fundador de la sociología religiosa” (Aurell, y Burke, 313), figura entre los autores de referencia en el acercamiento al fenómeno religioso desde el punto de vista de las nuevas ciencias sociales. De manera que la historia de la religión se incardine como un aspecto más de la historiografía general, analizando las conductas atribuidas a las creencias como un comportamiento fundamental a tener en cuenta en el análisis de las causas de los actos de los seres humanos, tanto de manera individual como colectiva. En el campo de las creencias se contemplan las preocupaciones en torno al origen del cosmos y el del ser humano, así como las vicisitudes de la vida, la muerte y las especulaciones después de esta. Son temas de difícil delimitación entre temas históricos, como el de la historia de las mentalidades o el de la historia cultural. Este acercamiento a

la historia de la religión “ha representado, en definitiva, una renovación metodológica. De este modo, se ha roto el monopolio que la erudición eclesiástica confesional ejercía sobre el análisis de los fenómenos religiosos” (Aurell, y Burke, 313-314). Esta disociación en el estudio de la historia de la religión, de un modo apologético y teológico por las instituciones religiosas, por un lado, y con “una intencionalidad anticlerical, polémica y crítica” (Sotomayor y Fernández, 10) por las entidades académicas laicas, por otro, ha propiciado que estas renunciaran al conocimiento de “uno de los pilares fundamentales de las culturas europeas, asiáticas, americanas y africanas” (Sotomayor y Fernández, 10).

“pocas veces la universidad moderna ha cometido un error de semejante magnitud” [...]“En el terreno estrictamente historiográfico supuso el desconocimiento, por parte de los historiadores laicos, de la impresionante labor llevada a cabo por sus colegas eclesiásticos durante los siglos XVI y XVII, época en que la Reforma y las luchas religiosas entre protestantes y católicos hicieron que unos y otros se afanaran en indagar a fondo el pasado del cristianismo para encontrar ahí los mejores argumentos a favor de sus respectivas causas, como ilustra la obra erudita de los *Centuriatori de Magdeburgo* o su réplica católica en los *Anales eclesiásticos* de Baronio (finales del siglo XVI e inicios del XVII)” (Sotomayor y Fernández, 10).

HISTORIA BÍBLICA, HISTORIA DE INSPIRACIÓN BÍBLICA E HISTORIA CLÁSICA

J. Burrow (1935-2009), afirma que “Las diferencias entre historia bíblica, historia de inspiración bíblica e historia clásica son múltiples” (Burrow, 219). Para una distinción y precisión del relato presuntamente histórico conviene tener en cuenta las matizaciones que apunta el J.Burrow. La Biblia como relato mítico es también muy cercana a los sentimientos del ser humano:

“Si bien la Biblia incorpora la grandeza y la sublimidad del mito y la épica, además del canto extático y la lamentación, es también a menudo acogedora y terrenal: nada humano (ni divino) parece serle ajeno. Pese a la incidencia de sumos sacerdotes y patriarcas prominentes, reyes y profetas, las Escrituras tratan en esencia de un pueblo, el de los hijos de Israel, en su relación con su Dios y las vicisitudes que conoció a lo largo del tiempo. Religión e historia se hallan inextricablemente entrelazadas, porque Dios no es ante todo el Dios de una naturaleza eterna, sino el que mueve la historia” (Burrow, 219).

El dios bíblico se aparta de muchas de las características más tangibles de los dioses paganos, con sus pasiones, emociones y actitudes muy terrenales, es un dios “omnipresente de un modo que difiere por entero de las referencias piadosas al destino,

la justicia y la voluntad de los cielos que hallamos en la historiografía clásica” ... “la autoridad aquí es Dios mismo” (Burrow, 219).

En el análisis del devenir de los sucesos humanos ocurridos a través del tiempo se pueden identificar cuatro modos de observación, registro e interpretación, al menos en la Antigüedad, tales modos son: “la del autor de crónicas y anales, la del historiador, la del filósofo y la del profeta” (Bresciano, 10). Cada uno tenía una finalidad particular, pero “la combinación de los aportes y esfuerzos de todas ellas, permitió iluminar el pasado, el presente y el futuro desde diferentes ángulos y perspectivas” (Bresciano, 10). Los cronistas, desde el antiguo Egipto, Mesopotamia, Persia o China trataron de “captar los eventos históricos en su singularidad y preservar su recuerdo. El registro de tales hechos engendró una concepción del tiempo que no se puede denominar ni cíclica ni lineal, sino discontinua” (Bresciano, 10), puesto que sólo se mantiene su memoria en razón de su singularidad, pero sin que el tiempo entre uno y otro suceso se tenga en cuenta, por lo que las distancias temporales entre estos son enormemente dispares. Con la introducción del análisis de las causas de los sucesos se entra en otra perspectiva, que sería propiamente la del historiador, quien, conservando el recuerdo de los acontecimientos pasados trata de averiguar “las razones o factores que explican esos acontecimientos. Por lo tanto, la investigación se convierte en su objetivo básico, y el relato ya no constituye una secuencia genética sino una trama causal” (Bresciano, 10). El producto de esta investigación es “un relato explicativo de los acontecimientos que han sido comprobados, y versan sobre un tema que se ha elegido previamente” (Bresciano, 11). Otros planteamientos en torno al acontecer de la vida humana “se ocuparon de proporcionar una visión omnicomprendiva del suceder, a través del análisis racional del curso completo de la historia, (y no mediante investigaciones empíricas)” (Bresciano, 11), tal fue la labor muy desarrollada por los filósofos griegos especialmente. Sus teorizaciones se pueden clasificar en “tres grandes núcleos temáticos” (Bresciano, 11):

“1) Explicación del origen del universo por teogonías y cosmogonías filosóficas (de Hesíodo a Heráclito); 2) Indagaciones sobre el estado primitivo del hombre y los comienzos del desarrollo cultural [...] (Heródoto, Ovidio, Demócrito, Protágoras, Platón...); 3) Explicaciones acerca de las leyes que rigen la sucesión cíclica de las formas de gobierno, como si los Estados disfrutaran de una vida orgánica, consistente en nacer, crecer, florecer y morir (destaca Polibio)” (Bresciano, 11)³.

³ Cita de: Roldán, Concha (1997). *Entre Casandra y Clío*, p.30. Akal, Madrid.

Los cronistas, historiadores y filósofos “aportaron a la reflexión sobre el pasado conceptos tales como cambio, sucesión, permanencia, desarrollo y dirección; sin embargo, fue privilegio de los profetas la utilización del futuro para la comprensión de eventos ya acontecidos” (Bresciano, 11). Para este proceso surge la teología y la metafísica que: “Son si se quiere, argucias morales o, más bien políticas -como ya señaló Kant-, que tienden a orientar la acción o paralizarla, a conformar el futuro prediciéndolo. [...]. Pero al actuar así, estas *visiones* pueden refrescar las mentes, y efectivamente lo hacen, para una renovada aprehensión del presente, al armarlas para las necesidades futuras del hombre” (Bresciano, 11) ⁴. Esta “visión del porvenir que otorga un nuevo sentido al pasado, configura uno de los aportes fundamentales de persas y hebreos a la reflexión historiosófica” (Bresciano, 11). Tanto los zoroástricos como los profetas de Israel desarrollan profundamente este modo de escrutar los acontecimientos para proyectar el futuro de la humanidad, de manera que acceden, supuestamente, a “un conocimiento que está más allá de las pruebas empíricas del historiador y de las teorizaciones del filósofo” (Bresciano, 11), por lo que pueden llegar a la comprensión de un supuesto “plan de la Providencia, que da forma y estructura al devenir histórico” (Bresciano, 11). Ese plan providencial se caracteriza por:

“1) la presentación de la historia como un proceso que se despliega desde el comienzo; 2) la asociación de lo particular y lo universal en la historia, es decir, la asociación entre referencias a distintas historias nacionales, especialmente la de Israel, y, la idea de una única historia de la humanidad; 3) la certidumbre de que los acontecimientos que se integran en el proceso llamado historia tienen sentido si se los considera con un criterio moral; la conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un futuro *mejor*” (Bresciano, 12)⁵.

El desarrollo de este pensamiento esperanzador tiene su mayor fuerza en situaciones calamitosas y ante la presencia de desgracias, como, por ejemplo, cuando el año 586, a.C. el reino de Judá cayó ante el ejército neobabilónico. Es, pues, en esta concepción de la historia en la que se incardina Eusebio, con los matices ya apuntados de las “argucias morales o, más bien políticas, que tienden a orientar la acción o paralizarla, a conformar el futuro prediciéndolo”⁶ (Bresciano, 11) y la sucesiva transformación de la memoria de Cristo, al helenismo y luego a la fusión con el Imperio romano, suplantando al judaísmo.

⁴ Cita de: Benavides Lucas, Manuel (1995). *Filosofía de la historia*, pp. 683-684. Síntesis, Madrid.

⁵ Cita de: Roldán, Concha (1997). *Entre Casandra y Clío*, p.37. Akal, Madrid.

⁶ Kant, citado en Benavides Lucas, Manuel (1995), (Bresciano, 11).

LA HISTORIA SEGÚN EUSEBIO

Si es especialmente atractiva la obra de Eusebio de Cesarea es porque fue un testigo privilegiado de un tiempo y de unos sucesos que aglutinan el bagaje filosófico, político, religioso y social de grandes culturas como fueron la griega y la romana que, fundidas con el judaísmo, en el ocaso del Egipto faraónico y en el entorno del occidente asiático, señalaron el rumbo de lo que luego se conocería como la Cristiandad. Sus textos son decisivos para intentar un acercamiento al modo en que se produjo esa integración social desde diversos espacios geográficos y culturales, y su evolución, hasta convertirse en una fuerza que ha llegado hasta la actualidad. Debemos anotar, además, que del mismo modo que ocurre con otras obras, la de Eusebio guarda la memoria de su tiempo y a la vez genera nuevos conceptos y reinterpretaciones, refrescando las mentes y haciendo “una renovada aprehensión del presente”⁷ (Bresciano, 11), reconociendo que nunca podremos llegar a un conocimiento cabal del pasado, dado que “la realidad histórica es inabarcable, como lo es la misma realidad” (Aurell, y Burke, 297). En definitiva, la obra eusebiana permite un acercamiento al desarrollo del cristianismo como “sistema referencial de la supraestructura ideológica” (Alvar y Martínez, a, 436) que dio lugar a la Cristiandad.

“El siglo IV constituye un momento clave en la evolución de las comunidades cristianas: por primera vez el cristianismo se cuestiona su propia oferta social, su mensaje como alternativa social, no ya sólo de puertas adentro, sino como estructurador de una sociedad humana nueva. Por esto los historiadores del pensamiento social cristiano consideran el siglo IV como un momento decisivo de su proceso histórico” (Ardanaz, 365).

El protagonismo del relato histórico del cristianismo que se fue desarrollando con el devenir del tiempo, con la división de la historia entre un antes y un después del nacimiento de Cristo, ha producido una simplificación y un artificio que ha oscurecido otros aspectos, necesarios para un adecuado análisis de la continuidad de los hechos históricos. Ante esto es oportuno tener en cuenta importantes acontecimientos que son eslabones indiscutibles para la comprensión del definitivo establecimiento de esta religión en amplias zonas de la Tierra. Si al comienzo de este trabajo nos proponíamos observar el intervalo cronológico entre la obra de Tito Livio, en torno al cambio de era, y la implantación del calendario de Dionisio el Exiguo (s.VI), quizá sea tanto o más necesario poner el acento de nuestra observación entre los sucesos conocidos como el

⁷ Benavides Lucas, Manuel. Citado en Bresciano, 11.

Cautiverio de Babilonia (s. VI, a.C.) y el Concilio de Nicea (s. IV, d.C.). En torno al primer suceso histórico, en el que los habitantes del Reino de Israel y de Judá sufrieron el exilio en Babilonia, se forjó la vigorosa identidad judía. El segundo hecho determina el nacimiento de esta nueva identidad, religiosa y política como es la Cristiandad, modulada sobre las culturas ya mencionadas, griega, romana, egipcia y asiática-occidental injertada en la raíz hebrea.

En particular, la *Historia eclesiástica* de Eusebio tiene características singulares que según su propia apreciación son del tenor siguiente:

“«Otros autores, al hacer narraciones históricas, acaso no hayan transmitido por escrito más que victorias de guerras, trofeos contra enemigos, hazañas de generales y valentías de soldados manchados de sangre y muertes innumerables por causa de los hijos, de la patria y demás bienes. Nuestra obra, en cambio, que describe el género de vida según Dios, grabará en columnas eternas las luchas más pacíficas a favor de la paz del alma y el nombre de cuantos se esforzaron en ella con valentía, por la verdad antes que, por la patria, por la religión antes que por los seres queridos. [...] Considero que es absolutamente necesario que trabaje en esta obra, pues no conozco ningún escritor eclesiástico que se haya preocupado acerca de este tema»”. *Historia eclesiástica* 5.1.3-4 y 1.1.5. (Balmaceda, 69).

Su obra, pues, según su propia expresión, es una *narración histórica*, pero con la intención de exponer un conocimiento *superior*: la búsqueda de *la verdad* con la *religión* como fundamento del resto de acontecimientos humanos, en tanto que estos están siempre supeditados a la voluntad de un dios, que es el Dios del judaísmo a través de su personificación en la Tierra, Jesucristo.

Estado de la cuestión, bibliografía relevante

El ya mencionado profesor Momigliano, señala que Jacob Burckardt “estuvo más cerca de la verdad que ningún otro historiador del siglo XIX. Su libro sobre Constantino (1852) se inspiró en Gibbon y fue despiadado en su juicio sobre el emperador que cristianizó el Imperio” (Momigliano, 30). La relación de autores y autoras sobre esta etapa de transición, entre el paganismo y el cristianismo, es muy extensa, pero a modo indicativo podemos reseñar, además de los indicados más arriba a los siguientes: A. H. M. Jones (1904 – 1970), historiador y profesor británico. Según este autor “Ya mucho antes de que la conversión de Constantino hiciera aconsejable para los ambiciosos el profesar la religión del emperador, había senadores y soldados cristianos e incluso profesores cristianos”. (Jones, 31). J. Vogt (1895-1986), profesor de historia clásica en Tubinga y otras universidades de Alemania. Entre sus publicaciones podemos encontrar una aproximación a las relaciones familiares de Constantino y su relación con el

cristianismo. Siguiendo a Eusebio de Cesarea en su libro sobre este emperador cuenta que “la conversión de Helena se debió a su hijo” (Vogt, 61). Al respecto veremos en otro apartado la escasa o más bien nula credibilidad que le da a esta afirmación otro autor como es el ya citado J. Burckhardt. El británico E. A. Thompson (1914-1994), historiador y escritor de origen irlandés y profesor en la Universidad de Nottingham, siguiendo su línea de investigación se ha especializado en el estudio de las relaciones entre los bárbaros y el Imperio romano. Señala que, ya en el concilio de Constantinopla del año 381, se debatió sobre el modo de atender “a las iglesias de Dios que se encontraban entre las poblaciones bárbaras” (Thompson, 71). De Arnaldo Momigliano (1908-1987), profesor en diversas universidades italianas y británicas ya hemos hecho referencia. Fue el editor de *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, publicada en español como *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el Siglo IV* (Alianza, 1989). Obra en la que es autor de la “Introducción. El cristianismo del Imperio Romano” y el artículo “Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV”. En este segundo enunciado menciona que una vez que los cristianos “se encontraron de repente y de improviso victoriosos” (Momigliano, 95), a partir del 28 de octubre del año 312 se produjo “un repentino sentimiento de venganza y resentimiento” (Momigliano, 95), lo que dio lugar, entre otras acciones, a la publicación de obras como *De mortibus persecutorum* y de la *De ira dei* del autor norteafricano y apologista cristiano Lactancio (245-325). En la misma línea de defensa del triunfo del cristianismo se señala a Eusebio, “mas sobrio, pero no menos implacable” (Momigliano, 96), describiendo “la venganza divina contra los que habían perseguido a la Iglesia” (Momigliano, 96). En torno al año 312 se publicaría la primera edición de su *Historia eclesiástica*, y la *Vida de Constantino* algo después del 337. Eusebio, a su vez, fundamenta parte de su obra en Julio Africano (160-240), que fue quien inició el estudio histórico buscando la sincronía entre la historia griega y la judía. Entre otros autores que han profundizado en el conocimiento de la realidad del cristianismo primitivo debemos anotar al profesor Antonio Piñero, (Cádiz, 1941), catedrático de filología griega en la Universidad Complutense de Madrid. Las publicaciones del historiador francés Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (París, 1637-1698) sobre los primeros siglos de la Iglesia y sobre los emperadores romanos, son también un sólido fundamento para esclarecer la biografía de Eusebio de Cesarea. Continua en esta línea las investigaciones de Jean Sirinelli (Córcega, 1921- París 2004), catedrático de literatura griega del periodo clásico, en particular sobre Plutarco y Eusebio de Cesarea. Hugo Gressman, (Möln, Alemania, 1877- Chicago, 1927), teólogo, tradujo

del siríaco la *Teofanía* de Eusebio, publicada en Leipzig en 1904. Reeditada luego por Adolf Laminski en 1992 en Berlín. La obra de Eusebio ya mereció notable atención en el mismo siglo IV con la traducción al latín del *Comentario a los salmos*, obra muy larga y la más importante de exégesis, por san Hilario de Poitiers (315-367) y Eusebio Vercelli (283-371). De la obra de Eusebio también se ocupó el patriarca bizantino Focio (820-893). Otro bizantino, el monje Jorge Sincelo, entre finales del siglo octavo y comienzos del noveno, basó sus investigaciones sobre la obra eusebiana, entre otras fuentes. Finalizamos esta muestra de investigadores que se han ocupado de la obra de Eusebio con una especial mención del dominico Argimiro Velasco Delgado, traductor y autor de la introducción y notas de la edición castellana de la *Historia eclesiástica*, en el año 1973 y reeditada o reimpressa en 1998, 2001, 2002 y 2008. La versión griega utilizada es la del filólogo e historiador alemán Eduard Schwartz (1858-1940).

LA LITERATURA APOCALÍPTICA

El cristianismo, como derivación de la religión monoteísta judía, comparte el personaje mítico originario de Abraham de Mesopotamia. Los hebreos, después de siglos de diversos avatares, que incluyen el destierro en el Egipto faraónico y luego en Nínive y en Babilonia, una vez recuperada la libertad y establecidos, de nuevo, en Palestina, entraron en conflicto con la cultura griega a raíz de la expansión territorial helena liderada por Alejandro Magno (331, a.C.). Los elementos identitarios y fundamentales para el judaísmo eran el monoteísmo, el culto en el templo de Jerusalén y la narración documental de su historia profundamente vinculada a la intervención divina y relatada en la Torá⁸, núcleo inicial del Tanaj⁹, y que con otros textos conformará luego el Antiguo Testamento. Entre estos textos bíblicos son de especial relevancia para conocer los sucesos que originaron la fusión del pensamiento hebreo con el griego, la narración de la Rebelión de los Macabeos y el Libro de Daniel.

Tras la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C., sus generales se repartieron el dominio de los territorios conquistados dando lugar a diversos espacios con gobiernos distintos, pero con el denominador común de la cultura helena. Entre ellos estaba el imperio seléucida que dio comienzo con Seleuco I Nicátor (305-281, a.C.). En el 167, a.C., un sucesor de esta dinastía, Antíoco IV Epifanes, saqueó Jerusalén, prohibió las prácticas religiosas judías y trató de imponer sacrificios a los dioses griegos, lo que

⁸ La Torá: Ley o enseñanza divina contenida en los cinco libros del Pentateuco.

⁹ Tanaj: Veinticuatro libros que incluyen la Torá más los Profetas y los Escritos.

provocó el rechazo de la población judía mediante la que se conoce como la Rebelión de los Macabeos. La revuelta fue iniciada por el sacerdote Matatías (-165, a. C) y sus hijos. A raíz de este levantamiento Judea recuperó su plena independencia, y, aunque Matatías y cuatro de sus cinco hijos murieron en los enfrentamientos, Simón, el quinto, fundó la dinastía de los Asmoneos (134-37, a.C.) que gobernó hasta la llegada de Herodes I el Grande (72 - 4, a.C.), con el Imperio romano. El relato de esta lucha entra en lo que se conoce como literatura apocalíptica que conformó el pensamiento judío incluso hasta al mismo Jesús del Evangelio.

“la literatura apocalíptica brotó en un momento social, político y religioso conflictivo para el judaísmo, como era el del siglo II a.C., sobretodo con la gran persecución llevada a cabo por Antíoco IV Epifanes (2 Mac, 4,1-20; 5, 15-23; 6, 1-11), que motivó la revuelta de los Macabeos capitaneada por el sacerdote Matatías (1 Mac, 2, 1-5) y sus hijos, Judas Macabeo (166-160, a.C.), Jonatán 160 -143 a.C.) y Simón (192 – 139 a.C.) y el movimiento espiritual de los «piadosos», *hasidim*, opuestos a la penetración del helenismo en Palestina iniciada por Alejandro Magno y seguida por Ptolomeos y por los Seléucidas” (Blázquez, 1995, 50-51).

Los asmoneos, o descendientes de Asmón, antepasado de los macabeos sucedieron a estos y se hicieron con el poder político y religioso, pero no consiguieron detener la helenización de Palestina. La evolución histórica posterior de la comunidad judía se caracterizó por la división y el enfrentamiento entre diversas corrientes, con dos grupos principales en oposición: “el de los partidarios de la tradición y el de los defensores del helenismo” (Sicre, 34). “La idea de una salvación reservada a unos pocos (Lc 13,23; Mt 7,11 ss.) coincide con lo expresado en el Testamento de Abraham y en 4 Esdras 7,47. Los apocalípticos esperaban la llegada del Reino de Dios sin especificar fechas. Otros autores sí daban fechas concretas. Esta última idea fue expuesta por Jesús (Mc, 9,1)” (Blázquez, 1995, 53).

Un libro que cuenta la vida y mensajes del supuesto profeta Daniel es otro de los textos por antonomasia de esta literatura identificada como apocalíptica. “En los mismos años en que Judas Macabeo empuñaba la espada para defender la libertad de su pueblo, un autor desconocido cogía la pluma para consolar a sus contemporáneos en esos momentos de tribulación” (Sicre, 34). El Libro de Daniel se ha transmitido en tres versiones que se corresponden con otros tantos idiomas: hebreo, arameo y griego. Relata sucesos presuntamente del siglo VI, a. C, pero también otros del siglo II, a.C., tratando de “describir el curso de la historia y los misterios del fin de los tiempos” (Sicre, 34). Cinco rasgos distinguibles de esta corriente literaria son:

“1) Un lenguaje plasmado de enigmas y elementos simbólicos; ... 2) Las especulaciones numéricas, con las que intentan fijar el momento exacto del fin del mundo o de la irrupción del reinado de Dios; ... 3) La pseudonimia, consistente en atribuir el libro a un autor o personaje antiguo (Moisés, Elías, Isaías, Daniel) para dar más autoridad a la obra; ... 4) el vaticinio *post eventum* consistente en contar cosas pasadas como si todavía no hubieran ocurrido. De este modo se exalta la capacidad del vidente de conocer el futuro¹⁰; 5) la figura del ángel intérprete, que habla al vidente. De este modo, Dios no tiene que intervenir de forma directa y se salva su trascendencia” (Sicre, 35).

La idea principal que se transmite con este tipo de literatura es “su visión de la historia, sobre todo la conciencia de que el fin es inminente” (Sicre, 36). Según este modelo de pensamiento existen dos mundos: uno, el presente, de maldad, pecado y depravación y un mundo futuro en el que ya no habrá ningún mal. La llegada de ese mundo se concibe como que ya está aquí.

“El libro de Daniel es la única obra apocalíptica aceptada por los judíos y de enorme interés para los cristianos. Para éstos serán fundamentales la figura del «Hijo del Hombre» y la clara afirmación de la resurrección: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán; unos para la vida eterna, otros para la ignominia perpetua» (Dan, 12,2)” (Sicre, 36).

El libro de Daniel no pretende tanto defender la lucha tal como la realizaban los Macabeos, ni de huir de la realidad presente por muy ingrata que sea, sino que intenta transmitir el convencimiento de que “solo sucede lo que debía suceder...su mirada se dirige imperturbable a la meta divina de la historia¹¹” (Sicre, 37)

HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA

Una de las características de la historiografía cristiana de la Antigüedad tardía en lengua griega y latina era la de que se hacía en referencia a toda la humanidad y con una novedosa representación del tiempo histórico, de modo que este deja de ser cíclico y pasa a ser considerado de un modo lineal, donde hay un principio y habrá un fin conocidos, “supuso una verdadera revolución en la interpretación del concepto de «tiempo histórico»” (Balmaceda, 59). Dentro de ese devenir cronológico el acontecimiento central y el que da sentido a todo es “la encarnación de Jesucristo” (Balmaceda, 91). Ese final de la historia es una meta hacia la que se dirige la humanidad con la aspiración de conseguir la salvación conquistada por Cristo. Esta concepción de la comprensión de los

¹⁰ “Uno de los ejemplos más claros es el capítulo 11 de Daniel, donde el profeta, teóricamente en el siglo VI a. C., anuncia con todo lujo de detalles lo que ocurrirá cuatro siglos más tarde” (Sicre, 35).

¹¹ Cita de: Gerhard von Rad (1901-1971), 1969, II, 407 s.

acontecimientos de la historia fue el soporte de la identidad común que se fue imponiendo en la sociedad. La identidad religiosa dejó de estar reducida a un espacio limitado y a una etnia particular. El judaísmo, convertido en cristianismo, dejó de ser una religión de Palestina y de un pueblo «elegido», para tener un carácter «universal», en el espacio y para toda la humanidad. Para la defensa de esta concepción identitaria era preciso mantener la evidencia de la sucesión apostólica y la precisión de los datos cronológicos. La intencionalidad apologética predomina en el relato junto con la defensa de una línea de ortodoxia, tanto frente a los ataques paganos como hacia otras corrientes doctrinales consideradas heréticas. Se escribe sobre hechos ciertos, pero al mismo tiempo se da una interpretación de los mismos con una finalidad educativa buscando “ejemplos positivos para imitar y negativos para evitar” (Balmaceda, 60). Otro objetivo importante que se busca es mostrar “que la historia no es una casualidad, sino que Dios es quien dirige el destino de los hombres”, “una historia insistentemente providencialista” (Balmaceda, 60), tal como era la historia hebrea. Se parte de la interpretación de que “la figura del Mesías ya se había hecho presente en la historia, aunque veladamente, de modo especial en la historia del pueblo judío narrada en su libro sagrado” (Balmaceda, 59). Entre las diferentes categorías literarias de la Biblia están la del mito creacional, la épica nacional, literatura sapiencial, genealogías, listas de reyes y profecías además de “los llamados «libros históricos», que contenían algo que puede ser equiparado a una historia política, narrando los acontecimientos del pueblo de Israel desde la muerte de Moisés y la entrada a la tierra prometida (siglo XIII a.C.) hasta la rebelión de los macabeos contra el helenismo a mediados del siglo II a.C.” (Balmaceda, 59). “No es posible concluir que estas narraciones sean exactamente la «exposición de una averiguación» (*histories apodexis*), como decía Heródoto en el prólogo de su obra” (Balmaceda, 60), por lo que la composición de los textos bíblicos

“sólo se puede entender como parte de una compleja estructura de tradición, inspiración y autoridad divina que hacen de los libros históricos de la Biblia algo que, si bien es historia, no lo es en el sentido clásico del término. En ellos no hay comparación con otros relatos o conflicto de autoridades; el que escribe no muestra vacilación alguna y no cabe aplaudir su diligencia en la investigación, pues la veracidad del relato es dada por la autoridad de Dios mismo” (Balmaceda, 60).

El cristianismo y en particular la figura en torno a la cual se genera ya comenzó a crear fricciones con los poderosos casi desde el momento de su natalicio, así, según el relato evangélico (Mt, 2,13), el jerarca Herodes (73 – 4, a.C.) sintiéndose amenazado por

su nacimiento ordenó una matanza generalizada de infantes para asegurarse que tal criatura no pudiera sobrevivir y pusiera en riesgo su poder. Las deliberaciones con los doctores de la Ley en el Templo de Jerusalén siendo un adolescente es otro episodio más que añadir a los de su etapa como profeta. Fue cuestionado por sus propios correligionarios del judaísmo, hasta el punto de que consiguieron de las autoridades romanas su ejecución, como transgresor indeseable para la identidad judía y sin ningún valor para Roma. Una vez muerto, sus seguidores siguen encontrando férrea oposición tanto en el mundo judío como en el poderoso Imperio romano. Oposición que se manifiesta tanto en castigos físicos como en invectivas filosóficas y doctrinales, insultantes y despectivas. Entre los autores que tratan de desacreditar las creencias cristianas es destacable el ya mencionado procónsul de Asia Menor, Celso, quien califica a los seguidores de Jesús de Nazaret como

“un bando de gentes sediciosas, que se separan del resto de la sociedad en que viven. Se niegan a tomar parte en las fiestas y culto tradicional so pretexto de no contaminarse con el trato de los demonios, como si éstos no lo llenaran todo, no lo gobernarán todo y no estuvieran benéficamente presentes en el pan que comemos, en el agua que bebemos y hasta en el aire que respiramos. Pero son, sobre todo, un hatajo de tontos, de necios, de ignorantes, bobalicones e incultos (*apaideutoi*), hez de la peor sociedad, cardadores, zapateros y bataneros, que se infiltran por las casas a embaucar a gentes de su laya -niños y mujerzuelas insensatas- y tienen la avilantez de proclamar que sólo ellos conocen el misterio de la vida feliz aquí y en la eternidad, y alardean de haber descubierto lo que estuvo oculto a los más altos genios de la sabia antigüedad” (Ruiz, 11).

De la relación de autores que se han ocupado del comienzo, desarrollo y evolución del cristianismo, y en particular de la comunidad organizada de creyentes que se identifica con el personaje fundador y se atribuye la continuidad de su proyecto como iglesia, es Eusebio de Cesarea uno de los pioneros. Los historiadores eclesiásticos se interesan por “la política o los asuntos militares en la medida en que se relacionen con su tema” (Balmaceda, 62-63). Se “intenta hacer historia y no una trasposición de la teología en la historia (Van Nuffelen, 2010, p. 171). El primer representante de esta tendencia fue el historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea” (Balmaceda, 63). Pero, Eusebio, transcurridos ya tres siglos de cristianismo no parte de una carencia absoluta de textos y de autores sobre quienes documentarse para desarrollar su propia obra. En su pensamiento no se puede obviar toda la influencia de la filosofía griega, su mezcla con el judaísmo alejandrino y las elucubraciones desarrolladas por la teología cristiana que originaron

corrientes tan polémicas como el arrianismo en el que él mismo se vio involucrado. De esos antecedentes que fueron en gran parte la fuente de la que bebió Eusebio, (Tertuliano, Lactancio, Orígenes, Pánfilo) nos ocuparemos en otro apartado de este trabajo. Él, no obstante, “merece el más alto crédito por su inteligente selección de los temas. Ningún escritor ha mostrado nunca una penetración más aguda en la elección de los temas que podrían tener un interés permanente para las futuras generaciones” (Velasco – Delgado, 37). Fue consciente de que “vivía en los confines de dos épocas, separadas una de otra por una de esas anchas líneas de demarcación que sólo aparecen con intervalo de varios siglos. Eusebio vio la magnitud de la crisis y se apoderó de la oportunidad” (Velasco – Delgado, 37).

LAS CENTURIAS DE MAGDEBURGO VS. LA HISTORIA ECLESIASTICA

La valoración de la obra de Eusebio de Cesarea no siempre se ha reconocido adecuadamente y, así, por ejemplo, hasta las últimas décadas del siglo XX se consideró que la historiografía eclesiástica había comenzado con las *Centurias de Magdeburgo*, obra iniciada en 1560 por luteranos como Matías Flaccio Illiryco (1520-1575) y otros, y continuada hasta el siglo XVII, “sin embargo, al cabo de más de cien años de incesante búsqueda, se ha hecho más firme la convicción de que el verdadero padre de la historia eclesiástica es Eusebio de Cesarea” (Velasco – Delgado, 37).

Contexto histórico

La historiografía califica como Bajo Imperio romano al espacio de tiempo que se extiende desde la toma del poder por Diocleciano en el año 284 hasta la destitución de Rómulo Augusto por el caudillo bárbaro Odoacro en el año 476. Con Diocleciano se dio por cerrada la llamada crisis del siglo III, periodo durante el cual el poderoso imperio llegó a resquebrajarse, de manera que los territorios de la Galia y de Hispania se separaron del poder romano para formar una efímera unidad política independiente entre el año 260 y el 274. Por otra parte, Zenobia, la reina de Palmira, se sublevó consiguiendo independizar los territorios de Siria, Palestina, Egipto y sureste de Anatolia entre los años 268 y 272. Diocleciano fue aupado al poder por el estamento militar con lo que se consiguió restablecer la unidad del Imperio. En realidad “hacía largo tiempo que el gobierno venía siendo casi por completo un gobierno de soldados” (Burekhardt, 58). Una vez en el poder, Diocleciano decidió una descentralización del poder nombrando coemperador a Maximiano (286 – 310), y ambos a dos césares, Galerio (305 – 311) y a

Constancio Cloro (293 – 306). Con esta estructura de gobierno aumentó enormemente el gasto, de modo que, según el apologista cristiano Lactancio (240-320), “«Cada uno de los cuatro corregentes tenía más soldados para sí que nunca tuvieron emperadores anteriores»” (Burckhardt, 58). Para mantener esta costosa administración hubo que aumentar los impuestos y ampliar el número de funcionarios. El resultado de estas medidas fue duramente criticado por nuestro Eusebio de Cesarea, como no podía ser de otra manera: “«Qué palabras bastarían, exclama Eusebio, para describir la abundancia de bienes y los benditos tiempos anteriores a la persecución, cuando los emperadores vivían todavía con nosotros en paz y amistad, cuando se celebraban sus vicennalias con fiestas, espectáculos, banquetes y toda clase de regocijos, en profunda paz». Hist. eccl. VIII, 13” (Burckhardt,58).

Para controlar el encarecimiento de los precios Diocleciano limitó el coste de las subsistencias, lo que luego se manifestó como una de las medidas más desastrosas de su política económica. En el edicto *De pretiis rerum venalium* del año 301 expone las razones de esta decisión:

“El latrocinio merodea por todas partes a donde se trasladan nuestros ejércitos por exigencias del bien público” ... “en todas las calzadas...los precios de las subsistencias no sólo se han cuadruplicado y hasta octuplicado, sino que sobrepasan toda medida. Ha ocurrido a menudo que, con la compra de unas cuantas mercancías, se ha arrebatado a los militares su soldada y nuestros donativos” ...” esta voracidad tiene que encontrar un tope en nuestra ley” (Burckhardt, 62).

Con todo, “acaso sea el gobierno de Diocleciano uno de los más eficaces y mejor intencionados que conoció el Imperio. Si se libera uno de los espantosos cuadros de las persecuciones a los cristianos y de las deformaciones y exageraciones de Lactancio” (Burckhardt, 64).

LA CRISIS DEL SIGLO III. LA TETRARQUÍA

Las graves vicisitudes que sufrió el Imperio romano tras la muerte del emperador Alejandro Severo (222-235), la ya mencionada crisis del siglo III, no se lograron superar hasta la toma del poder por Diocleciano a partir del año 284. “Las tres grandes potencias, el emperador, el senado y el ejército tenían a la larga que enzarzarse y quebrantar aquella armonía artificialmente sostenida; más tarde, la confusión llegó a extremos irremediables cuando se añadieron, todavía, los ataques de los bárbaros, la rebelión de las provincias y

espantosas catástrofes naturales” (Burckhardt, 3-4). Solo la coacción militar sostuvo la unidad imperial. Por todo ello Diocleciano estableció el sistema de la tetrarquía para

“regularizar en lo posible la sorprendente dinastía sin herederos y asegurar una sucesión tranquila de las adopciones. Es probable que también la superstición haya tenido su parte, por lo menos en el grado en que Diocleciano levanta su sistema contando firmemente con la obediencia de los corregentes. Sin duda que trató de convencer a todos los sucesores de la necesidad de la medida apelando a secretas razones fatalistas” (Burckhardt, 293).

Su fórmula pretendía una sucesión ordenada en el poder para el mantenimiento del Imperio. Vencido el plazo de veinte años según la norma establecida por él mismo, Diocleciano dejó el poder el primero de mayo del año 305, en Nicomedia, como “*Jovius* (adoptado por el dios Júpiter)” (Fernández, 331) y como augusto de Oriente, y lo mismo hizo el de Occidente, Maximiano como “*Herculius* (adoptado por Hércules)” (Fernández, 331), y como augusto de Occidente, en Milán. La sucesión de estos dos augustos, según había establecido Diocleciano, recayó en los que estaban de césares, es decir, Galerio para la parte oriental del imperio y Constancio Cloro para la occidental. Pero Diocleciano impuso para la sucesión en el cargo de césares a Maximino Daya para Oriente y Valerio Severo para Occidente. Este reparto de cargos dejó al margen del poder al hijo de Constancio Cloro, Constantino, y al hijo de Maximiano, Majencio. De los nuevos augustos, Galerio se manifestó abiertamente hostil a los cristianos mientras que Constancio fue más tolerante.

En poco tiempo la fórmula de la tetrarquía establecida por Diocleciano y que debía de proporcionar estabilidad y sosiego a la gobernabilidad del imperio se hizo añicos. En julio del año 306, el augusto de Occidente, Constancio Cloro, falleció de manera inesperada en la ciudad de Eboracum, (York en la actualidad), donde se encontraba en una expedición militar contra los pictos. Junto a él estaba su hijo Constantino, que había “salido a escondidas de Nicomedia, temiendo ser asesinado por orden de Galerio” (Fernández, 332). Inmediatamente Constantino es proclamado augusto por las tropas de su padre, contraviniendo el sistema de la tetrarquía por el que el sucesor de Constancio tendría que ser el César de Occidente Valerio Severo. El augusto de Oriente, Galerio, se vio sorprendido por el giro de los acontecimientos y valorando que no podría enfrentarse a las tropas que apoyaban a Constantino propuso una fórmula de compromiso que consistía en que aceptaba a Constantino como César mientras que Severo obtendría el cargo de augusto. Esta propuesta no sólo no fue aceptada, sino que, mientras tanto,

Majencio, hijo del primer augusto, Maximiano (con Diocleciano), y que había sido desplazado de las opciones de sucesión, lo mismo que Constantino, aprovechó la ocasión para proclamarse junto a su padre emperadores de Occidente. Cuando Severo intentó recuperar su lugar fue capturado y ejecutado en el 307.

A finales del año 307 Constantino hizo “un pacto con el *Herculinus Maximiano*” (Fernández, 332), se casó con su hija Fausta y se reconocieron como augustos, lo que “parece indicar que el primero comulgaba con los principios religiosos de la tetrarquía, que eran al cabo los que sacralizaban su poder” (Fernández, 332). Ese mismo ideario se puede deducir del texto de las monedas “con la leyenda de *Imperatores Semper Herculi*, que fueron acuñadas hasta principios del 310 junto con otras consagradas a Marte, dios de la guerra” (Fernández, 332). En torno a ese año rompieron las relaciones, que terminaron con la derrota de Maximiano y su suicidio. A partir de este momento Constantino se propuso “fundar una dinastía propia bajo la protección del dios Sol, cuya principal encarnación romana era Apolo” (Fernández, 332).

Majencio, hijo de Maximiano se había atrincherado en Roma, y “se había casado con una hija de Galerio, posiblemente contra su propia voluntad y la de Galerio y para acomodarse a una combinación del viejo emperador” (Burckhardt, 294). Por otra parte, un administrador de África, Domicio Alejandro, se hizo con el poder en esas provincias, entre los años 308 y 309, declarándose augusto con el apoyo de sus tropas.

La nueva orientación religiosa de Constantino la hizo pública “mediante el panegírico del año 310, pronunciado en Tréveris”¹² (Fernández, 333). En este texto se expone que Apolo es su protector, garantía de sus triunfos militares y promesa de “un reinado sin fin sobre un imperio universal” (Fernández, 333). Su poder es, además, un don de la divinidad “y una proyección terrenal del reino celestial de Apolo” (Fernández, 333). Se incluyen visiones del propio Constantino de templos celestiales, y del “propio Apolo acompañado de la Victoria” (Fernández, 333). Las monedas emitidas a partir de ahora “representan al emperador con los atributos del dios solar o bien en su compañía y con las leyendas *Soli invicto comiti* y *Sol pacator*” (Fernández, 333). Confiado en esta creencia de protección divina se enfrentó a Majencio con el fin de conseguir el dominio personal del occidente del Imperio.

“El enfrentamiento decisivo tuvo lugar a las puertas de Roma, donde estaba atrincherado Majencio, el día en que éste se disponía a celebrar su sexto año de reinado (28 de octubre de

¹² Panegírico: Discursos de elogio a los emperadores.

312). Aconsejado por los arúspices, cometió la imprudencia de plantear la batalla fuera de las murallas de la ciudad, al otro lado del Tíber: las curtidas tropas de Constantino le infligieron una derrota aplastante, pereciendo Majencio y muchos de sus soldados ahogados en el río, cuyo frágil puente de madera, el famoso Puente Milvio, no resistió la avalancha caótica de fugitivos” (Fernández, 333).

Majencio había detenido las persecuciones y les había devuelto los bienes confiscados a los cristianos, pero estos “atribuyeron esa política de favor a razones interesadas del emperador derrotado (Eusebio HE VIII, 14; VC I,33-37; Optato, I, 18) y volcaron todos sus elogios en Constantino, convertido a partir de esta victoria en el gran abanderado de la nueva fe” (Fernández, 334). Aún habría que anotar en este maremágnum de traiciones y disputas por el poder el intento de una solución pacífica, propiciado por Galerio, que en definitiva buscaba sus intereses. Para este fin convocó una reunión en Carnuntum (Austria), en noviembre del 308, a la que asistió incluso el ya retirado Diocleciano. Los acuerdos allí alcanzados fueron nuevamente incumplidos y sólo añadieron más actores al conflicto, como a Licinio, por lo que, en poco tiempo, todo el poder quedó concentrado en la persona de Constantino.

Otros cambios notables en este siglo tuvieron gran impacto en el devenir, tanto de la sociedad como de la Iglesia, nos referimos a la concesión de la ciudadanía romana por Caracalla (211-217) a partir del año 212, “a todas las ciudades del Imperio, ampliando el número de *cives*¹³ probablemente por motivos fiscales, ya que al parecer sólo los *dediticii*¹⁴ quedaron al margen de las obligaciones generales fiscales” (Aparicio, 50). La misma presencia de este emperador ya es un claro ejemplo de los profundos cambios que se producían en el Imperio romano. A Lucio Septimio Basiano, su padre, el emperador Septimio Severo le cambió el nombre por Marco Aurelio Severo Antonino (de sobrenombre Caracalla), para legitimar de manera ficticia a su hijo con la prestigiosa dinastía anterior, la que había gobernado el imperio durante casi un siglo (96-192).

LAS PERSECUCIONES. DIOCLECIANO

Eusebio fue testigo del último y más intenso intento del poder romano para extinguir las creencias cristianas. La última persecución había sido con Galieno (218-268), cuarenta años antes. Incluso los primeros dieciocho años de gobierno de

¹³ *Cives*: “Persona que gozaba de una completa capacidad jurídica respecto al ordenamiento romano” (Bravo, 73).

¹⁴ *Dediticius*: “Personas que no se pueden clasificar dentro de una categoría jurídica determinada” (Bravo, 76).

Diocleciano habían transcurrido en calma. En el 296 atacó a los maniqueos, pero no a los cristianos, porque “parece que su esposa Prisca y su hija Valeria simpatizaban con los cristianos; hasta toleró que en torno a su sagrada persona se movieran pajes y mayordomos cristianos” (Burckhardt, 275). Permitía que los empleados de palacio pudieran realizar con sus familias la práctica del cristianismo e incluso algunos gobernadores de provincias enviados por él “fueron dispensados de los sacrificios solemnes vinculados a sus puestos” (Burckhardt, 275). Con esta tolerancia de facto se extendieron públicamente los lugares de culto cristiano.

Según Jakob Burckhardt (1818-1897), es “completamente ocioso tratar de sonsacar a las fuentes de que disponemos lo esencial del asunto” (Burckhardt, 277), es decir las razones de la repentina y feroz persecución ordenada por “uno de los salvadores del Imperio y de la civilización, el crítico más penetrante de su época” (Burckhardt, 276). “El testimonio que suele servir generalmente, a saber, la obra de Lactancio [240-320] *De mortibus persecutorum*, comienza con una falsedad notoria” (Burckhardt, 277). Según este autor el motivo de la feroz persecución ocurrida durante el gobierno de Diocleciano fue que estando presente el emperador mientras se realizaba

“una importante inspección de entrañas [esta] es perturbada porque los cortesanos cristianos hacen la señal de la cruz y expulsan de esta suerte a los demonios; se repite en vano el sacrificio, hasta que el presidente de los arúspices presume la causa y la denuncia. Furioso, Diocleciano exige el sacrificio a los ídolos de todos los cortesanos y hasta extiende la orden al ejército, bajo amenaza de expulsión, y ahí quedaron las cosas por el momento. Esta leyenda se apoya en la opinión, desmentida suficientemente por Eusebio, de que el emperador ignoraba que tenía cristianos a su alrededor y que no los toleraba” (Burckhardt, 277).

Burckhardt alude a una “segunda falsedad del relato” (Burckhardt, 277) según el cual fue Galerio quien convenció a Diocleciano de la necesidad de la persecución y aquel a su vez fue inducido por su madre, Rómula, que era seguidora de la Magna Mater, diosa de la montaña, a la que los cristianos se habían negado a ofrecer sacrificios. La información transmitida por Lactancio es considerada muy dudosa y sectaria. Sobre este grave acontecimiento “Eusebio considera oportuno no decir una palabra de los motivos especiales de la persecución. Aurelio Víctor, Rufo Festo, Eutropio y otros ni siquiera la mencionan” (Burckhardt, 279).

Las “legítimas hipótesis” que ofrece Burckhardt son, “que los regentes, como varios de sus antecesores, tuvieron que ceder al odio popular contra los cristianos” (Burckhardt, 279). Otra es que Diocleciano fuera convencido por sacerdotes paganos o

por el gobernador Hierocles de Bitinia, “del que, por otra parte, sabemos que era un celoso neoplatónico” (Burckhardt, 280). Aunque estas presiones tampoco le parecen suficientes a nuestro autor. Apunta luego a que no es de esperar algún conflicto u ofensa a la moral por parte del emperador ya que este “no ofrece ningún blanco ni aun a la crítica de los escrupulosos cristianos” (Burckhardt, 280). De hecho, en la ley matrimonial del año 295, expone que: “«Los dioses inmortales seguirán siendo, como hasta ahora, propicios al nombre romano, si nos cuidamos nosotros de que todos nuestros súbditos lleven una vida piadosa, tranquila y moral...La magnificencia de Roma ha llegado a tal altura con el favor de los dioses porque una vida piadosa y casta formó la clave de toda la legislación, etc.»” (Burckhardt, 281).

Por otra parte, las habladurías de los primeros siglos sobre los excesos de los cristianos ya no tenían lugar ya que el propio emperador los veía a diario, sin observar ninguna de esas difamaciones. No obstante, es precisamente Eusebio quien se lamenta de “la corrupción interna de las comunidades cristianas, inmediatamente antes de la persecución, pues gran cantidad de gentes indignas habían entrado en la iglesia y hasta se habían apoderado de las sillas episcopales. Entre los males menciona, sobre todo, las disputas entre los obispos y entre las diversas comunidades, la hipocresía y la simulación, la incredulidad, casi atea, las maldades y las riñas, envidias, odios y ansias de poder de los clérigos” (Burckhardt, 281).

Así, estas graves inmoralidades “parecen darnos a entender como motivo principal de la persecución las múltiples y graves disensiones entre los cristianos” (Burckhardt, 281), “«Vimos que ni rindieron el debido culto a los dioses ni honraron tampoco al dios de los cristianos»” según se dice en el edicto de revocación de Galerio del año 311, (Burckhardt, 281-282). Pero continúa nuestro autor señalando que “tampoco esta pista parece muy segura” (Burckhardt, 282), ya que nada podían esperar mejor los paganos que los cristianos se autodestruyeran. Como último y decisivo argumento, a su parecer, fue “un importante acontecimiento personal cuyas huellas se han hecho desaparecer luego con el mayor celo” (Burckhardt, 282), así:

“Una inscripción en honor de Diocleciano achaca a los cristianos que pretendían derrocar el estado, *republicam evertabant*, expresión que, en tal forma, parece carecer de valor pero que muy bien puede encerrar un núcleo de verdad. ¿Trataron acaso los cristianos, en la sensación que tenían de su expansión creciente, de apoderarse de la dignidad imperial?” (Burckhardt, 282).

Esta transformación del poder, “podía ocurrir por vía pacífica, convirtiendo al mismo Diocleciano” (Burckhardt, 282), asunto este que al parecer se intentó según una

carta del obispo Theonas (ca. 300) dirigida a un mayordomo cristiano de la corte llamado Luciano.

LA PERSECUCIÓN SEGÚN LACTANCIO Y EUSEBIO

Lactancio en *De mortibus persecutorum* y Eusebio en su *Historia eclesiástica*. VIII, 1 y 4., cuentan que “antes de que se tomaran las grandes medidas, los cristianos habían sido expulsados del ejército” (Burckhardt, 283). Puede que antes del año 298, comenzara una depuración entre los militares al exigírsele a los soldados manifestarse como paganos o abandonar sus cargos. “Podríamos, además, suponer que esta depuración del ejército no obedeció a un motivo religioso sino, principalmente político” (Burckhardt, 283-284), así, el mismo Eusebio

“reconoce a medias y a medias encubre, a saber, que al comienzo de la persecución se produjeron rebeliones en dos lugares, en la comarca capadócica de Melitene y en Siria. La sucesión de los acontecimientos no es muy segura en este autor, pero no tenemos otro a quien recurrir. Ha relatado la publicación del edicto, luego el comienzo de la persecución en Nicomedia y en el mismo palacio imperial; y ha descrito la muerte ejemplar de los pajes y mayordomos cristianos; después nos cuenta el amago de incendio en el palacio y los cristianos asesinados en esta ocasión y cómo son desenterrados los pajes que habían sido ejecutados; llegado a este punto, añade: «Como poco después otros, en la región de Melitene, y otros también en Siria, trataron de hacerse con el poder imperial, se siguió una orden imperial para que se encarcelara a los presidentes de las comunidades y se los aherrojara »”(Burckhardt, 285).

La atribución a los cristianos de estos intentos de usurpación del poder no podía ser de otra manera que, por medio de soldados, presumiblemente los que habían sido expulsados antes, aunque se encarceló a los obispos. En todo caso, las noticias que nos han llegado son las que cuenta el relato de los vencedores. No solo se trató de exterminar a los cristianos sino de denigrar su doctrina para revertir la fe de los creyentes. “El texto del edicto no lo conocemos” (Burckhardt, 286), [del 24 de febrero del año 303 en Nicomedia]. Sólo se tiene noticia del mismo por las referencias de Eusebio y Lactancio. En él se prohibieron las reuniones religiosas, se ordenó la demolición de templos y la quema de libros sagrados. La tortura y ejecución de funcionarios cercanos al emperador, que según Eusebio «padecieron por causa de la su fe», da pie a sospechar que “los emperadores creían, sin duda, hallarse en presencia de un complot” (Burckhardt. 287). El palacio imperial en Nicomedia sufrió dos intentos de incendio que según Lactancio habría sido provocado por el corregente Galerio para culpar a los cristianos. Tiempo después

Constantino sostuvo que había sido un rayo la causa del fuego, en un intento de apaciguar los ánimos. “Eusebio en *Historia eclesiástica, VIII*, no conoce la causa del incendio” (Burckhardt, 287). La rebelión de los cristianos en Oriente fue la ocasión para un segundo edicto, con la orden de detener a los presidentes de las comunidades. Luego vendrían un tercer y cuarto edictos más. Es el momento en que, como afirma J. Burckhardt, se está produciendo lo que “Constituye un espectáculo histórico de primera magnitud ver cómo esta nueva sociedad, con su nueva religión y su nueva concepción del mundo, lucha y consigue la victoria, a través de la derrota, frente al más poderoso de los estados con su paganismo y su cultura milenaria” (Burckhardt, 291).

Dentro del conjunto de posibles causas de las persecuciones, en particular las de la época de Diocleciano, en preciso señalar, siguiendo lo ya apuntado por Burckhardt, la sucesión de diversas rebeliones, entre ellas la conocida como de los “bagaudas”. De modo que, la propia dinámica de la inestabilidad del imperio era terreno propicio para que las luchas por el poder no se limitaran a la sola figura del emperador, sino que las mismas disputas por la dirección de la unidad imperial, favorecían que nuevos pretendientes vieran la oportunidad de quebrantar la opresión militar, económica e impositiva, como así ocurrió. Dejando al margen la ya lejana revuelta de Espartaco (73-71, a.C.), “los precedentes más inmediatos de los bagaudas fueron los casos de la *revolución de los desertores* de Materno en 186, d.C., y el de Bulla a principios del siglo III” (Romero, 3). Estas amenazas a la autoridad imperial llegaron al propio territorio de la península italiana. Sus componentes estaban formados por “esclavos huidos, colonos y granjeros arruinados y desertores” (Romero, 3). Así que no es extraño, que muchos de los integrantes de estos movimientos disgregadores se identificaran con los cristianos.

CONSTANTINO

En torno a la figura de Constantino se han desarrollado dos corrientes de valoración histórica muy divergentes, pero que, en todo caso, no pueden obviar su papel decisivo en el devenir de la vida del cristianismo y de la Iglesia. Para su contemporáneo y biógrafo, Eusebio de Cesarea, Constantino fue “uno de los grandes santos y héroes del cristianismo, un gobernante devoto y profundamente preocupado por el bienestar espiritual de sus súbditos” (Fernández, 329). En el mismo sentido se expresa san Agustín, considerándolo un ser bendecido por Dios al que “colmó «de tantos bienes como nadie osara desear»” (Fernández, 329), según dejó escrito en *La ciudad de Dios*. Para su sobrino, Juliano el Apóstata (331-363), en cambio, Constantino era “un degenerado ebrio

de placeres e incapaz de encontrar entre los dioses un modelo de vida” (Fernández, 329). En opinión de Juliano, la conversión de Constantino al cristianismo se debió al cargo de conciencia que tenía por los crímenes que había cometido, “en especial el asesinato de su segunda esposa, Fausta y de su primogénito Crispo, tenido con su primera esposa Minervina” (Fernández, 330). Esta valoración inicial, divergente, de la figura de Constantino, por sus propios contemporáneos, ha sido continuada en otros momentos de la historia. Así, en la edad moderna, mientras los católicos lo consideraron un defensor del cristianismo, “para los protestantes, en cambio, su reinado marca el principio del fin de la espiritualidad evangélica y la transformación de la Iglesia en un poder terrenal cada vez más desinteresado por la salvación de las almas” (Fernández, 330). Para la ilustración y el romanticismo de los siglos siguientes, el posicionamiento de historiadores como Burckhardt y Gibbon se mantuvo en parámetros similares, en los que Constantino representaría la “decadencia moral de la Roma antigua” (Fernández, 330) y su conversión sería solo una apariencia por intereses políticos, mientras se ensalza a Juliano como “héroe admirable de una causa perdida” (Fernández, 330).

Su actividad pública comenzó en torno al año 306, cuando salió de Nicomedia para unirse a su padre Constancio Cloro que se disponía a embarcar para Britania partiendo del puerto galo de Gessoriacum. “Constantino era hijo de Constancio y de una concubina, Elena, nacido en Naiussus de Servia el año 274, y no tenía tampoco ningún título de sucesión si miramos con rigor el derecho hereditario” (Burckhardt, 297). Según Burckhardt “Constantino es un usurpador” (Burckhardt, 297). “Una bonita explicación” (Burckhardt, 298) de su ascenso la encuentra Burckhardt en un autor posterior, el bizantino Juan Zonaras, [1074- 1159], para quien, según este relato: “Constancio Cloro estaba enfermo y se lamentaba de que sus otros hijos valieran tan poco; se le apareció entonces un ángel y le mandó que cediera el cetro a Constantino” (Burckhardt, 298). Autores “como Eusebio, Lactancio y Orosio ni siquiera se molestan en buscar la motivación, sino que hacen como si la sucesión de Constantino fuera la cosa más natural del mundo” (Burckhardt, 298). La realidad fue que, apoyado por el germano Croco, al frente del ejército que había combatido contra los pictos en Britania, Constantino consiguió ser proclamado augusto. Para Eusebio “los demás emperadores...fueron elevados a sus rangos por las votaciones de otros, mientras que Constantino, «solo por Dios»” (Burckhardt, 299). “Cuando Galerio se enteró de lo sucedido hizo lo que pudo; se daba cuenta de que tratar de eliminar a Constantino equivalía a desatar una guerra

intestina peligrosa, así que lo reconoció, pero sólo como segundo César” (Burckhardt, 299).

“La consecuencia inevitable de la usurpación de Constantino fue la usurpación de Majencio. Lo que pudo hacer un hijo de emperador era difícil prohibírselo a otro. Su padre Maximiano se resistió largamente, por respeto a las disposiciones de Diocleciano, pero no pudo, a la postre, resistir a la propia tentación y accedió. Majencio, aunque conocido acaso como un carácter desenfrenado y perverso, encontró un aliado natural en la malquerencia de la Roma abandonada por los emperadores y en los fuertemente reducidos pretorianos; también es verosímil que la última salida precipitada de Diocleciano de Roma, en el año 303, estuviera en relación con los comienzos de un complot de este tipo. Por si era poco, Galerio había sobrepasado todos los límites al incluir a la vieja capital del mundo dentro de su nuevo impuesto. Majencio se ganó a unos cuantos oficiales, a un gran abastecedor y a los pretorianos, que le proclamaron sin más miramientos. El prefecto de la ciudad, dispuesto a la resistencia, fue asesinado oportunamente. Parece que muy pronto toda Italia cayó en manos del usurpador” (Burckhardt, 299-300).

Galerio envió en el año 307 a su otro emperador, Severo, que “fue asesinado por órdenes de Majencio y únicamente después de la salida de Maximiano a las Galias” (Burckhardt, 300), en su intento de recuperar el trono, negociando esta vez con Constantino al que ofreció en matrimonio a su hija Fausta. “Como es natural, todas estas guerras civiles repercutieron siempre en la persecución, de suerte que las varias recaídas en el rigor más extremado, que tienen lugar del año 308 al 313, entre pausas de relativa tranquilidad, guardan estrecha relación con las cuestiones del trono” (Burckhardt, 303).

Majencio toleró durante algún tiempo a los cristianos, lo mismo que Maximino Daza, pero, siempre según Eusebio, todo era por enemistades entre ellos, especialmente con Galerio. “El imperio estaba partido en cuatro y el primero que quebrantó la paz, Constantino, tuvo como tarea inmediata la de establecer una nueva conexión en lugar de la antigua” (Burckhardt, 305). “Vamos a repasar su vida empezando por el modo y manera como cumplió su misión “(Burckhardt, 305). [Constantino]:

“Entre sus tres colegas escoge al más capaz y, al mismo tiempo, más legítimo y se alía con él; Licinio se desposó con Constancia, hermana de Constantino. Con este motivo se produce la guerra contra Majencio (312). Entre tanto, éste se había aliado con Maximino, primero contra Licinio, al que pensaba arrebatar el país de Iliria; en vano trató Constantino de acercarse a él, pues Majencio rechazó al “asesino de su padre” y se armó en contra suya. Queda en el aire a quién de los dos hay que atribuir la ruptura franca; Eusebio atribuye la hazaña a Constantino, la celebra expresamente y nos habla de su gran compasión por el pobre

pueblo romano oprimido; “No hubiera tenido ningún gusto en la vida de haber dejado a la capital del mundo padecer todavía”. He aquí un rasgo que difícilmente puede caracterizar la mentalidad de Constantino, pero sí el estilo de Eusebio” (Burckhardt, 305-306).

Frente a las alabanzas que el propio Eusebio y los apologistas cristianos han vertido a favor de Constantino, no debemos omitir, entre otras consideraciones, que “No mucho después del concilio de Nicea manda matar en Pola de Istria (326), al excelente Crispo, hijo del primer matrimonio, discípulo de Lactancio, y poco después manda ahogar en el baño a su propia esposa Fausta, la hija de Maximiano; también Liciniano, apenas de 11 años, fue asesinado, probablemente al mismo tiempo que Crispo” (Burckhardt, 321-322).

Contexto social

Desde el acceso de Augusto al poder el año 27 a.C. hasta el 161 d.C. con el fin del gobierno de Antonino Pío se produjo la mayor extensión geográfica del Imperio romano, siendo el período de mayor esplendor de su historia política que “representó en cierto sentido también el apogeo en la sociedad romana” (Alföldy, 75). Con respecto a la sociedad anterior, “fueron tan solo dos factores” (Alföldy, 75) los que introdujeron alguna novedad. Una de estas novedades fue “la monarquía imperial” (Alföldy, 75) que significó “un marco político especialmente idóneo para la sociedad romana” (Alföldy, 75). La otra novedad consistió en la extensión del sistema estatal y social romano a todas las provincias, de modo que se consolidó “una aristocracia ampliamente homogénea a escala de todo el imperio y la unificación de las élites locales” (Alföldy, 75). La situación de paz permitió elevar el valor económico y la urbanización de las provincias “especialmente en la mitad occidental” (Alföldy, 75). “El sector agrario floreció no solo en zonas agrícolas tradicionalmente importantes como Egipto, (territorio romano desde el año 30 a.C.)” (Alföldy, 75), sino también en las del norte, con explotaciones medianas y grandes. Por otra parte, se abrieron nuevos yacimientos auríferos (Dalmacia y Dacia), y el sector artesanal se unió al auge económico para cubrir las necesidades de las nuevas ciudades y del ejército (ejemplo de ello es la cerámica de *terra sigillata*). Todo ello provocó el intercambio comercial y “la generalización de la economía monetaria por todo el imperio” (Alföldy, 75), las inversiones y las actividades bancarias. Esta extensión del modo de producción romano supuso la extinción de otras prácticas tradicionales tales como la explotación comunal o familiar. Desde mediados del siglo primero la producción agraria, la de manufactura y el comercio del norte de África, Hispania y la Galia superó a la de la península itálica. El poder romano, si embargo, renunció a un mejor aprovechamiento de

las ventajas de las innovaciones tecnológicas “con el argumento de que de esa manera muchos operarios perderían la posibilidad de empleo” (Alföldy, 77), de modo que la agricultura siguió ocupando a la mayoría de la población.

Se contabilizan más de 1.000 ciudades, la mayoría con una población de entre 10.000 y 15.000 habitantes. Pompeya tenía unas 20.000, y otras del sur de Italia tenían entre 2.000 y 3.000 vecinos. Pérgamo podía tener entre 50.000 a 100.000 y Roma en torno al millón. Alejandría en Egipto y Antioquía en Siria algunos cientos de miles de personas. De los 50 a 80 millones de personas que habitaban el imperio, casi “una novena parte habitaba en el campo y vivía del mismo” (Alföldy, 78). “En correspondencia con la función tenida por la agricultura, el criterio económico decisivo de división social no fue simplemente el dinero, sino la propiedad de la tierra” (Alföldy, 78). Este sistema económico sustentaba una sociedad muy estable y poco dada a evolucionar, de modo que “la jerarquización de la sociedad permaneció también bastante constante” (Alföldy, 79), con resistencia a los cambios y al mantenimiento de las costumbres. La sustitución de la república por la monarquía imperial y la integración provincial solo hicieron que se reforzaran los lazos con la tradición, completándola, al hacer emerger un punto definido de la pirámide social, en lugar de la oligarquía de familias republicanas, con sus constantes luchas internas. El poder, el prestigio y la riqueza quedaron sólidamente asumidas por “un único *princeps* del senado y del pueblo, y hasta de todo el *genus humanum*” (Alföldy, 79).

“El emperador poseía la más alta *dignitas* en la sociedad romana” (Alföldy, 79), por la constitución y por su persona. Por su *auctoritas* personal “Augusto afirmaba que ya sólo por ella podía considerarse superior al resto de los hombres (*auctoritate omnibus praestiti*, RGDA 34), (Alföldy, 79). “Se le consideraba la encarnación ideal de todas las antiguas virtudes romanas, y, en especial, de la *virtus, clementia, iustitia y pietas* (Alföldy, 79).“Su autoridad sin parangón se expresaba en una titulación imperial paulatinamente formalizada (*imperator Caesar Augustus*, con recuento de los distintos títulos de poder y dignidades), en su atuendo e insignias especiales, y en el ceremonial que rodeaba a su persona, reforzado todo ello por su carisma religioso, que el culto a su persona y, en el oriente grecoparlante, la directa divinización mantenían constante (Alföldy, 79).

Era, además, la persona con mayor riqueza personal del imperio, el *patrimonium augusti*, su *res privata*, propiedades personales del emperador, que incluían tierras, minas y talleres artesanos. Todo ello reforzó y definió con más precisión que en tiempos de la república los lazos del poder entre el emperador y los círculos sociales cercanos a su

persona. Si durante la república primaba la relación de *amicitia* entre particulares y grupos, esta se mantuvo en el imperio, pero entre el *princeps* y los senadores y entre escalas más bajas la de *patronus-clientis*. “Una vez que Augusto hubo adoptado el título de *pater patriae*, todo el imperio quedó bajo su protección «paternal» en el sentido de una relación de clientela” (Alföldy, 80). Esa relación especial del emperador, ya no sólo era entre personas, sino entre él y “diferentes comunidades ciudadanas, regiones, provincias y restantes grupos definidos de población” (Alföldy, 80), esta relación añadía a su titulatura la de *defensor plebis*, que se podía materializar en el reparto de cereales y dinero, además de espectáculos en Roma.

“Sus súbditos no sólo se comprometían a rendirle culto, como, por ejemplo, los habitantes de Narbona a Augusto (*qui se numini eius in perpetuum obligaverunt*, ILS 112), sino que también le prestaban juramento de fidelidad, tal como ya en el 32 a. C, lo había hecho toda Italia al futuro Augusto y más tarde lo repetirían todas las comunidades con ocasión de la subida al trono del nuevo César, caso de los arrienses hispanos tras el ascenso de Calígula al poder en el año 37 (ILS 190)” (Alföldy, 80).

A pesar de la aparente continuidad, el advenimiento de la monarquía introdujo cambios sustanciales en la sociedad y la política de Roma, tales como una redefinición de funciones y de posición en la pirámide de poder. En particular afectó al estamento senatorial y ecuestre. “Los integrantes del orden senatorial tenían desde siempre el privilegio de ocupar los destinos más importantes en la administración civil, en la justicia y el mando de los ejércitos, y en este terreno nada varió durante el Alto Imperio, si exceptuamos la creación de algunos altos cargos, como la prefectura del pretorio para la superélite del estamento ecuestre” (Alföldy, 81).

La responsabilidad de los senadores fue reconducida desde el servicio al estado, hacia el “servicio al emperador, los *legati augusti* a la cabeza de las legiones y de las provincias imperiales” (Alföldy, 81). De igual manera el resto de funcionarios nombrados por *el César* “asumían su *officium* como servicio imperial” (Alföldy, 81), tales “como los curadores de las calzadas y vías o los prefectos del erario” (Alföldy, 81). Incluso el consulado, antes tenido en cuenta como una recompensa por los servicios a la república ahora lo era por los servicios al emperador. La nobleza senatorial “muy sensible y consciente en lo tocante a un prestigio que se sabía basado en la tradición” (Alföldy, 81), se mantuvo dentro del nuevo orden establecido, aunque no por eso dejaron de producirse conflictos “especialmente con Tiberio, Calígula, Claudio, Nerón y Domiciano” (Alföldy, 81), dependiendo de las características personales de estos o de sus imperativos políticos.

Estas nuevas delimitaciones de funciones afectaron también a los caballeros, *procuratores Augusti*, e incluso al resto de estamentos, llegando hasta los esclavos y libertos, en los que se originó una diferenciación entre “los *servi y liberti* del emperador” (Alföldy, 81), muy influyentes, y los que no tuvieron ese privilegio. Esta nueva escala social, dejó de estar integrada exclusivamente por individuos vinculados a las familias tradicionales romanas para ir incluyendo cada vez más a personas de “las primeras familias de las provincias” (Alföldy, 82). En este entorno de transformación social, también las capas bajas de la sociedad comenzaron a experimentar procesos de cohesión más allá de las tradicionales de familia, etnia o espacio geográfico. Un ejemplo de esta cohesión y ascenso social desde las provincias es el del emperador Trajano (98 – 117), “primero de los césares llegados de provincias” (Alföldy, 82), o de Adriano su sucesor (117 – 138), originarios de la Bética. La familia de Antonino Pío (138-161), era originaria del sur de la Galia y la de Marco Aurelio (161 – 180) de la Bética de nuevo.

A esta integración contribuyó una extensa red viaria, la unificación administrativa, el acceso al servicio militar de los provinciales, “y, sobre todo, ... la concesión del derecho de ciudadanía romana (para lo que era preciso, fundamentalmente, el conocimiento de la lengua latina), sin que debamos olvidar, por supuesto, el papel jugado en todo ello por la urbanización” (Alföldy, 82). El derecho de ciudadanía se concedió a “individuos y familias particulares principalmente de las capas altas Indígenas, bien a comunidades locales enteras” (Alföldy, 82). Con el emperador Caracalla (211- 217), todos los habitantes libres del imperio consiguieron la ciudadanía romana. En el incremento de la integración, al menos en la parte occidental, tuvo aún mas importancia la urbanización con la creación de asentamientos planificados “en *coloniae* de legionarios veteranos” (Alföldy, 82), de trabajadores procedentes de Roma y la concesión de autonomía ciudadana a comunidades indígenas. En definitiva, en la mayor parte del imperio se extendió “un sistema económico y social unitario” (Alföldy, 82).

LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

En continuidad con la etapa republicana, la sociedad romana del Alto Imperio “se descomponía en dos partes fundamentales” (Alföldy, 84), por un lado, la de las capas altas, minoritaria, y el resto, o sea las capas bajas. La primera estaba compuesta por los *honestiores*, “poseedores de un status social y económico elevado, con su correspondiente prestigio (*condicio, qualitas, facultas, gravitas, auctoritas, dignitas*)” (Alföldy, 84), y la segunda la de los *humiliores y tenuiores*. Ser rico, tener un alto cargo, ser famoso y

pertenecer a un grupo selecto de la sociedad serían los criterios definitorios de los habitantes de la clase social alta. Estos grupos de élite serían el de “la casa imperial” el “*ordo senatorius*, el *ordo equester*” y el *ordo decurionum* en las ciudades, por lo que otros grupos aun siendo pudientes y acaudalados no se contemplan en esta clase social, caso de los libertos ricos. También los soldados en general estaban excluidos de esta clase superior. Esquemáticamente las características diferenciadoras de una u otra posición serían: “origen distinguido o humilde, disfrute o carencia del derecho de ciudadanía, libertad personal o esclavitud, adscripción étnica o regional a la población de una u otra parte del imperio, dotes individuales, formación y lealtad a la monarquía” (Alföldy, 85).

La capacidad económica, no sólo de disponible líquido, sino la de producción, de base agraria naturalmente, era determinante. Pero las diferencias en el reparto eran desproporcionadas, estando las grandes propiedades en poder de un número reducido de terratenientes. Esta concentración ya fue incluso señala por Plinio el Viejo (23-79, d.C.) cuando habla “de la destrucción de la tierra por parte de los *latifundia*” (Alföldy, 85). Frente a esta minoría muy rica estaban “Los pobres, de los que, como reconocía el propio Séneca (Helv. 12,1), se componía la mayoría de la población” (Alföldy, 85). Los senadores, los caballeros, los administradores de las ciudades y los comandantes de los ejércitos, formaban frente a la mayoría de ciudadanos otra división social importante. Otra característica a tener en cuenta en la estratificación de la sociedad en el Imperio romano era la del prestigio con la distinción entre *honestiores* y *humiliores*. Los primeros, “los «mejores», por razón de privilegios escritos y no escritos, eran tratados con especial respeto por parte de los estratos inferiores, como también por el propio estado” Alföldy, 86). Trato que se traducía en diferencias drásticas “en materia del derecho penal” (Alföldy, 86), donde se ponía en juego perder la vida mediante la pena de muerte por un delito cometido por alguien de una clase inferior, u otro castigo menos drástico como podía ser el exilio para el autor de la misma trasgresión si era de una clase superior. La dureza del derecho penal romano incluía la flagelación, la tortura, los trabajos forzados, el enfrentamiento con fieras y gladiadores en el circo y la pena de muerte por crucifixión. La posesión o no de la ciudadanía romana era una característica fundamental, también, para poder ascender en la escala social. Distinguiéndose además dos tipos de ciudadanía, la de pleno derecho o *cives Romani*, o el de *ius latii*. Los esclavos, los libertos y los siervos tenían una condición social con mayor desventaja, incluso si conseguían la libertad, rémora que soportaban incluso sus sucesores.

Entre el 18 y el 13 a.C. la fortuna mínima para ser senador era de 1.000.000 de sestercios, antes de esa época era de 400.000 sestercios, lo mismo que un caballero. “El sueldo máximo anual, el del procónsul de África y Asia, importaba 1.000.000 de sestercios” (Alföldy, 91). Los senadores recibían ingresos de sus negocios de manufactura, de sus actividades como funcionarios, pero lo verdaderamente importante eran los ingresos de sus negocios agrícolas. Trajano (98 – 117) les obligó a que al menos un tercio de sus bienes raíces estuviera invertido en Italia, (como justificación de su efectivo lugar de residencia). Plinio el Joven tenía su fortuna mayormente en tierras. No era de los senadores más ricos, su patrimonio se estima en unos 20.000.000 de sestercios.

“Los *homine novis* eran preferentemente individuos procedentes de la capa alta de las ciudades del imperio, muy a menudo hijos de caballeros meritorios; la mayoría de ellos obtenía en sus años de juventud, y por elección del senado, el derecho a vestir la túnica con la franja ancha de púrpura y a ocupar un puesto senatorial inferior (*ius honorum*)” (Alföldy, 93).

“En la época de los Antoninos [96 – 192] apenas quedaban ya «hombres nuevos» de Italia” (Alföldy, 93). Luego, “con la extinción de muchas de las viejas familias senatoriales itálicas la reestructuración interna del estamento senatorial” (Alföldy, 94) se acrecentó. Además, “varias disposiciones imperiales en pro de la integración de los provinciales, tales como el otorgamiento del *ius honorum* a la nobleza de las tres Galias por Claudio en el año 48, impulsaron asimismo ese proceso de recomposición” (Alföldy, 94). La jerarquía interna del estamento senatorial no venía dada por criterios étnicos o regionales, sino por el *cursus honorum* (Alföldy, 94), aunque con el Imperio eran los puestos ligados al servicio del emperador los que señalaban la diferencia del *cursus honorum* republicano. La limitación de altos cargos funcionó en tanto no se presentaron graves dificultades, pero en cuanto llegaron los conflictos se hizo necesario contar con más individuos capacitados para hacerles frente. Un ejemplo fue el de la sublevación de los bátavos, (Germania), del año 69 (Alföldy, 95), al tiempo que se desarrollaba la primera revuelta judía del 66 – 73. “El *ordo equester* contaba con un número de miembros considerablemente más elevado que el estamento senatorial” (Alföldy, 96). Si el promedio de senadores pudo estar en torno a los 600, en uno de los desfiles ante Augusto llegaron a marchar más de 5000 *equites*, siendo este número “una minoría dentro de su orden” (Alföldy, 96), ya que los de las provincias no asistían para un solo acto así a Roma y los mayores de 35 años no tenían esa obligación. En general su número pudo sobrepasar los 20.000 individuos “como consecuencia del creciente e ininterrumpido acceso de los

provinciales al estamento ecuestre” (Alföldy, 96). Los caballeros tenían una marcada conciencia de su clase, pero no tan uniforme como la de los senadores. “Hecho de importancia, ante todo, era el que la pertenencia al orden ecuestre, al menos formalmente, no era hereditaria” (Alföldy, 96), por lo que la pertenencia a este estamento lo era en función de “una nobleza de la persona” (Alföldy, 96), no por razones “de sangre” (Alföldy, 96). El estamento senatorial se nutría con frecuencia desde su inmediato inferior con el que las relaciones eran fluidas, incluyendo enlaces matrimoniales, amistades y parentesco. El orden era aún más permeable con “el decurionato de las distintas ciudades” (Alföldy, 96). La fortuna personal era diversa, pudiendo darse ejemplos de caballeros muy ricos y otros con dificultades. Si ocupaban cargos, como el de prefectos del pretorio, sus emolumentos podían ser superiores a los 300.000 sestercios. Sus negocios particulares podían proporcionarles ingresos aún mayores, como comerciantes, empresarios, banqueros o arrendadores de impuestos de aduana. Podían llegar a ser caballeros hasta libertos, pero en casos excepcionales, ya que “la marca que arrastraba la persona por su nacimiento esclavo repugnaba a la conciencia estamental” (Alföldy, 97). “En el Alto Imperio el rango ecuestre fue otorgado a menudo también a los representantes más conspicuos de la nobleza tribal indígena de las provincias” (Alföldy, 97).

Con el transcurrir del tiempo se fue diluyendo la concentración de individuos procedentes de Roma o de Italia en el orden senatorial y en el ecuestre, a medida que fueron ascendiendo a los mismos, candidatos desde las distintas provincias. De la misma manera, en sucesivas generaciones las posibilidades financieras de cada individuo fueron abriendo variables en el acceso a diferentes cargos en las ciudades, “el estrato de los ricos, por razón de su origen y profesión, estaba ya mezclado” (Alföldy, 101).

“Si los distintos *ordines decurionum* pese a todas sus diferencias, observaban también importantes semejanzas en las muchas y en parte muy disparmente estructuradas comunidades del imperio romano, esto era debido a que compartían unos mismos derechos y obligaciones, y a que de ello se derivaba una unidad de funciones para sus miembros en todas las ciudades” (Alföldy, 101).

Esta homogeneidad de funciones, dentro de las diferencias sociales y étnicas, coadyuvó a la formación de una identidad social identificable y reconocible internamente, por lo que el “decurionato contribuyó de forma muy esencial a que la unidad del *Imperium Romanum* pudiese ser conservada” (Alföldy, 102).

Otro estrato social con notable influencia en las ciudades, era el de los *liberti ricos*, que sin formar parte de la clase selecta municipal, lo eran por su capacidad económica.

“Generalmente constituían una corporación propia, que en la sociedad urbana representaba, tras el *ordo decurionum*, una suerte de «segundo orden», al igual que el estamento ecuestre en relación al senatorial en la sociedad del imperio. Sus componentes se llamaban en la mayor parte de los casos Augustales (con distintas variantes), en congruencia con sus funciones en el culto al emperador, y ocasionalmente su asociación fue explícitamente denominada *ordo Augustalium* (Alföldy, 103).

Incluso los esclavos y libertos, en razón de su origen como servidores del emperador se pueden considerar de cierta altura social. Referente a los estratos urbanos inferiores de la sociedad, la variedad de características es todavía más amplia, ya que influía su capacidad económica, sus características sociales y culturales.

“Así, entre los decuriones itálicos, africanos o panonios del cambio de la primera a la segunda centuria nos encontramos a lo sumo con diferencias de grado, debidas a su número, riqueza o cultura; en cambio, mientras que la población campesina de Italia por esos mismos años comprendía aún muchos esclavos, en África se componía ya en buena parte de colonos y en Panonia, por el contrario, de agricultores independientes” (Alföldy, 104).

Una diferenciación muy clara era la de la “*plebs urbana* y la *plebs rustica*” (Alföldy, 104). “Claramente definida estaba además la diferente posición social de los ingenuos, libertos y esclavos, de la que se derivaban también importantes diferencias sociales, toda vez que esas categorías jurídicas reflejaban distintas formas de dependencia de los grupos de población respecto de los estratos superiores” (Alföldy, 104). En función de su oficio, la complejidad de situaciones de los individuos de las capas inferiores era muy variada, salvo los juristas “que integraban a menudo las capas sociales más altas” (Alföldy, 106). Muchos esclavos ejercían como “jurisconsultos, administradores de casas y fortunas, médicos, pedagogos, artistas, músicos, actores, escritores, ingenieros, hasta como filósofos” (Alföldy, 106) y “la mayor parte de las profesiones liberales e intelectuales, cuya reputación era entonces equivalente a la del trabajo manual” (Alföldy, 106).

En función de su origen, era muy alto el número de personas descendientes de esclavos “Tácito [56 – 120] lo veía muy claramente cuando ponía de relieve que un grandísimo número de los integrantes de la población de la ciudad de Roma, más aún, incluso muchos caballeros y numerosos senadores, descendían de esclavos” (Alföldy, 107); según Galeno (129-216) en la ciudad de Pérgamo a mitad del siglo II un tercio de su población no era libre (Alföldy, 107). “La esclavización de 97.000 judíos sublevados en la gran guerra judía del 66-70 (Jos., Bell. Iud. 6,420) constituyó en realidad un caso

excepcional, al igual que el propio levantamiento” (Alföldy, 108). Excepcional porque la rebelión de los pueblos sometidos no fue habitual.

“Era, en efecto, una práctica seguida con frecuencia el que familias pobres expusiesen simplemente a sus hijos; éstos eran entonces recogidos por buscadores de esclavos (alumni, threptoi). Las proporciones a que podía llegar esta costumbre se ponen de manifiesto en una carta de Plinio a Trajano, en la que el status jurídico de los expósitos se señala como gran problema que afecta a la provincia entera” (Alföldy, 108).

CRISTIANISMO DE COMIENZOS DEL SIGLO IV

En los tres siglos transcurridos desde Cristo los cristianos se habían afianzado ante las persecuciones y mantenido la ortodoxia entre los delirios de los montanistas y “los fantasiosos y especuladores que querían trasmutar el cristianismo dentro de los marcos de los filosofemas platónicos y orientales (los gnósticos)” (Burckhardt, p. 134).

“La gran masa se había sentido atraída por el perdón de los pecados, que figuraba en primer plano, por la inmortalidad prometida, por el misterio que rodeaba a los sacramentos y que, para muchos, no era más que un paralelo de los misterios paganos. A los esclavos les atraía la libertad y el amor fraternal de los cristianos, a muchos indeseables las considerables limosnas que aflúan a Roma desde las diversas comunidades” (Burckhardt, pp. 134-135).

“La creencia firme en una inmediata entrada en el reino de los cielos animaba, sin duda, a muchos hombres, interiormente confusos y hasta caídos, a la entrega de sus vidas” ... “A veces, solía reinar una verdadera epidemia de sacrificio; los cristianos buscaban la muerte y tenían que ser amonestados por sus maestros para que ahorraran sus vidas” (Burckhardt, pp. 134 - 135). Los mártires se convierten en modelos ideales de santidad y sus sepulturas son lugares de culto y de esperanza para los creyentes, al considerar que tienen la predilección y el favor divino.” Entre todas las religiones, ninguna ha enaltecido tanto a sus mártires como el cristianismo” (Burckhardt, p. 135).

Existe ya en este momento una jerarquía con legitimidad de origen apostólico, aunque no es ajeno cierto número de obispos que se comportan “como funcionarios romanos, como comerciantes y hasta como usureros” (Burckhardt, p. 136). Por otra parte, los peligros sufridos por el Imperio en el siglo III sembraron no pocas dudas en la religión tradicional donde “tanto el incrédulo como el creyente de otra religión tenían que ser oficialmente piadosos a la romana en cuanto se tratara del fuego sagrado de las vestales, de las garantías misteriosas del dominio y de los auspicios oficiales, pues la eternidad de Roma dependía de estas entidades sagradas” (Burckhardt, p. 139).

“El estado romano necesitaba de ciertos *sacra* para su perduración de suerte que, por ejemplo, las vestales velaron el fuego sagrado hasta muy entrada la época cristiana, también la vida privada se hallaba impregnada, desde la cuna hasta la sepultura, de prácticas religiosas” (Burckhardt, p. 141). Esas prácticas continuaron con el cristianismo, aunque con un significado renovado. En realidad “si sustraemos al mundo antiguo el sentimiento cristiano del pecado y la humildad, de los que ese mundo no era capaz, acaso podamos apreciar mejor el culto pagano” (Burckhardt, p. 142).

De la filosofía griega a la fundamentación del pensamiento cristiano

La existencia de fuerzas invisibles que gobiernan el devenir de la naturaleza ha estado presente en la mente de la humanidad, probablemente, desde hace un tiempo incalculable. De la observación del movimiento de los astros, de las estaciones y de las diversas etapas de la vida se fueron derivando diversos artificios especulativos que trataron de encontrar una explicación racional de tales cambios. Se pueden hallar referencias a estas inquietudes, por ejemplo, en los presocráticos como Heráclito (540-476, a.C.), quien observa que “en el Cosmos hay movimiento, lucha, transformación de unas cosas en otras de un modo incesante, eterno” (Vega, 20). Este movimiento a veces es perceptible por los sentidos, pero incluso cuando no se percibe, “todas las cosas, absolutamente todas, están moviéndose” (Vega, 20). Este filósofo jónico nació y vivió en Éfeso que estaba ocupada y “tal vez la dominación de su ciudad por los persas contribuyó a [...] su creencia de que todo es pasajero y fugaz” (Vega, 19). De esta constatación del movimiento continuo dedujo que, “como todo está cambiando, no puede decirse que «es», pues está dejando de ser lo que es para llegar a ser otra cosa” (Vega, 20). Para Heráclito la sustancia más sutil y cambiante es el fuego, pero no es el *arjé*. El *arjé* sería la sustancia, (el agua, el aire, el fuego e incluso los números) de la que están hechas todas las cosas según otros pensadores anteriores a él. Para Heráclito el origen de todo sería “un «logos», un pensamiento, una ley” (Vega, 20), como ente rector, dirigente y gobernante de todas las transformaciones. En el pensamiento de Heráclito están también el concepto de *unidad* de ese *logos*. Para él “la multiplicidad y dispersión del ser está enraizada en la unidad” (Vega, 20).

Otro filósofo griego, Jenófanes (570-480, a.C.), originario de la ciudad de Colofón en la costa jónica de Anatolia, de la que huyó ante la ocupación persa, defendía también,

como Heráclito, que debía de existir un solo ser “que no es malo como los hombres y que, con su pensamiento, gobierna todas las cosas” (Vega, 21).

Parménides, originario de la ciudad de Elea en el mar Tirreno y cuya vida transcurrió entre “fines del siglo VI y primera mitad del V a. de J.” (Vega, 21), “desarrolla y completa [...] la idea de Jenófanes de que lo primero y mejor que hay es la unidad” (Vega, 21). Parménides hace una distinción entre el conocimiento que podemos percibir por los sentidos y del que “nos da la razón” (Vega, 21). Por los sentidos percibimos las apariencias de los objetos, pero la esencia, el *ser*, la captamos por la razón. Defiende que la realidad es unidad e inmovilidad, lo que contraría la opinión de Heráclito, para quien como hemos visto, todo está en movimiento. El *arjé*, pues, sería una sustancia *física* según los pensadores jónicos; para los pitagóricos una solución *matemática*, para Parménides es *metafísica* (Vega, 22). La deducción de Parménides es luego alabada por Platón, “porque hizo patente la diferencia entre el mundo sensible que captan los sentidos y el mundo inteligible captable por el pensamiento” (Vega, 22), de modo que se establece una distinción entre el ser y sus cualidades. Este razonamiento “constituye el objeto de la Metafísica general u Ontología” (Vega, 22). Aristóteles precisará más adelante “que todas las cosas son, tienen ser, pero su modo de ser es diferente. Y que no hay un solo ser, sino muchos seres” (Vega, 22). En la búsqueda de “las raíces o elementos de que están hechas las cosas”, surgen nuevas propuestas, como la de Empédocles (490-430), originario de Agrigento (Sicilia), quién añade a los elementos ya conocidos, como aire, fuego y agua el de *tierra*, y afirma que “la fuerza que unía a los elementos es el Amor. Pero el odio los separó” (Vega, 24-25).

Anaxágoras (500-428, a.C.), nacido en Clazomene en la costa egea de Anatolia, pero que se trasladó luego a Atenas, afirma que el número de elementos es indefinido, “son partículas muy pequeñas llamadas «homeomerías»” (Vega, 25). Estas partículas unidas luego entre sí constituirían las sustancias señaladas por pensadores anteriores, como el agua, el aire, los metales, la madera o la tierra. Añade que para que estas partículas se ordenaran adecuadamente para formar los elementos es necesario que exista “una fuerza inteligente”, “ordenadora de la naturaleza, que va deshaciendo mezclas y convirtiendo el caos en cosmos” (Vega, 25).

Demócrito (460-370, a.C.), natural de Abdera, en la costa de Tracia, introdujo el concepto de «lleno» y de «vacío», donde “lo lleno son átomos, partículas muy pequeñas” (Vega, 26), el resto, donde se mueven los átomos sería el vacío. Para este filósofo, “incluso el alma está formada de átomos materiales, aunque muy sutiles” (Vega, 26). En

contra de la opinión de Anaxágoras, los movimientos de estas partículas “no están dirigidos por ninguna fuerza inteligente” (Vega, 26).

Un segundo período de la evolución de la filosofía griega lo constituye el de los sofistas como Protágoras de Abdera, (480-410, a.C.), para quien “todo es subjetivo o relativo. *El hombre es la medida de todas las cosas*” (Vega, 30). La actividad de los sofistas fue reprobada por Sócrates, Platón y Aristóteles. “Su crítica demoledora de las ideas tradicionales acerca de la verdad, el bien, la justicia, las leyes, etc., excitó la reflexión y la actividad de Sócrates” (Vega, 31).

Sócrates, (470-399, a.C.), Atenas. Se conoce su actividad y pensamiento a través de sus discípulos, como Jenofonte, (431-354, a.C.), Atenas; Platón, (427-347, a.C., Atenas; Aristóteles, (384-322, a.C., Estagira, ciudad del norte de Grecia. El método socrático de búsqueda de la verdad se componía de tres fases: la ironía, por medio de la que llevaba a sus interlocutores a entrar en contradicciones; la inducción, por la que examinando casos concretos y partiendo de lo particular se intentaba llegar a conclusiones generales, y, finalmente la mayéutica o el descubrimiento de la verdad. Para Sócrates “existe la verdad y el bien”; “la verdad no es una opinión particular y el bien no es lo que agrada a cada uno”; “la verdad y el bien son normas constantes y universales a las que todo individuo debe someterse” (Vega, 34). Sócrates propone, también, “ideas morales muy elevadas” (Vega, 38), tal como la de que “«es mejor sufrir la injusticia, que cometerla»” o bien que “«es mejor ser castigado que permanecer impune»” (Vega, 38). Su vida y ejemplo influyeron poderosamente en sus discípulos, siendo Platón el más destacado. Platón fue luego maestro de Aristóteles. “Platón y Aristóteles son los grandes socráticos»” (Vega, 40). Otros discípulos socráticos “se fijan en un solo aspecto externo de Sócrates, no en su afán incansable de saber” (Vega, 40), unos se inclinan por “el arte de disputar y vencer al contrario” (Vega, 40), otros por la participación en los placeres sin llegar a la degradación, otros por el cultivo de la templanza y dominio personal.

Platón viajó por Egipto, Italia y Sicilia después de la muerte de Sócrates, su maestro. Estando en Siracusa dio sinceros consejos a su gobernante, Dionisio, que sintiéndose molesto por las opiniones de Platón lo maltrató hasta el punto llegar a venderlo como esclavo. Una vez rescatado por un amigo volvió a Atenas donde fundó una escuela de filosofía, la Academia, en la que pasó los restantes cuarenta años de su vida. Escribió numerosas obras en forma de diálogos. Para Platón:

“lo fundamental es la Idea. Hay un mundo de cosas que vemos con nuestros sentidos y un mundo de Ideas que contemplamos con nuestra inteligencia. Pero las cosas reciben su ser de

las ideas. Son imitaciones de las ideas. Este mundo real y sensible es sombra, imitación o participación del mundo ideal inteligible” ...” la idea da el ser a la cosa, es su fundamento” ... “Platón es idealista metafísico. Según él el mundo ideal existe. Y lo que llamamos real es simplemente participación, sombra o imitación” (Vega, 44).

PLATÓN Y EL MITO DE LA CAVERNA

En la alegoría *del mito la caverna*, Platón trata de explicar que el alma de las personas “está encerrada en la cárcel del cuerpo, atada, sin poder salir. Vemos únicamente cosas materiales que impresionan nuestros sentidos. Estas cosas materiales son las sombras de las ideas” (Vega, 48). El mundo del interior es el mundo sensible, el del exterior es “el mundo inteligible, las Ideas” (Vega, 48). Quien consiga salir del mundo sensible “verá la Justicia, la Belleza. Y, por último, podrá ver la Idea del Bien, que es la superior, la que da luz a todas, el sol del mundo inteligible” (Vega, 48). Platón asocia con tres partes físicas de la persona, como son, la cabeza, el corazón y el vientre, otras tantas facultades: la razón, la voluntad y el instinto. Cuando se da la armonía de estas tres facultades en una persona, entiende que entonces “este hombre es justo” (Vega, 50). La filosofía de Platón influirá luego en el desarrollo del cristianismo, de modo que las virtudes que propugna el ateniense, como la prudencia propia de la razón; la fortaleza como virtud de la voluntad; y la templanza como capacidad de regular el instinto y la justicia como equilibrio de todo, son acogidas por el cristianismo (virtudes cardinales), que las completa con las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. “El sistema filosófico de Platón es idealista, en sentido moral y en sentido metafísico. Según Platón, lo ideal no sólo *vale* más, sino que *es* más que lo real” (Vega, 52). El idealismo ha tenido mucha aceptación a lo largo de la historia. En el siglo II d.C., aparece un resurgimiento de este sistema de pensamiento, el neoplatonismo, siendo su representante más significativo el filósofo Plotino (204-270), originario, probablemente, de la ciudad egipcia de Licópolis. Plotino estudió en Alejandría y luego fundó en Roma una escuela filosófica, que fue muy célebre y a la que asistió, mucho tiempo después de Plotino, el propio emperador Juliano el Apóstata (331-363). “El neoplatonismo es una renovación del platonismo. Revive la filosofía de Platón mezclada con ideas y sentimientos orientales” (Vega, 73). Es una exageración del idealismo y espiritualismo de Platón hasta llegar a un “panteísmo místico”, de modo que “el alma humana, desprendiéndose de lo material y del cuerpo tiende a ascender hasta lo Uno” (Vega, 73), lo que se consigue por el ejercicio de las virtudes “éticas, dianoéticas y el éxtasis” (Vega, 73). Por el ejercicio de

las virtudes cardinales “el alma consigue el dominio del cuerpo, de toda pasión y ambición. Así, el alma particular se une al «Logos» o Alma del mundo” (Vega, 73). Por la ciencia y la sabiduría “el alma se desinteresa de todo lo sensible y se entrega a la contemplación de la Verdad y Belleza. Así se une al Espíritu. Por el éxtasis se libera del cuerpo y se une a la Divinidad, a lo Uno” (Vega, 73). En este patrón de pensamiento es fácil ver las semejanzas con el cristianismo, “toda la filosofía cristiana desde la patrística (San Agustín, especialmente), hasta el siglo XII fue predominantemente platónica. Y esta tendencia continuó y subsiste en muchos pensadores cristianos” (Vega, 52).

LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES

Aristóteles (384-322, a.C.) nació en el norte de Grecia en la ciudad de Estagira. Su padre, médico del rey de Macedonia, le envió a estudiar a la academia de Platón en Atenas en la que fue discípulo y luego maestro. Tras la muerte de Platón se trasladó a la isla de Lesbos de donde le llamó Filipo de Macedonia para que se hiciera cargo de la educación de su hijo y sucesor, el futuro Alejandro Magno. Una vez terminada esta labor de educador volvió a la ciudad de Atenas en la que fundó su propia escuela, el Liceo. Por su manera de enseñar, conversando y paseando, se califica su método como el de los *peripatéticos* (paseantes). Tras la temprana muerte de Alejandro Magno, los griegos, que rechazaban la invasión del macedonio, consideraron que su mentor era también responsable de esta agresión, por lo que Aristóteles sufrió el destierro en la isla de Eubea donde falleció. “Aristóteles era un genio científico y filosófico. Su inteligencia extraordinaria abarcó todas las disciplinas” (Vega, 54). Su pensamiento difiere del de Platón de quien se consideraba amigo, pero más amigo de la verdad, según sus propias palabras. Para Platón, las ideas “existen por encima de las cosas; el mundo ideal es más verdadero que el mundo material” (Vega, 54). Aristóteles, en cambio, opinaba que sólo

“existe lo concreto y singular, lo sensible, pero no las ideas”; “la doctrina de las ideas duplica innecesariamente la realidad”; “si algo de la idea está en la cosa, la idea ya no es pura; si la idea no está en la cosa, conocer las ideas no es conocer las cosas”; “hablar de ese mundo ideal y decir que existe es muy hermoso, pero «suena a hueco», no tiene fundamento”; “la doctrina de las ideas no resuelve el problema ontológico de cuál es la realidad, ni el problema epistemológico de cuál es el conocimiento verdadero” (Vega, 54-55).

Aristóteles acepta el mundo de las ideas, pero introduce una distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, mundo que no está separado ni por encima del

sensible sino insertado en él. La realidad se compone de cosas singulares e individuales, pero hay, “además esencias. Los sentidos perciben lo singular. El entendimiento capta lo esencial” (Vega, 55). La esencia está inserta en las cosas singulares, pero para captarla “la inteligencia ha de apoyarse en los datos sensibles” (Vega, 56). La compilación y publicación de las obras de Aristóteles fue realizada por Andrónico de Rodas (siglo I, a.C.), quien colocó las de carácter filosófico “detrás de la Física. Por eso se le dio el nombre de Meta – física (*meta* = después o detrás). Para Aristóteles esta materia es la «filosofía primera» o el “estudio del ente en cuanto ente (ser en general, ser común), y de las causas supremas del ente. También se ocupa de lo inmaterial o suprasensible. Y de los principios básicos del conocimiento” (Vega, 59). El primer problema metafísico es “qué es lo que existe, qué es lo que hay en la realidad” (Vega, 59). Según Platón existen las cosas materiales y por encima de ellas las Ideas. Para Aristóteles, en cambio, no hay separación entre las cosas y las ideas. “Existen las cosas individuales y también existe lo universal (las esencias, las formas) inserto en los individuos. Las cosas individuales son perceptibles por los sentidos; lo universal es captable (abstraído), mediante el entendimiento” (Vega, 59). Lo individual y concreto lo llama la sustancia «primera», lo universal sería la sustancia «segunda». En la disección metafísica introduce Aristóteles diversas distinciones, tales como la de *materia* y *forma*; añade que, todo lo que hay en el universo *es*, “pero no todo lo que hay «es» de igual modo” (Vega, 60); el ser puede *ser* por sí mismo o por sus *accidentes*; hay *categorías* de ser; puede ser *verdadero* o *falso*; ser *en potencia* y ser *en acto*. Llama la atención, también, en torno a las *modificaciones* o determinaciones sucesivas de una “primera determinación (esencial) de un ser” (Vega, 60). El cambio o modificación de las cosas se produce por una *causa*. Las causas, a su vez, son distinguibles entre la *causa eficiente*, donde el cambio se produce *por algo*, y la *causa final*, en la que el cambio es *para algo*. La energía necesaria para ese cambio hace necesario una fuerza que lo impulse, “este primer motor que todo lo mueve es Dios” (Vega, 62), afirmación que, como veremos, es un intento de conciliación entre el platonismo y el aristotelismo.

LA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

“La *Metafísica*¹⁵ de Aristóteles es quizás el libro más estudiado, más discutido y que seguramente ha ejercido una influencia muy grande en toda la historia de la filosofía

¹⁵ “La *Metafísica* de Aristóteles, no es un libro, o mejor, no ha nacido, no ha sido creada por su autor como un libro. Aristóteles no tenía este libro, no tenía en sus manos la *Metafísica*, y ni siquiera conocía la palabra

occidental” (Berti, 43), fue publicada al parecer por primera vez, en Roma, por Andrónico de Rodas, en tiempos de Cicerón. A pesar de que el término original de metafísica sólo hiciera referencia a la posición del texto en el conjunto de la obra aristotélica, también se le ha considerado como un concepto filosófico en el sentido de que trata de lo que trasciende de la física, lo que va más allá de la percepción sensorial. No obstante, el sentido que le diera Aristóteles a los conceptos recogidos en lo que él denominaba “ciencia primera” ha dado lugar a interpretaciones diversas. En particular buscamos centrarnos en el proceso de pensamiento que, con el tiempo, dio lugar a la definición del monoteísmo, la unicidad de Dios y la búsqueda de una comprensión de la existencia de Dios Padre y de su hijo Jesucristo; al origen del conflicto arriano y a la redacción del Credo cristiano del Concilio de Nicea. Al principio del libro *Iota*, Aristóteles comienza con la pregunta de: “¿cual es la esencia del uno?, en otras palabras, ¿qué quiere decir, ser uno? Y responde que la esencia, la noción de uno, es la indivisibilidad; una cosa es una cuando es, en algún sentido, indivisible” (Berti, 120). El debate en torno a la noción de uno, en realidad, ya se había planteado por los sucesores de Platón. Espeusipo (408 – 339, a.C.), sobrino y sucesor de Platón y Jenócrates (396-314, a.C.), ambos escolarcas en la Academia, decían que “el uno y lo múltiple son los principios de las Ideas o de los números, y, a través de las Ideas y de los números son principios de todas las cosas” (Berti, 118). Las ideas o los números, porque, ya el primer sucesor de Platón, Espeusipo, “abandona la doctrina de las Ideas y sustituye las Ideas por los números” (Berti, 118). Según él “la verdadera realidad, la *ousia*, el ser en el sentido fuerte, está constituido por los números matemáticos, y, además, de los números dependen las cosas sensibles” (Berti, 118). Para Jenócrates, sucesor de Espeusipo “la verdadera realidad es una especie de síntesis entre los números matemáticos, afirmados por Espeusipo, y las Ideas, sostenidas por Platón” (Berti, 118), los llama “las ideas-números” (Berti, 118). Enlazando con esta cuestión es como se entiende el interrogante de Aristóteles en torno a la esencia de la unidad y la multiplicidad. Aunque ya él mismo se había manifestado en torno a la definición del ente en cuanto unidad: “el uno y lo múltiple – o ciertas versiones de éstos, como lo idéntico y lo diverso- son propiedades esenciales del ente en cuanto ente” (Berti, 119). Este debate no se limitó al tiempo glorioso de los grandes maestros de la filosofía griega, ni se dio por cerrado nunca, sino que se incrementó con el paso de los siglos de modo que si “volvemos la mirada a los desarrollos extremos de la filosofía griega, en los

“metafísica” (Berti, 44). El nombre tendría su origen en los compiladores de las obras aristotélicas que pusieron estos textos como *ta meta ta phusica* “las cosas que vienen después de la física” (Berti, 45).

últimos siglos de su esplendor, es decir, el tercero, el cuarto y el quinto siglo después de Cristo, vemos que -en el neoplatonismo- el Uno ha devenido el principio de toda la realidad, el absoluto”(Berti, 119). Sin embargo, ya Aristóteles había señalado que, a la noción del uno, a la idea de unidad y ente no se le puede atribuir una asimilación a sustancia “no son sustancia, son predicado de otra cosa; no subsisten, entonces, por sí” (Berti, 122).

“Entonces, no existe, y no puede existir, según Aristóteles, un ente, una sustancia, una ousia que sea el ser por sí o el uno por sí, es decir, no existe ninguna sustancia que tenga como esencia el ser o que tenga como esencia el uno. Esta es, como pueden ustedes comprender, una doctrina importante, que por lo general no es adecuadamente enfatizada en la tradición aristotélica, porque toda la tradición del aristotelismo, ya desde la antigüedad y luego en el medioevo -tanto en el medioevo cristiano como en el musulmán-, y, en fin, también en la filosofía moderna, toda la tradición del aristotelismo ha sido siempre caracterizada por la tendencia a conciliar aristotelismo y platonismo” (Berti, 122).

FILÓN DE ALEJANDRÍA. FILOSOFÍA GRIEGA, JUDAISMO Y CRISTIANISMO

El encuentro de la tradición filosófica griega con otras culturas, como la del judaísmo en la ciudad egipcia de Alejandría, originó nuevas corrientes de pensamiento que son ingredientes esenciales de “esa atmósfera espiritual de una época que llega a ser asimilada por nosotros como el aire que respiramos“ según la bella descripción del historiador Jacob Burckhardt que ya hemos citado en otro lugar. Uno de los filósofos fundamentales para tratar de esclarecer las líneas de pensamiento que, como hemos señalado, llegan hasta la actualidad a través del cristianismo, es Filón de Alejandría.

Filón de Alejandría (c. 15 a.C. – c. 45 d.C.), filósofo judío helenístico, nació, vivió y murió en la ciudad de Alejandría. De familia judía rica y muy helenizada, con el griego como lengua materna y educado al modo griego, pero, también, practicante de los ritos judíos y de la asistencia a la sinagoga. “Dedicó prácticamente toda su vida a comentar y explicar los cinco primeros libros de la Biblia para hacerlos más comprensibles a sus conciudadanos judíos y accesibles a los paganos de su entorno” (Piñero, 111). De su profundo conocimiento tanto de la historia, la lengua y la filosofía griegas, en particular de la escuela de Platón, como del judaísmo, creyó “que era posible una hermanación de ambos pensamientos, el judío y el griego” (Piñero, 111). Filón estaba convencido de que el Pentateuco “fue escrito por el profeta Moisés y es, a través de su mediación, palabra de Dios” (Piñero, 111). El método de interpretación seguido es el de la alegoría, en lo que

“seguía los pasos de ciertos filósofos paganos como los estoicos que habían interpretado alegóricamente los versos de los dos libros básicos de la educación griega, la *Iliada* y la *Odisea* de Homero” (Piñero, 112). Obras en las que también habían encontrado “gracias a este método una especie de revelación escondida de todas las verdades divinas y humanas” (Piñero, 111). Este modo de interpretar las escrituras distingue dos sentidos en el texto, “uno patente y visible: el sentido literal y obvio de cada texto; otro no patente e invisible, el sentido espiritual o profundo que se debe descubrir en cada caso” (Piñero, 112). La filosofía estoica se complementa con la ley de Moisés y da lugar a la ética cristiana, fundada en Dios como “fundamento de toda norma intelectual y moral” (Piñero, 113), y al que consideran justificación superior a las leyes de la naturaleza y de la razón. Filón defiende también “una antropología dualista, es decir, el hombre está compuesto de alma y cuerpo, que implica la inmortalidad de la primera, y exhorta al desprendimiento necesario de todo lo material para alcanzar lo espiritual y divino” (Piñero, 114).

“es el primer gran filósofo antiguo que pone en conexión la filosofía griega con la Biblia. Filón era hebreo, creía, entonces, en la Biblia, e interpreta aquel famoso pasaje del *Éxodo* en el que el Señor dice a Moisés: «Yo soy el que soy» (Ex, 3,14), que los Setenta han traducido, en griego, *Ego eimi ho ón*, «Yo soy el que es», Filón lo interpreta desde el punto de vista platónico, porque Filón era platónico; la filosofía griega con la que él consideraba tener que reconciliar la Biblia era sobretudo el platonismo. Filón lo interpreta en este sentido: Dios es el ser por esencia, *auto on*, el ente mismo; en latín los escolásticos dirán *esse ipsum*, el *Esse ipsum subsistens*. Este concepto lo encontramos ya en la patristica cristiana, está en San Agustín y luego está, sobretudo, en Tomás de Aquino, pero está también en los filósofos árabes, Alfarabi, Avicena, porque todos retoman esta conciliación entre Platón y Aristóteles” (Berti, 123).

Esta doctrina es “una interpretación de la Biblia, pero no es la única interpretación posible” (Berti, 123). Es, más bien, una deducción adecuada al concepto creacionista de las religiones monoteístas “que hacen derivar toda la realidad de un acto de creación” (Berti, 123), siendo el acto de creación la manera de dar el ser, y siendo Dios la causa de ese ser, se entiende que es por tanto “el ser por esencia” (Berti, 123). Sin embargo, “no puede ser la posición de Aristóteles, para quien no hay un concepto de creación y no hay un principio supremo que es causa del ser, que da el ser. No existe el *ipsum esse*” (Berti, 123). “Ateniéndonos a la *Metafísica*, ha de tenerse en cuenta que la posición de Aristóteles, tal como es claramente anunciada en la *Metafísica*, excluye la posibilidad tanto de un ser por sí como de un uno por sí” (Berti, 124), por lo que su posición es totalmente contraria a la interpretación posterior que se le ha dado. Así, desde el punto de vista histórico “se debe reconocer que, a pesar de las apariencias, ha tenido mucha más

fortuna en la historia de la filosofía, tardo-antigua, medieval y moderna, la metafísica de tipo platónico, no la metafísica de tipo aristotélico” (Berti, 124). En Platón está presente un Demiurgo, - “no hay duda de que el Demiurgo es un dios- “que

“de algún modo opera para hacer ciertamente que el mundo sensible asuma el aspecto que tiene. Él, entonces, es un dios activo, es un dios que interviene en el mundo, y esto pareció a los cristianos, y aún antes a los hebreos, es decir, a Filón -aunque Filón era un hebreo de la diáspora, un hebreo helenizado, probablemente no bien visto por los hebreos más ortodoxos-, una forma de creacionismo” (Berti, 126).

La filosofía de Platón, por tanto, y una interpretación forzada del aristotelismo sirvieron de apoyo a la justificación filosófica de la idea creacionista de la Biblia. Pero, además, “no hay que olvidar que la Biblia no habla de creación en el sentido pleno y riguroso, que luego se afirma a partir del tercero y cuarto siglo en los grandes Concilios” (Berti, 126), sino que lo que afirma el texto bíblico parece “que consiste en ordenar de algún modo algo que ya existe” (Berti, 126). Es en torno al tercer y segundo siglo a.C. cuando aparecen en el texto bíblico las primeras referencias a la creación a partir de la nada¹⁶, “pero el concepto puro de una creación a partir de la nada, *ex nihilo sui et subiecti*, se afirma después de algunos siglos en el ámbito mismo del cristianismo” (Berti, 126). De este modo, aunque hubo cierta convergencia entre el *Timeo* de Platón y el relato bíblico, es luego en el desarrollo del pensamiento cristiano donde “el concepto de creación se purificó cada vez más, hasta ser concebido como creación a partir de la nada, es decir, causalidad total del ser, pero no siempre ha sido así” (Berti, 126).

La Biblia era desconocida para los griegos hasta el siglo segundo a.C., cuando los hebreos de la diáspora la tradujeron al griego en Alejandría. Con la convergencia de ambas formas de pensamiento, los filósofos hebreos y cristianos consideraron que los griegos se habían apoderado de las ideas de la Biblia, de donde nació “la famosa leyenda del hurto de los filósofos” (Berti, 128). Sólo es una leyenda, pero señala que los filósofos hebreos, como Aristóbulo (s. II, a.C.) y Filón o los cristianos como “Justino y aún otros, dicen que los filósofos griegos se han apropiado de la concepción de Dios que estaba en la Biblia” (Berti, 128). No siendo esto cierto sí es un indicio de que ellos aprecian notables semejanzas entre el dios de los filósofos y el Dios bíblico.

La confusión entre la concepción del “ente trascendente, inmaterial, el motor inmóvil, Dios” (Berti, 130) y “la noción aristotélica del ente en cuanto ente” (Berti, 130), del que según dice el propio Aristóteles en el libro *Gamma* “«nosotros debemos buscar

¹⁶ Cfr. Libro de los *Macabeos*, 2 *Mac*, 7, 28. (Berti, 126).

los principios y las causas primeras del ente en cuanto ente» (1003 a 31 – 32)” (Berti, 130), es decir que aún de este ente debemos “buscar las causas primeras” (Berti, 130), por lo que ya no sería en sí la causa primera. La confusión, repetimos, puede estar en el libro *Kappa*, atribuido a Aristóteles pero que “la mayoría de los estudiosos de Aristóteles, [consideran] que “no es un libro de Aristóteles, es un libro no auténtico” (Berti, 131). En esta cita tomada del profesor Berti, este continúa exponiendo, en el mismo sentido, que, “Yo creo que la composición de *Kappa* ha acontecido no mucho tiempo después de la muerte de Aristóteles, cuando se ha ya comenzado a manipular su pensamiento para hacer decir a Aristóteles cosas que él no había dicho, pero que otros habrían querido que él dijese” (Berti, 131).

En el libro *Lambda*, menciona Aristóteles que “«las sustancias son tres» (1069 a 30)” (Berti, 135), pero se refiere a

“los tipos de sustancia, que son, en primer lugar, las sustancias móviles y corruptibles, es decir, los cuerpos terrestres, plantas y animales; luego, las sustancias móviles y eternas, es decir, no corruptibles, y éstas son los cuerpos celestes: el sol, la luna, las estrellas, los astros, que son móviles, porque los griegos, como todos hasta el siglo XIX, creían que la tierra estaba quieta y que los astros giraban todos en torno a la tierra. Los astros son móviles, pero eternos, es decir, no corruptibles; nadie ha visto nunca extinguirse el sol o la luna o las estrellas. Finalmente, dice el primer capítulo de *Lambda*, hay un tercer género de sustancia: las sustancias eternas e inmóviles, pero de éste se debe demostrar la existencia” (Berti, 135).

Ese tercer género de sustancias *eternas e inmóviles*, lo incluye Aristóteles “teniendo en cuenta opiniones de los filósofos de su tiempo” (Berti, 135), que “según algunos, son las Ideas, según otros, son los números, y, según todavía otros, son las Ideas-números” (Berti, 135), que como hemos visto son las posturas dentro de la Academia y cuyos defensores fueron precisamente Platón, luego Espeusipo y finalmente Jenócrates, para cada una de las propuestas. En base a esta exposición el libro *Lambda* ha sido “llamado nada menos que con el nombre de la «teología» de Aristóteles, como si el libro *Lambda* tuviese por objeto sólo el tercer género, y este tercer género fuese Dios, y, entonces, el libro *Lambda* fuese la exposición de la teología de Aristóteles” (Berti, 135-136). Quien primero “lo interpreta de este modo es Alejandro de Afrodisia¹⁷” (Berti, 136), originario de Caria y director del Liceo de Atenas a finales del siglo segundo de la era cristiana. El escoliasta y exégeta Temistio (ca.317 - ca.388), nacido en Paflagonia y

¹⁷ Fines del siglo II y comienzos del III.

funcionario del Imperio Romano en Constantinopla “continúa en esta misma línea” (Berti, 136), así como pensadores islámicos como “Alfarabi, Avicena, Averroes y de este modo interpretarán el libro *Lambda* también los pensadores cristianos” (Berti, 136). Los islámicos, defensores del monoteísmo a ultranza, trataron de fundamentar en Aristóteles su concepción de la «unicidad de Dios», por lo que consideran a los cristianos como politeístas al admitir la Trinidad. “Pero, como en el libro *Lambda* las cosas no son precisamente así, no existe propiamente la unicidad del motor inmóvil, puesto que hay un primer motor inmóvil, como veremos, pero hay, además, también otros cincuenta y cuatro motores inmóviles”¹⁸ (Berti, 136). Escritos posteriores tratan de afianzar el monoteísmo en la filosofía de Aristóteles, para lo que se llega a publicar “un libro falso bajo el nombre de *Teología de Aristóteles*” (Berti, 136), que luego es traducido del árabe al latín y fue considerado en la escolástica cristiana como de Aristóteles. Lo mismo que otro libro falso: el *Liber de causis*, “hecho juntando extractos de Proclo” (Berti, 136). Sobre el *Liber de Causis* ocurre que “sólo en los últimos años de su vida Santo Tomás se da cuenta de que el *De causis* no es de Aristóteles, sino que es de Proclo”¹⁹ (Berti, 137). Por tanto, desde Alejandro de Afrodisia, se da por sentado que *Lambda* es la teología de Aristóteles.

Entre la vida de Aristóteles y la de Alejandro de Afrodisia transcurre un intervalo de tiempo de al menos cinco siglos y, “mientras tanto ha cambiado el mundo, a saber, ha estallado, por así decir, el cristianismo, ha llegado también a Roma, y ha llevado a todo el mundo una necesidad de religión, una necesidad de Dios, que era desconocida en tiempos de Aristóteles” (Berti, 137). El pensamiento filosófico se ve orientado a la búsqueda de respuestas que tengan “en su centro la noción de Dios” (Berti, 137). “He aquí la teología, teología no en el sentido de la teología dogmática; se entiende: teología natural, teología filosófica; pero la filosofía deviene teología y, así, usan a Platón y a Aristóteles como autores de teología” (Berti, 137). Los filósofos paganos advierten el giro social y tratan de dar una respuesta a la presencia del pensamiento orientado a una explicación de la existencia de Dios, en particular los neoplatónicos que

“cuando el cristianismo ya se ha afirmado -con el neoplatonismo estamos en los umbrales del giro representado por Constantino, cuando Constantino convierte el imperio Romano al

¹⁸ Serían cincuenta y cinco motores. El primer motor inmóvil y otros cincuenta y cuatro: “Aquí entramos en la pura astronomía antigua” (Berti, 157), en la que se intentaba explicar el movimiento de las estrellas y de los planetas, según el matemático Eudoxo de Cnido (408-355, a.C.) y Calipo de Cícico (370-300, a.C.).

¹⁹ Proclo: Constantinopla, 412 – Atenas, 485.

cristianismo- perciben este peligro e, intentando construir un sistema filosófico lo suficientemente potente como para resistir la ofensiva del cristianismo, consideran que pueden hacerlo juntando a los dos más grandes filósofos de la tradición de la Grecia pagana, esto es, a Platón y a Aristóteles. Y he aquí que Platón y Aristóteles son usados para confeccionar un sistema filosófico centrado sobre la idea de Dios, para ser contrapuesto al cristianismo” (Berti, 137).

Entre estos filósofos está Porfirio (Tiro. Líbano, c.232-Roma 304), discípulo de Plotino, que escribe un tratado en quince libros titulado *Contra los cristianos*. El problema de la demostración de la existencia de Dios no existía para la filosofía clásica, “Aristóteles no tenía el problema que tienen muchos filósofos después, el llamado problema de demostrar la existencia de Dios”, “no consideraban que este era un problema de la filosofía” (Berti, 143). Lo que sí contempló Aristóteles era la necesidad de una explicación del «movimiento», “el movimiento, según Aristóteles es eterno” (Berti, 143), asunto del que sólo hace una breve mención en el texto de la *Metafísica*, ya que lo daba por demostrado en su tratado de física. Aristóteles partía de la observación de los astros en el cielo, que son uno de los tres géneros en se concebía la «sustancia»: “la sustancia sensible móvil, los cuerpos terrestres; la sustancia sensible eterna, que son los cuerpos celestes; y, la sustancia inmóvil, que para Aristóteles no constituye un problema, en el sentido de que tenga que ser demostrada” (Berti, 142-143). Esta última sustancia existe, o bien es concebible, que exista. El movimiento “no puede generarse y no puede corromperse” (Berti, 144), puesto que de admitir un punto de generación o de cese del movimiento supondría aceptar la existencia de un antes y/o un después de ese momento de inicio o de cese del movimiento; de manera análoga contempla la existencia del tiempo que “es eterno” (Berti, 144). Si se admitiese un momento antes del inicio del tiempo y/o un momento después del tiempo implícitamente habría que admitir la existencia de “otro” tiempo. Por tanto, “para Aristóteles, tanto el movimiento como el tiempo son eternos” (Berti, 144), han existido y existirán siempre. “Ahora bien, un movimiento en general, requiere, según Aristóteles, una causa motriz” (Berti, 144). Esa fuerza motriz, debe ser, según él, “en acto”²⁰ (Berti, 145). De esta manera, introduce Aristóteles una consideración fundamental en la concepción de lo que los platónicos aceptaban: “la existencia de sustancias inmóviles, precisamente las Ideas o las formas” (Berti, 145), pero que no son de ninguna utilidad “si en ellas no hay un principio capaz de *metaballein*, de cambiar, de

²⁰ “No dice tampoco ‘en acto’, dice que debe ser *energoun*. *Energoun* es el participio presente del verbo *energein*, que quiere decir obrar, actuar, por tanto, la causa en cuestión deber ser actuante” (Berti, 145).

transformar, en sentido activo, es decir de producir cambio, de producir transformación” (Berti, 145). Las causas del movimiento según Platón serían “las leyes, a saber, el alma del mundo” (Berti, 146). Aristóteles no está conforme con este planteamiento ya que según él “las Ideas son inmóviles, pero no son activas, no actúan; el alma del mundo es seguramente activa, pero no es inmóvil, porque como dice Platón es semoviente, se mueve a sí misma” (Berti, 146). Esto tampoco convence a Aristóteles, ya que, si el alma tiene la capacidad de mover, quiere decir que también la tiene para no mover, por lo que admitir esta posibilidad significa admitir “que el cielo, en algún momento, no sea movido” (Berti, 147). Algo que considera absurdo puesto que el cielo no solo se mueve, sino que se mueve “de modo continuo, es decir, sin interrupciones, sin intervalos, sin pausa” (Berti, 147). Admitir esta concepción aristotélica les venía bien a las religiones monoteístas, hebrea, cristiana y musulmana, pero también les crea problemas, dado que, si se admite la eternidad de ese movimiento, se entra en contradicción con la idea de creación, lo que supone un punto de inicio, un momento antes del tiempo y un comienzo del tiempo, que ya no sería eterno²¹.

Con respecto a la existencia de uno o varios motores que son causa del movimiento de los astros en el cielo, la postura aristotélica es en sentido físico y mecánico. Pero también admite que “tenían razón los antiguos cuando decían que las sustancias primeras son dioses, porque estos, es decir los motores inmóviles, son los dioses” (Berti, 159). Por lo que “recupera, desde un punto de vista filosófico, también el contenido de la religión, pero luego dice: muchas otras cosas, empero, han sido agregadas por motivos políticos a la religión, a saber, la idea de punición, del premio, etc., para hacer ciertamente que los hombres se comporten bien, de conformidad con las leyes de las diversas ciudades. Pero esto nos interesa poco” (Berti, 159).

En otro libro de la Metafísica, “el libro *Ny* Aristóteles critica directamente no ya los números o las Ideas, sino los principios de los cuales los académicos derivan las Ideas y los números, es decir el Uno y la Díada indefinida” (Berti, 162). Señala que “los platónicos han puesto estos dos principios porque, como siempre han hecho los filósofos, consideraban que los principios debían de estar entre los contrarios” (Berti, 162). Como señala el profesor Berti, “esta es una antigua visión del mundo, que existe también en

²¹ Este problema sería tratado por Tomás de Aquino (s. XIII), quien “genialmente, ha mostrado que, en realidad, no hay, desde el punto de vista racional, incompatibilidad entre creación y eternidad” (Berti, 148).

múltiples religiones” (Berti, 162), tal como el bien y el mal en la religión irania; Isis y Osiris en Egipto; y, también en la mitología griega. “En el fondo, los dos principios son el sol y la luna, la divinidad masculina y la divinidad femenina. La idea de que el mundo deriva de dos principios está ligada a la visión biomórfica” (Berti, 162-163). El Uno, el macho, representa el bien, la luz y la justicia; y su opuesto, lo múltiple, la hembra, las tinieblas, el mal y lo injusto. Para Aristóteles “no bastan los contrarios para explicar la realidad, se requiere también un sustrato, es decir, algo que pasa de un contrario a otro” (Berti, 163).

LOS ORÁCULOS SIBILINOS

El encuentro de la filosofía griega, el cristianismo y el pensamiento judío en Alejandría fue el origen de otros textos, que son un conglomerado de relatos de predominio judío, con interpolaciones cristianas, pero escritos en griego. Se hicieron, además, en hexámetros, propios de la poesía clásica griega; se presentan, asimismo como profecías de la Sibila, personaje de la mitología griega y romana con poderes de predicción del futuro. Dado el amplio arco cronológico que comprenden, hay etapas que pueden ser de mitad del siglo III, a.C., atribuidos a la comunidad judía de Alejandría, que pretende, de alguna manera, defender su identidad tratando de atraer adeptos a su causa. Por otra parte, los textos del siglo III, d.C., son claramente de origen cristiano, ya que recogen el bautismo de Jesús y otros elementos propios como la cruz. No son, sin embargo, un sincretismo de diversas creencias, sino más bien “una rama exótica del sistema de pensamiento religioso hebreo, en el cual las influencias griegas son secundarias y tienen el propósito de hacer más comprensibles las creencias israelitas a los paganos” (Bresciano, 13). Sobre los Oráculos Sibilinos se apoyan algunos escritores cristianos para sustentar algunas de sus afirmaciones, como Lactancio, Eusebio y más tarde incluso san Agustín. La idea general que transmiten es la de que el origen de los males que afectan a los seres humanos es a causa de una desobediencia primigenia a la divinidad, y que las desgracias que les son recurrentes, no son otra cosa que correctivos divinos para enderezarlos por el camino del bien.

ORÍGENES

Como hemos visto, el cristianismo se encontró en Alejandría con importantes centros de estudio sobre filología y filosofía, con presencia de planteamientos gnósticos,

platónicos, neoplatónicos, estoicos y otras corrientes. Entre esos centros de estudio estaban las escuelas de los filósofos Ammonio Saccas (175-242), y Plotino (205-270). Dada la exigencia científica del entorno, el cristianismo, en tanto que religión revelada tuvo que buscar acomodo entre el desarrollo de pensamiento racional. De este modo la predicación evangélica tomó la apariencia de «escuela», didaskalión o Escuela Catequística de Alejandría, fundada por el propio evangelista san Marcos, según la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y de *Viris Illustribus* de san Jerónimo. El primer director de esta escuela cristiana del que se tiene noticia fue un tal Panteno. Otro director famoso fue Clemente de Alejandría (fallecido en torno al año 215), y al que pudo haber sucedido Orígenes (c.184-c. 253), que ejerció de catequista en la misma ciudad. El padre de Orígenes, según Eusebio de Cesarea, fue Leónidas de Alejandría, profesor de literatura y cristiano. Leónidas fue ejecutado en una persecución de cristianos, por lo que Orígenes, el mayor de nueve hermanos se convirtió en el responsable del sostenimiento familiar ya que les fueron confiscados todos sus bienes.

Con motivo de las represalias del emperador de origen norteafricano, Caracalla²² (211-217) contra la ciudad de Alejandría, Orígenes huyó a la ciudad de Cesarea Marítima en Palestina. Allí fue invitado por el obispo para pronunciar algunas homilías, circunstancia que no fue del agrado del obispo Demetrio de Alejandría que estaba enemistado con Orígenes. Entre otros motivos de esta disensión estaba el hecho de que Orígenes había delegado su tarea de catequista y ofrecía enseñanzas filosóficas. Tras su vuelta a la ciudad de Alejandría comenzó a estudiar en profundidad la biblia hebrea, que le sirvió para escribir dos de las seis columnas de una de sus obras fundamentales: la *Hexapla*.

“Y tan cuidadosa era la investigación que Orígenes hacía de las palabras divinas, que incluso aprendió la lengua hebrea, adquirió en propiedad las Escrituras originales, conservadas entre los judíos con los propios caracteres hebreos, y siguió la pista de las ediciones de otros traductores de las Sagradas Escrituras, aparte de los Setenta. Además de las traducciones trilladas y alternantes de Aquila, de Símaco y de Teodoción, descubrió algunas otras que, tras seguir su rastro, sacó a la luz, yo no sé de qué escondrijos, donde antes se ocultaban desde antiguo. HE VI 16, 1” (Velasco-Delgado, 378).

²² Caracalla: apodo del emperador Marco Aurelio Severo Antonino (Lucio Septimio Basiano de nacimiento). Junto a su hermano menor Publio Septimio Geta sucedieron a su padre Septimio Severo (Leptis Magna, Libia, 146 – Evoracum, York, 211). Caracalla mandó asesinar a su hermano antes de cumplir un año de gobierno conjunto. El 8 de abril del año 217 Caracalla fue asesinado por Macrino, prefecto del pretorio.

En la *Hexapla*, obra de exégesis del Antiguo Testamento, trató de hacer un estudio comparativo en columnas de seis versiones del texto bíblico: en hebreo, en hebreo con caracteres griegos, y cuatro versiones en griego de otros traductores, incluida la Septuaginta. Luego escribió diversos comentarios sobre otros textos bíblicos, en particular sobre las *Cartas de san Pablo* y sobre el *Evangelio de san Juan*, sobre los *Salmos*, el *Génesis*, y el *Cantar de los Cantares*. Solicitó ser ordenado sacerdote, pero el obispo Demetrio se negó²³, por lo que en un nuevo viaje consiguió que el obispo de Cesarea le ordenara como tal, en contra de la opinión y autoridad de Demetrio, que poco tiempo después murió, por lo que las condenas contra Orígenes no fueron tan intensas, pero continuaron. Inició una estancia estable en Cesarea, donde fundó una escuela de filosofía, cosmología, historia natural y teología “de manera que, incluso entre los mismos griegos, se le proclamaba como gran filósofo. HE VI 18,3” (Velasco - Delgado, 381). Ante la fama de Orígenes recibió incluso la visita del filósofo Porfirio (232-304), que viajó hasta Cesarea para escucharle, pero luego le acusó de traición a la verdadera filosofía por someter sus conocimientos a la exégesis de los textos bíblicos. Desde Cesarea viajó hasta Antioquía, ciudad a la que fue convocado por Julia Avita Mamae, madre del emperador romano Alejandro Severo (222-235), para debatir sobre filosofía y doctrina cristiana. “La madre del emperador, llamada Mamae, mujer piadosísima como ninguna, al resonar por todas partes la fama de Orígenes hasta el punto de llegar a sus oídos, puso todo su empeño en ser considerada digna de contemplar a este hombre y experimentar su inteligencia de las cosas de Dios por todos admirada. HE VI 21,3” (Velasco – Delgado, 389).

A raíz de la persecución de Decio (249-251), Orígenes fue encarcelado y torturado en torno al año 250. El emperador achacó a los cristianos ser la causa de la llamada peste de Cipriano que afectó al imperio durante dos décadas (del 249 al 269). Decio murió en el 251 y luego fue liberado Orígenes, que falleció poco tiempo después a raíz de las heridas sufridas.

Las obras escritas por Orígenes se cuentan por varios miles de títulos, aunque el más importante es la *Hexapla*, que era la obra fundamental de la biblioteca que creó en Cesarea. Sobre esta obra se hicieron las cincuenta copias de la Biblia que mandó hacer Constantino ocho décadas más tarde para las iglesias de Constantinopla y bajo la

²³ La negativa de Demetrio para ordenar como sacerdote a Orígenes, estaba apoyada en que había dejado las enseñanzas catequéticas por los estudios filológicos y filosóficos, pero también, por la automutilación que, al parecer, se hizo por una interpretación rigorista y literal del pasaje evangélico de Mt, 19,12.

dirección de Eusebio de Cesarea. La posterior formación del canon bíblico se basa fundamentalmente en el trabajo de análisis y valoración de autenticidad de textos realizada por Orígenes, en particular el llamado Nuevo Testamento, y recogidos por Eusebio en su *Historia eclesiástica*. “Su *Comentario al Evangelio de Mateo*, compuesto hacia el año 244” (Piñero, 44), fue probablemente el comienzo de la consolidación de este corpus de escritos considerados sagrados, aunque “ya existía de hecho un *grupo* más o menos bien formado de *escritos sagrados cristianos*, aunque con algunas dudas” (Piñero, 44).

Algunos de sus escritos tratan de refutar tendencias defendidas por corrientes gnósticas, como el comentario al *Evangelio de Juan*, que era utilizado por el gnóstico Heracleón (c.140), para defender la existencia de dos dioses. Heracleón era seguidor de Valentín el Gnóstico (egipcio que falleció en Chipre, c. 160). La obra *Contra Celso* es el último texto de Orígenes, escrito en torno al año 248. Es una respuesta a la obra de Celso *Alethes logos (Sobre la palabra verdadera)*, dada a conocer en el 178, en la que trata de refutar el cristianismo. La respuesta dada a Celso supuso un halo de respetabilidad filosófica para el cristianismo, por lo que fue a partir de su publicación la obra más influyente de apologética cristiana. Orígenes defendía que las almas habían sido creadas antes que el mundo material. Una idea cercana a la enseñanza platónica de la metempsicosis o transmigración de las almas. El alma más perfecta fue la de Cristo, que finalmente se encarnó.

Eusebio de Cesarea

Eusebio de Cesarea nació “entre los años 260 y 264”, (Velasco – Delgado, 15), probablemente en la ciudad costera de Cesarea de Palestina, o “al menos pasó en ella de hecho casi toda su vida” (Velasco – Delgado, 16), y el que fuera nombrado obispo de esta ciudad es un argumento sólido para confirmar esta hipótesis. Mayor incertidumbre que sobre su lugar de nacimiento es el del origen de su familia, dado que “a pesar de vivir en Palestina, no es probable que fuera judía” (Velasco – Delgado, 16). Por el contrario, otros afirman “que posiblemente era de origen judío” (Momigliano, 96). Quienes afirman su ascendencia “de una familia de origen griego o muy helenizada” (Velasco – Delgado, 16), lo hacen porque “no se comprendería muy bien la actitud de Eusebio frente a los judíos cada vez que tiene que enjuiciarlos” (Velasco – Delgado, 16). Tampoco se sabe si su familia era cristiana o no. En todo caso debió de crecer en un ambiente cristiano e incluso “su mismo nombre sería un indicio” (Velasco – Delgado, 16) y posiblemente su

madre sí fuera cristiana. De todas maneras, su “gran apoyo, la dirección y ejemplo” (Velasco – Delgado, 17), fueron el de su admirado y afecto maestro y amigo Pánfilo.

PÁNFILO, EUSEBIO Y LA BIBLIOTECA DE ORÍGENES EN CESAREA

Pánfilo (+309), originario de Berito (Beirut), de clase alta y acomodada, se formó en Alejandría donde conoció la obra de Orígenes (184-253), filosófica, exegética y ascética, así como su metodología, probablemente a través del “ilustre presbítero alejandrino Pierio” (Velasco – Delgado, 17). De regreso a su tierra ejerció algunos cargos públicos y “fue ordenado presbítero” en Cesarea “donde fundó una escuela de investigación” (Velasco – Delgado, 17), todo ello en probable relación con el obispo Agapio, muerto en el 306 a causa de la persecución anticristiana. Pánfilo “puesto al frente de la biblioteca de Orígenes, parece que continuó el trabajo de éste” (Velasco – Delgado, 17), utilizando “los métodos filológicos aprendidos en Alejandría, sobre todo a base de copiar, colacionar y corregir los manuscritos” (Velasco – Delgado, 17), de las obras de Orígenes. En esta tarea se hace ayudar de su criado “y a la vez auténtico «hijo espiritual», Porfirio, notable calígrafo” (Velasco – Delgado, 17). Tiene por colaboradores, también, a los medio hermanos Afiano y Edesio. A ellos “un día, no sabemos cuando, se les juntó Eusebio” (Velasco – Delgado, 18).

Eusebio conoció a Constantino, probablemente en el año 296, “cuando atravesaba la nación de Palestina en compañía del más antiguo de los emperadores” (Velasco – Delgado, 18). Es posible que fuera Agapio quien lo ordenase sacerdote. Pánfilo, Porfirio, Afiano, Edesio y Eusebio trabajaron en colaboración y “juntos formaron algo más que un equipo eficaz de trabajo. A todos les unía la misma pasión por el estudio, el mismo amor a las Sagradas Escrituras, pero sobre todo el mismo ideal de vida cristiana en la línea trazada por Orígenes: como él y sus discípulos, según parece, llevaban vida común y formaban como una familia en la misma casa” (Velasco – Delgado, 19).

En su obra sobre los *Mártires de Palestina*, dice en referencia a Afiano “«A los que convivíamos con él en la casa»” (Velasco – Delgado, 19) cuando este fue llevado al martirio, lo que de ser cierto indicaría la convivencia común ya referida. Dirigidos y apoyados por Pánfilo, restauraron y ampliaron la biblioteca de Orígenes, y fijaron el texto bíblico para su copia exacta y el envío a diversas iglesias. El mismo Eusebio en su *Vida de Constantino* indica que este le encargó la elaboración de cincuenta ejemplares de la Biblia “para las iglesias de Constantinopla” (Velasco – Delgado, 19). Eran objeto de su análisis tanto los textos ortodoxos como los considerados heréticos, de judíos, cristianos

y paganos, “así como los documentos de todo orden que podían servir a sus preocupaciones exegéticas, apologéticas o históricas” (Velasco – Delgado, 19), cuyo dominio trató de cultivar Eusebio. Para ello fue fundamental el poder disponer de esta biblioteca y de otras, cuya consulta sería lo que justificaría “sus raras salidas fuera de Cesarea antes de la persecución” (Velasco – Delgado, 20). Entre los lugares que probablemente visitó están, Antioquía y Cesarea de Filipo “donde vio el grupo escultórico de la hemorroísa” (Velasco – Delgado, 20), escultura en bronce que Eusebio describe en su *Historia eclesiástica*.

Una biografía de Eusebio fue escrita por su discípulo y sucesor Acacio (350-366), “pero debió de perderse muy pronto” (Velasco – Delgado, 13). Hay noticias de él en san Jerónimo (340-420), Alejandro de Alejandría (250-326), san Atanasio (296-373), Eusebio de Emesa (300-360), Eusebio de Nicomedia (+341), “en las actas de los concilios” (Velasco – Delgado, 13) y en muchos otros autores de la historiografía eclesiástica, además de lo que se puede deducir de sus obras, a las que tenía por costumbre “prologar y dedicar” (Velasco – Delgado, 13). Rufino de Aquilea (345-411), tradujo su obra al latín. Tanto san Jerónimo como Rufino “representan un papel primordial en la transmisión del legado de Eusebio al Occidente latino” (Velasco – Delgado, 13). De su epistolario solo se conocen unos pocos fragmentos, aunque era muy nutrido, en particular de cartas de Orígenes. Gran parte de la documentación que utilizó en la redacción de su *Historia eclesiástica* estaba basada precisamente en esas colecciones de cartas, “que de esa manera se salvaron para la posteridad” (Velasco – Delgado, 13). La biografía de Eusebio se ha podido ir reconstruyendo a lo largo del tiempo con trabajos como los del francés Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698) y otros, en particular a partir del siglo XVII. De la tendencia arriana de Eusebio es buen indicador el hecho de que las dedicatorias de sus obras están por lo general dirigidas a personajes de esta corriente teológica. Así, por ejemplo, a Paulino de Tiro, obispo (c.325), “a quien dedica su obra de geografía bíblica y el libro X” (Velasco – Delgado, 14) de su *Historia eclesiástica*, y al que califica de «sello» de toda su obra (Velasco – Delgado, 14). Lo mismo ocurre con otros personajes de notoria posición arriana, como Teodoto, obispo de Laodicea (c.260-c.335) a quien dedicó su *Praeparatio Evangélica*.

Eusebio no tiene inconveniente en copiar gran parte de textos de otros autores o de obras suyas en la redacción de otras, lo que ha evitado en parte su pérdida definitiva. Entre sus cartas es de destacar “la más larga” (Velasco – Delgado, 14), escrita en Nicea y dirigida a su iglesia de Cesarea. Otra notable es la que envió a “la hermana del

emperador Constantino y mujer de Licinio, Constancia” (Velasco – Delgado, 14), cuyo texto “se contiene parcialmente en las actas del concilio de Nicea II” (Velasco – Delgado, 14).

ENTRE LA GRAN PERSECUCIÓN Y EL CONCILIO DE NICEA (325)

El 23 de febrero del año 303 comenzó en Nicomedia una persecución contra los cristianos. Eusebio señala que el primer mártir de Palestina fue Procopio de Escitópolis, luego otras víctimas fueron Zaqueo y Alfeo que murieron el 17 de noviembre de ese año. Con la publicación del cuarto edicto en el año 304 “y sobre todo a la elevación de Maximino Daza a la dignidad de César en 305” (Velasco – Delgado, 21) se recrudeció la persecución y se incrementó el número de víctimas, algunas de las cuales “se presentaron espontáneamente al gobernador, como lo hizo el compañero de Eusebio, Afiano, ejecutado el 2 de abril de 306” (Velasco – Delgado, 21). La intensidad de la amenaza parece que dependía de la diligencia de las autoridades locales y del mayor o menor interés mostrado por los emperadores. En uno de esos momentos de incremento de la persecución fue detenido y encarcelado Pánfilo, que fue ejecutado tres años más tarde, el 16 de febrero del 310. Se desconoce de que manera consiguió Eusebio eludir esta persecución. Se ausentó dos veces de Cesarea y en la ciudad de Tiro “asistió personalmente a los combates de algunos mártires” (Velasco – Delgado, 21). Y en Egipto, en la Tebaida “fue testigo ocular de ejecuciones masivas de cristianos” (Velasco – Delgado, 21). Al parecer fue allí donde estuvo también detenido junto a Potamón de Heraclea, asunto que este le echó en cara luego en el concilio de Tiro del 335. Potamón recriminó que Eusebio había sobrevivido de manera íntegra, mientras él había perdido un ojo “«en defensa de la verdad»” (Velasco – Delgado, 22). En esta acusación se sugiere que Eusebio habría apostatado, de manera real o simulada, “así parece confirmarlo San Atanasio al aludir a este episodio y concretar la acusación en «haber sacrificado», aunque no parece muy convencido” (Velasco – Delgado, 22). Otras especulaciones afirman que en realidad estuvo preso con Pánfilo en Cesarea de Palestina, lo que no se contradice con el relato de la detención en Egipto ya que Potamón podría estar entre los “130 confesores egipcios que en el verano u otoño del 308 pasaron por Cesarea camino de las minas de Palestina y que ya llegaban mutilados, unos en los ojos y otros en los pies” (Velasco – Delgado, 22).

Estando Pánfilo en prisión compuso junto con Eusebio cinco libros de la *Apología de Orígenes*, y una vez muerto Pánfilo añadió Eusebio uno más. No se puede deducir que necesariamente Eusebio estuviera preso también. Una vez que falleció, sin martirio, el

obispo Agapio, fue elegido Eusebio para sucederle en la sede de Cesarea, entre el 313 y el 315. Fue luego propuesto para la sede de Antioquía en el 330, pero no aceptó.

El edicto de tolerancia de Galerio publicado en Nicomedia el 30 de abril del 311, y “firmado por los cuatro augustos” (Velasco – Delgado, 23), permitió a los cristianos el libre ejercicio de su religión. Maximino, no obstante, continuó con algunas sentencias de muerte “hasta su derrota por Licinio el 30 de abril del 313” (Velasco – Delgado, 23).

“Pronto se dejaron sentir en Oriente, fuera de los dominios de Maximino, los efectos de la política procrisiana de Constantino, seguido de Licinio, y Eusebio lo acusa en las sucesivas reelaboraciones de los últimos libros de su *Historia eclesiástica*. El mismo Maximino siente la necesidad de librarse de la acusación de perseguidor, curándose en salud, como lo demuestra en la carta que Eusebio nos ha transmitido” (Velasco – Delgado, 23-24).

A partir de su nombramiento como obispo de Cesarea (313 o 315) se aprecia un vacío en su producción literaria que tan abundante había sido en tiempos de la persecución.

OBRAS DE EUSEBIO ANTES DE NICEA

La Crónica, obra que consta de dos partes, la primera, en prosa continuada es un resumen de historia general, y la segunda, de una serie de columnas en las que recogía diversos hechos históricos tanto profanos como bíblicos con breves resúmenes, buscando la sincronía de los sucesos. No se conserva el original, salvo algunos fragmentos, pero sí una copia “armena, y la segunda parte también “en versión latina realizada por San Jerónimo” (Velasco – Delgado, 20). Estas breves notas están ampliadas luego en su *Historia eclesiástica* y son indicativas de su preocupación apologética, tarea en la que ya tenía predecesores y que le sirvieron de guía, como es el ejemplo de Sexto Julio Africano (160-240); otra es *La Introducción General Elemental*, compuesta por diez libros de los que solo se han conservado cuatro; *Contra Porfirio*, en veinticinco libros, la escribió entre los años 303 y 312, hoy perdidos; los *Extractos de los profetas* “incluía los libros VI – IX de la *Introducción general elemental* y estaban destinados a formar parte de la *Crónica* que, a su vez fue ampliada en el 311; el *Comentario al Evangelio de Lucas*, se supone posterior al año 309; sobre el 311 reelaboró y amplió la *Historia eclesiástica* y compuso los *Mártires de Palestina*; antes del 313 elaboró la *Compilación de antiguos martirios*, con datos y documentos de persecuciones anteriores a Diocleciano; *Contra Hierocles* fue escrita para rebatir un libro “del que fue gobernador de Bitinia y prefecto de Egipto durante la persecución, Hierocles” (Velasco – Delgado, 24), este libro establecía una comparación entre Cristo y Apolonio de Tiana; la *Demostración evangélica* fue otra de

las respuestas de Eusebio; la *Vida de Pánfilo*, lamentablemente perdida, en la que incluía el catálogo de las obras de la biblioteca de Pánfilo en Cesarea con el fondo de las de Orígenes; en torno al 312 fue compuesta la obra *Sobre la discrepancia de los Evangelios* o *Preguntas y respuestas sobre los Evangelios*. Otras obras que no se han podido identificar y que se han perdido son: *Sobre la poligamia y progenie numerosa de los antiguos varones*, *Preparación eclesiástica* y *Demostración eclesiástica*. La *Preparación evangélica* se componía de quince libros y la *Demostración evangélica* de veinte. Muchas de ellas son ampliaciones de otras, con añadidos e incluso con repeticiones que se olvida de eliminar. Dentro de estas reiteraciones se pueden distinguir cuales fueron sus intereses, que estaban en relación con los momentos históricos que vivió. Siguiendo el resumen del profesor J. Sirinelli (1921-2004), serían estos:

«(1) Establecimiento de una cronología que integra a los judíos en el lugar que les corresponde; 2) establecimiento de la relación profética y de la continuidad de los datos religiosos entre los judíos y la Iglesia cristiana; 3) una historia de esta Iglesia cristiana, que desemboca en el relato de sus éxitos definitivos, y, por último; 4) una vuelta a la segunda etapa, pero repensando en ella todo lo adquirido. En función de la victoria presente, la historia sirve ahora para justificar la doctrina, en una vasta y combinada visión en que se mezclan argumentos cronológicos, filiación y confrontación de religiones y civilizaciones, y en donde se elabora, conscientemente o no, una imagen de la evolución de la humanidad» (Velasco – Delgado, 26).

Probablemente la biblioteca de Cesarea y la de Jerusalén no sufrieron pérdidas y Eusebio se pudo valer de las mismas para su ingente obra. Después de su nombramiento como obispo ya señalamos que prácticamente cesó en la tarea de realizar nuevas publicaciones. Para la inauguración de la iglesia de Tiro, entre el 314 y el 318, aceptó la invitación de su amigo, el obispo Paulino y con este motivo pronunció el *Panegírico*, que incorporó luego al último libro de su *Historia eclesiástica*.

EL DONATISMO

El triunfo del cristianismo, con la aceptación de su práctica libremente, no es ajeno a una serie de desórdenes y revueltas entre cuyas causas se intercalan desavenencias doctrinales, rivalidades entre ciudades como Alejandría, Antioquía o Roma y el afán por el poder de obispos y otros clérigos. Estas divisiones y enfrentamientos entre varias corrientes cristianas eran un motivo más de perturbación para una pacífica convivencia en diversos territorios del Imperio. Uno de estos conflictos era el de los donatistas, movimiento surgido a comienzos del siglo IV y que toma su nombre de Donato (¿? -

c.355), obispo de Cartago. Donato defendía una actitud de rigorismo e intransigencia con los cristianos que cedieran a las persecuciones y apostataran, (*lapsi*²⁴ y *traditores*²⁵) y que “abjurando de su fe, se habían avenido a participar en el sacrificio [a los dioses paganos] y a entregar los libros sagrados a las autoridades romanas para su posterior quema” (Escribano, 2011, 401). La corriente de seguidores del donatismo surgió en el norte de África, pero mantuvo algunas conexiones en Roma y perduró hasta el año 429 con la llegada de los vándalos. Este movimiento constituyó, “un foco aglutinante de variadas formas de descontento social y protesta política” (Escribano, 2011, 401). A comienzos del año 304 un grupo de varias decenas de estos rigoristas, estando detenidos en la ciudad de Abitinia “improvisó un insólito concilio en la cárcel de Cartago y lanzó un solemne anatema contra los *traditores*, a los que excluyeron para siempre del disfrute del paraíso en compañía de los mártires” (Escribano, 2011, 401). Al año siguiente (305) en otra reunión, en Cirta²⁶, se produjeron nuevas discrepancias entre cristianos con motivo del nombramiento de un obispo, de nombre Silvano, al que otros acusaban de ser un *traditor*, frente al que propusieron a Donato de quien deriva el epónimo de esta corriente cristiana.

Las desavenencias entre los cristianos se pusieron de nuevo de manifiesto a raíz de la muerte del obispo Mensurio en el año 311, cuando se eligió como sucesor por el clero de Cartago a un tal Ceciliano. Entre los setenta obispos que intervinieron en su consagración se encontraba Félix de Abthungi, al que los rigoristas consideraban contaminado por haber sido un *traditor*, lo que le invalidaba, según el parecer de estos, para administrar sacramentos, y siendo por tanto nulos todos los ritos en los que interviniera o hubiera intervenido. En razón de esta creencia se hacía necesario repetir todos los actos litúrgicos en que él hubiera estado presente, dándolos por revocados. Bajo esta premisa y por la intervención de “una poderosa dama local” (Escribano, 2011, 402), de nombre Lucila, se repitió la elección de obispo, “por lo que, desde ese momento Cartago pasó a tener dos obispos locales y dos iglesias, una duplicidad que se extendió a

²⁴ *lapsi*: que apostatan de la fe ante las persecuciones, por contra “Los que a pesar de las presiones no reniegan de su fe pasan a ser *confesores*” (Sandín, 7).

²⁵ *traditores*: cristianos que durante las persecuciones entregaban los libros sagrados a los paganos, y por eso se les consideraba apóstatas e indignos (Fioretti, 5).

²⁶ Cirta, capital de los númidas, fue territorio de lucha durante las guerras púnicas (batalla de Cirta, 203, a.C.). Un texto epigráfico hallado en este lugar “representa uno de los primeros ejemplos de la sociedad provincial alusivos a las sacerdotisas del culto a las emperatrices” (Cid, 149). Es un documento datado en torno al año 42-43 d.C., “que trata de un homenaje a Livia deificada tras su muerte” (Cid, 150). Los colonos itálicos de Cirta procedían de Campania y “fue César o su inmediato sucesor Augusto, quien otorgó a Cirta el estatuto privilegiado de colonia” (Cid, 158). En el 308, la ciudad fue sitiada y saqueada por las tropas romanas de Domicio Alejandro y derrotada por Majencio en el 311. Luego fue restaurada por Constantino I y denominada en su honor con el nombre de Constantina.

otras sedes, desde entonces alineadas con una y otra opción” (Escribano, 2011, 402). Esta disputa por la sede episcopal de Cartago y las diferencias de criterio en torno a la rehabilitación o condena definitiva de los *traditores* se mantuvo en el tiempo con posturas irreconciliables. Ante estas hostilidades se hizo necesaria la “intervención de Constantino, que abre una nueva etapa en la historia de la Iglesia y del Imperio” (Escribano, 2011, 403). Constantino, aconsejado por Osio de Córdoba, tomó partido por el obispo Ceciliano y ordenó al procónsul de África, Anulino, que le facilitara toda la ayuda necesaria que incluía la restitución de bienes confiscados, la exención “al clero de los *munera* públicos” (Escribano, 2011, 403), y “la distribución de subsidios a los clérigos de la Proconsular, Numidia y Mauritania” (Escribano, 2011, 403), además de la protección personal si era hostigado por los seguidores de Donato. Los donatistas no se arredraron y solicitaron al emperador la mediación de obispos de la Galia, a los que consideraban imparciales por ser de territorios ajenos al conflicto. Reclamaban, además, ser receptores de los mismos beneficios otorgados a la facción ceciliana. Atendiendo esta solicitud, Constantino simuló mantenerse al margen y convocó una reunión en Roma a la que debía de asistir Ceciliano y diez representantes de cada corriente en disputa para dirimir sobre la controversia. Junto con los obispos galos asistieron quince más de la península itálica que, reunidos en Roma el 2 de octubre del año 313, decidieron confirmar a Ceciliano en la sede de Cartago y mantener la condena a los donatistas. Estos repudiaron la sentencia de inmediato ya que “se consideraban los dignos continuadores de Tertuliano y Cipriano al rechazar una Iglesia cómplice con los poderes civiles” (Escribano, 2011, 404). Otra cuestión que no quedó resuelta para los donatistas fue la inhabilitación del obispo Félix Anthungi al que seguían considerando un *traditor*.

EUSEBIO Y EL ARRIANISMO

Una vez que Constantino tuvo que mediar en las disputas de la Iglesia con los donatistas se fue haciendo con el control de cualquier otra discrepancia semejante. Así, frente al protagonismo de la Escuela Catequética de Alejandría y su fundamentación en notables personajes como Orígenes, estaba la de Antioquía con la autoridad del obispo Luciano. Un seguidor de esta escuela, el presbítero Arrio (c.256-c.336), de origen probablemente libio, estando de sacerdote en Alejandría comenzó a difundir una doctrina que cuestionaba la divinidad de Cristo, al que consideraba subordinado al Padre. En torno al año 318 y en todo caso antes del 323 dio comienzo la corriente considerada herética

del arrianismo, con origen como hemos visto en Antioquía. Arrio fue su gran propagador y del que tomó el nombre.

“Aunque Eusebio no había estado relacionado personalmente con Luciano de Antioquía, a cuyo magisterio apela Arrio, sin embargo, la afinidad de ideas teológicas, y sobre todo las afinidades personales, le hacen inclinarse del lado de este último cuando fue condenado y excomulgado por los obispos de Egipto reunidos con Alejandro de Alejandría” (Velasco – Delgado, 27).

Otro notable obispo de la época, Eusebio de Nicomedia (c.+341), también obispo de Berito (Beirut) y seguidor de las ideas de Luciano de Antioquía (c.235-312), incluye a Eusebio de Cesarea entre los seguidores del arrianismo “si hemos de creer a Eusebio de Nicomedia en su carta a Paulino de Tiro, Eusebio de Cesarea tomó partido enseguida por Arrio” (Velasco – Delgado, 27). Postura que más bien parece estar motivada por el protagonismo excesivo de los alejandrinos, que no era bien tolerado por Eusebio. En este sentido el profesor E. Schwartz (1858-1940), dice que “Eusebio «nunca fue arriano ni perteneció, como Arrio y Eusebio de Nicomedia, al círculo de Luciano de Antioquía, pero era del parecer de que Arrio había sido víctima de una sinrazón, y por la historia de Orígenes sabía con cuanta violencia los sucesores de San Marcos solían atropellar la independencia de su clero»” (Velasco – Delgado, 27).

Para Eusebio, Arrio, en definitiva, había sido maltratado por los alejandrinos y se mantuvo en su defensa, no tanto por la doctrina que representaba sino porque suponía un freno “al absolutismo alejandrino” (Velasco – Delgado, 27). Escribió cartas a Eufración, obispo de Balanea, y a Alejandro de Alejandría “de las cuales se citan sendos párrafos en las Actas del concilio de Nicea II” (Velasco – Delgado, 27). Cartas que acompañó de otras de los obispos de Palestina, Paulino de Tiro, Teodoto de Laodicea y otros, pero sus gestiones no obtuvieron el resultado que buscaba. Ante esta adversidad decide convocar un sínodo de obispos, probablemente en Cesarea, en el que aceptan la reincorporación de Arrio a la comunión de la Iglesia, pero con la condición de acatar la autoridad del obispo Alejandro de Alejandría. Pero el encono no había sido vencido, por lo que, en diciembre del 324, con ocasión de la muerte del obispo Filogonio de Antioquía, en la reunión para elegir a un sucesor hacen un pronunciamiento doctrinal “en la misma línea que la de Alejandro” (Velasco – Delgado, 27-28), es decir “estrictamente antiarriana” (Velasco – Delgado, 27). Eusebio de Cesarea, Teodoto de Laodicea y Narciso de Neroniade se niegan a suscribirla, por lo que fueron excomulgados de manera provisional.

Unos meses antes, en septiembre de ese año del 324, Constantino había derrotado definitivamente a Licinio quedando como único emperador, por lo que uno de sus objetivos principales era el de evitar cualquier nuevo conflicto, como el de los donatistas, que pusiera en peligro la unidad del Imperio. Para la sucesión de Filogonio fue elegido Eustacio de Berea y en esa reunión probablemente estuvo Osio de Córdoba como enviado de Constantino. En la búsqueda de la paz entre las dos facciones el emperador les comunicó la próxima celebración de “un concilio más amplio y representativo que se celebraría en Ancira” (Velasco – Delgado, 28). El lugar de celebración se cambió luego por Nicea. “Eusebio debió de realizar el viaje con su amigo Paulino de Tiro, y antes de llegar a Nicea se detuvieron en Ancira, donde tuvieron alguna intervención pública” (Velasco – Delgado, 28).

EL CONCILIO DE NICEA

La razón teológica fundamental que se debía dirimir en el concilio de Nicea era el de la superación del conflicto arriano, el de la definición de si Cristo era Dios o no, ya que, para los arrianos, en caso de serlo se rompía la concepción originaria del mismo Dios, el monoteísmo judío, de modo que ya no habría un solo Dios, según la definición que de sí mismo había dado a Moisés, *Yo soy el que soy*, según el texto bíblico. “Arrio no negó la Trinidad, pero defendió que existía una rigurosa jerarquización y que dos personas de ella eran criaturas” (Blázquez, 1990, 151)²⁷. Para dirimir estas disputas Constantino convocó el concilio ecuménico, en la sala del palacio de Nicea. Puso a disposición de los obispos los medios del Estado para su traslado, estancia y manutención, en el lugar por él señalado para la reunión, o sea “-el privilegio de la *evectio*, el permiso para utilizar los medios de transporte de la posta imperial o *cursus publicus*-, para el desarrollo de las sesiones y para la publicación y aplicación de los acuerdos, dejando al cuidado de los obispos la materia doctrinal” (Escribano, 2011, 425). A partir de este hecho se impuso un “patrón de comportamiento del Estado en relación con los asuntos de la Iglesia que había de regir en los años venideros” (Escribano, 2011, 425). La idea inicial era que la reunión fuera en Ancira, pero luego se cambió a Nicea. Asistieron “más de doscientos cincuenta obispos, la mayoría de Oriente” (Escribano, 2011, 425). De la parte

²⁷ El conflicto en torno a la consideración divina de Cristo venía desde casi dos siglos atrás, como el docetismo, defendido por Marción (c. 110-c. 150). En la segunda mitad del s. II, Montano (¿- c.175) añadió otras características (el Montanismo) que fueron también reprobadas por la ortodoxia. Corrientes de pensamiento vinculadas todas al gnosticismo.

occidental asistió el obispo Osio, y se excusó por razones de edad el obispo de Roma, Silvestre, pero envió dos legados; también asistió el obispo de Calabria, el de Die y Ceciliano de Cartago. Dada la variedad de territorios representados se considera a este concilio como el primero ecuménico de los celebrados por la Iglesia. El idioma de los debates fue el griego por ser la mayoría de asistentes concedores del mismo, lo que ya fue una primera dificultad para los occidentales, “poco habituados a la terminología teológico – filosófica de la contienda arriana” (Escribano, 2011, 425). La postura arriana fue defendida por Eusebio de Nicomedia y “en tono más moderado, por Eusebio de Cesarea” (Escribano, 2011, 425). En contra estaban los obispos Osio, Alejandro, Macario de Jerusalén, Eustaquio de Antioquía y Marcelo de Ancira, lo que dado “el peso e importancia de sus sedes dejaba a los arrianos en una situación comprometida” (Escribano, 2011, 425), aunque con el desarrollo de las discusiones se puso de manifiesto que en ambos bandos había también notables dudas.

La sesión inaugural, presidida por Constantino, “vestido de púrpura y oro, con los obispos dispuestos a ambos lados de la sala del palacio imperial” (Escribano, 2011, 426), fue el 20 de mayo del año 325. Es probable que fuera Eusebio de Cesarea el encargado del discurso de apertura, al que respondió Constantino “con una alocución en latín, en la cual daba la bienvenida a los presentes y les exhortaba a restablecer la concordia y la paz religiosa en el Imperio” (Escribano, 2011, 426). La dirección de los debates pudo recaer en su consejero de confianza, el obispo Osio de Córdoba. Las cuestiones a debatir eran esencialmente tres: “la condena de la doctrina de Arrio, la elaboración de una fórmula de fe -credo- y la aprobación de un código de conducta de aplicación general en las iglesias” (Escribano, 2011, 426).

La primera cuestión, la condena de la tesis de Arrio.

“La fundamental heterodoxia de las tesis arrianas se comprobó tras la lectura de una carta de Eusebio de Cesarea, donde argumentaba que, si se aceptaba que Cristo había derivado del Padre por un proceso de generación real y no de creación, se debía admitir que era de la misma *ousía*²⁸ que el Padre; y admitir esto significaba para los arrianos afirmar que la sustancia de Dios, la *mónada*²⁹ divina, se había dividido en dos. Dada la evidente negación de la generación real del Hijo de Dios, la mayoría condenó las tesis del presbítero de Alejandría” (Escribano, 2011, 426).

²⁸ *Ousía*: “La determinación del sentido del ser como *parousía* o como *ousía* [...], en el orden lógico – temporal, quiere decir «presencia»” (Derrida, 2).

²⁹ *Mónada*: Cada una de las partículas indivisibles y de naturaleza distinta que componen todo lo que existe según algunas corrientes filosóficas seguidas por el gnosticismo.

La segunda cuestión, el símbolo de Nicea. Una vez descartada la posición arriana “era preciso formular la doctrina ortodoxa que afirmase la consubstancialidad del Hijo y del Padre” (Escribano, 2011, 426). Después de una redacción muy discutida y complicada, “al final se impuso una fórmula centrada en el término *homoousios*, que contó con el respaldo de Constantino” (Escribano, 2011, 426). El arriano Eusebio de Nicomedia al sostener que el Hijo no era consubstancial con el Padre (*homoousios*), “facilitó el recurso a esta expresión para contradecir de manera radical la tesis subordinacionista, a pesar de que el término no estaba atestiguado en las Escrituras, y antes había sido utilizado, con matices diversos, por los gnósticos, Dionisio de Roma y Pablo de Samosata” (Escribano, 2011, 426-427). El símbolo de fe acordado en Nicea “era en sí una fórmula original que afirmaba que el Hijo había sido engendrado, no creado, de la misma *ousía* del Padre” (Escribano, 2011, 427) y, por tanto, consubstancial (*homoousios*) a Él. Siguiendo esta argumentación quedaba sentado que el Hijo no era una criatura. Se definió, además, que el Padre era el creador “de todas las cosas visibles e invisibles y negaba la jerarquía entre las personas divinas” (Escribano, 2011, 427). La confesión de fe del concilio de Nicea “con algunas modificaciones introducidas en el concilio de Constantinopla del 381, se convirtió en el fundamento dogmático de la ortodoxia cristiana, el credo recitado por los católicos hasta hoy” (Escribano, 2011, 427), y Constantino “exigió la suscripción de todos los presentes bajo amenaza de exilio” (Escribano, 2011, 427), por lo que todos lo rubricaron, salvo Arrio y dos de sus seguidores, Segundo de Ptolemais y Teonas de Marmárica.

La tercera cuestión que se debía determinar era la “elaboración de un código de conducta -sintetizado en veinte cánones- para una iglesia salida de las persecuciones y en trance de organización y adaptación a la paz resultante de la protección del emperador” (Escribano, 2011, 427). Entre los mandatos aprobados se dispuso “excluir del clero a los *lapsi* ordenados ilegalmente” (Escribano, 2011, 427). Los cristianos que hubiesen apostatado quedaban también excluidos de la comunión, durante diez años. En general se procuró buscar la unidad, se reforzó “la figura del obispo, del sínodo y del principio de jerarquía” (Escribano, 2011, 427). En el discurso de cierre del concilio manifestó Constantino que: “Yo soy el obispo para los asuntos de fuera” (Escribano, 2011, 428), y exigió el cumplimiento de los acuerdos conciliares, aunque más tarde se congració con los arrianos cuando por circunstancias políticas le fueron de utilidad.

No hay constancia de quien fue el presidente por parte de la Iglesia, pero, “en modo alguno pudo ser Eusebio de Cesarea” (Velasco – Delgado, 29), ya que llegó con el

lastre de la excomunión a la que había sido sometido en Cesarea. Desde este lugar Eusebio escribió su *Carta a la Iglesia de Cesarea* en la que trata de justificar ante los creyentes de su diócesis la decisión que tomó, la de “la firma del documento conciliar” (Velasco – Delgado, 29). En esta carta pone de relieve el papel del credo de Cesarea, que él había presentado y defendido y que tanto habría influido en la redacción final del documento aceptado por todos los presentes en este concilio. A Eusebio se le levantó la excomunión que pesaba sobre él y “con su respetuosa y moderada actitud, se había ganado el aprecio del emperador” (Velasco – Delgado, 29).

La esperada paz que debía salir de los acuerdos de Nicea no se mantuvo mucho tiempo, dado que pronto comenzaron a surgir diferentes interpretaciones, lo que provocó nuevos enfrentamientos entre Eusebio y sus antiguos adversarios, a los que ahora se unió Atanasio (296-373) y Eustacio de Antioquía (c.+340), decididos antiarrianos. Eusebio se vio en la necesidad de “reanudar su trabajo de investigador y escritor” y “apenas terminado el concilio, inicia una nueva etapa de intensa actividad literaria” (Velasco – Delgado, 30).

ACTIVIDAD LITERARIA, DOCTRINAL Y POLÍTICA DESPUÉS DE NICEA

A este nuevo período pertenecen el *Comentario a Isaías*; el *Onomásticon* que dedicó a Paulino de Tiro, fallecido en torno al 331; y un tratado *Sobre la fiesta de la Pascua*, que dedicó a Constantino. En esta obra explica el significado de la celebración judía y su consumación con la fiesta cristiana. Es en esta época cuando Constantino le hace el encargo de la elaboración de cincuenta ejemplares de las Escrituras para las iglesias de la nueva capital, Constantinopla.

Además de la actividad literaria tiene que atender cuestiones eclesiásticas y las polémicas doctrinales. En el 325 o comienzos del 326 interviene en la deposición de Asclepas de Gaza “uno de los que le habían excomulgado en Antioquía, antes de Nicea” (Velasco – Delgado, 30). Luego la sede de Alejandría es ocupada por Atanasio en junio del 338 como sucesor de Alejandro, con lo que se agudiza la oposición a Eusebio, pero a la vez son restituidos a sus sedes los proarrianos Eusebio de Nicomedia y Teognis de Nicea “quizás por influjo de Constancia” (Velasco – Delgado, 31), la hermana de Constantino y ya viuda de Licinio. Un nuevo concilio en Antioquía en el 330, en el que intervienen muchos obispos, incluido Eusebio de Cesarea, logra “la deposición y destierro de Eustacio de Antioquía a Trajanópolis de Tracia” (Velasco – Delgado, 31), lo que provoca no poco descontento en sus diocesanos. Eustacio era un férreo antiarriano. La

sucesión recayó en su amigo Paulino de Tiro, pero que solo vivió seis meses más. Eulalio, nuevo sucesor también falleció pronto. Los partidarios del regreso de Eustacio se manifestaron con violencia y los partidarios de otro candidato tampoco se ponían de acuerdo en un nombre, por lo que solicitaron al emperador que la sede fuera ocupada por Eusebio. Aunque hubiera supuesto “el mayor triunfo de su carrera eclesiástica” (Velasco – Delgado, 31), renunció al cargo “apelando al canon 15 de Nicea” (Velasco – Delgado, 31). La renuncia fue aceptada por Constantino “en carta extremadamente laudatoria” (Velasco – Delgado, 31), carta que Eusebio reproduce con el resto de documentación del “asunto de la elección antioquena” (Velasco – Delgado, 31).

EUSEBIO, ATANASIO Y LA *TRICENNALIA* DE CONSTANTINO

Entre los años 333 o 334 convocó Constantino un sínodo a celebrar en Cesarea de Palestina, en el que debía presentarse Atanasio de Alejandría, pero “este sospechando una trampa, no compareció, disculpándose ante el emperador” (Velasco – Delgado, 32). La cuestión que se trataba de dilucidar tenía su origen en “unos desórdenes provocados en Alejandría por arrianos y melecianos, unidos contra Atanasio” (Velasco – Delgado, 31)³⁰. De nuevo convocó Constantino un segundo sínodo a celebrar en Tiro “al que debían comparecer todos, incluido Atanasio” (Velasco – Delgado, 32), o serían condenados a la pena de destierro. Atanasio llegó en el mes de junio del 335, décimo aniversario del concilio de Nicea “pero no vino solo” (Velasco – Delgado, 32). La búsqueda de acuerdos de paz y concordia parece que fracasó, e incluso “menudearon las acusaciones de una parte y de otra, y fue entonces cuando Potamón acusó a Eusebio de apostasía” (Velasco – Delgado, 32). Todo terminó en confusión y desorden por lo que Atanasio se dirigió a Constantinopla al objeto de solicitar justicia y amparo del emperador. Eusebio no hace mención de estos sucesos y en su *Vita Constantini* centra toda la atención en el relato de las celebraciones con motivo de la *tricennalia* del emperador “con la solemne dedicación de la iglesia del Santo Sepulcro, o de la Resurrección, edificada a su iniciativa y expensas” (Velasco – Delgado, 32). Para la ocasión dio orden de que todos los obispos que estaban en la reunión de Tiro se trasladaran a Jerusalén y participaran en los solemnes actos. “La dedicación tuvo lugar el 14 de septiembre del año 335” (Velasco – Delgado, 32). Eusebio

³⁰ Melecianos: Seguidores del obispo Melicio de la ciudad de Lycópolis en el Alto Egipto. Este obispo, defensor de un rigorismo extremo contra los *lapsi* se enfrentó con el de Alejandría, llamado Pedro, lo que provocó una división más en la iglesia egipcia. En realidad “la división en la cristiandad egipcia nada tuvo que ver con el problema de los *lapsi*, sino con las irregularidades del ambicioso obispo de Lycópolis y su resistencia a reconocer la primacía de Pedro en la iglesia egipcia” (Escribano, 2011,420).

participa como orador además de componer una descripción del templo. Esta composición la dedica, según su costumbre, y en este caso al emperador. Siguiendo su modo habitual de trabajo añade esta descripción a su *Vita Constantini*, y realiza una segunda parte con aspectos teológicos, *De laudibus Constantini*, a modo de apéndice de la primera.

CONTRA MARCELO Y DE LA TEOLOGÍA ECLESIASTICA

A pesar de las celebraciones vividas en común, el conflicto de Tiro seguía sin resolver, la condenación de Atanasio seguía latente y los partidarios de Arrio consiguieron en Jerusalén que incluso el emperador impusiera a Atanasio sus tesis. Pero este no se dejó convencer y logró, con el apoyo de Marcelo de Ancira (285-374), que se convocara una nueva reunión con los mismos obispos, pero en Constantinopla. Todo fue en vano para Atanasio que fue desterrado a Tréveris y su amigo Marcelo depuesto. La fundamentación de estas deposiciones fue escrita por Eusebio en dos libros titulados *Contra Marcelo* y en tres más a los que llamó *De la teología eclesiástica*. “Ambas obras dejan mucho que desear, sobre todo en cuanto al método y al logro de su objetivo” (Velasco – Delgado, 33).

TEOFANÍA Y COMENTARIO A LOS SALMOS

Sus últimos años “fueron los más fecundos de su vida literaria” (Velasco – Delgado, 34). Es cuando escribe el *Comentario a los salmos*, una “obra de enormes proporciones”, “su obra exegética más importante” (Velasco – Delgado, 34). Fue traducida al latín por San Hilario de Poitiers (315-367) y Eusebio de Vercelli (283-371). De su *Teofanía* se conserva una traducción muy literal en siríaco, y algunos fragmentos en griego. Tanto el texto siríaco como el griego fueron traducidos al alemán por H. Gressmann en Leipzig en 1904. Luego Adolf Laminsky reelaboró y publicó una segunda edición en Berlín en 1992, aunque el texto siríaco había sido editado en Londres en 1842, por S. Lee (Velasco – Delgado, 34). Otras obras de Eusebio están todavía sin datación posible.

DE VITA CONSTANTINI

Muerto el emperador Constantino el 22 de mayo del 337, domingo de Pentecostés, en Ancirona, cerca de Nicomedia, tomó Eusebio la determinación de escribir su elogio fúnebre, a modo de “monumento literario digno de su grandeza” (Velasco – Delgado, 34).

En este texto incluye copia de documentos oficiales, de cartas y de edictos con los que pretende darle autenticidad histórica. Cree que tiene que hacerlo por “un deber sagrado”, “por razones teológicas” (Velasco – Delgado, 34), y por el interés de la Iglesia, no por sus relaciones palaciegas, que al parecer no las hubo, salvo contadas ocasiones.

“Para Eusebio, Constantino realizaba su propio ideal de emperador cristiano como cabeza de la Iglesia en función de vicario de Dios y del Logos. Esta convicción condicionó toda su actitud a la hora de tratar del emperador en todos sus escritos en que debía hablar de él, pero sobre todo en esta obra dedicada a ensalzar sus virtudes; en ella se muestra consumado panegirista en el recto sentido de la palabra. Nadie puede realmente negarle absoluta sinceridad y pleno desinterés” (Velasco – Delgado, 35).

MUERTE DE EUSEBIO

Dos años después de Constantino fallece Eusebio. De todos modos, no aparece su nombre en ninguna obra después del 337. Con motivo de la inauguración de la iglesia del Oro en Antioquía, en el 341, ya es su sucesor quien representa a la comunidad de Cesarea, Acacio. El *Martirologio siríaco*, compuesto unos cincuenta años después, recoge su *dies depositionis* el 30 de mayo “de 339” (Velasco – Delgado, 35).

Tras su muerte su memoria fue vilipendiada, a pesar de estar incluido en el citado martirologio siríaco, lo mismo que Arrio. En particular por los antiarrianos y por los opositores de Orígenes y por “los antiiconoclastas del concilio de Nicea II” (Velasco – Delgado, 36). La biografía escrita por Acacio, su sucesor en Cesarea, se perdió. Su memoria ha sido conservada gracias a sus obras, o a lo que ha sobrevivido de ellas. Fueron muy utilizadas, copiadas y traducidas al siríaco y al armeno. En occidente, sobretodo la *Crónica* y la *Historia eclesiástica*, traducidas al latín, como ya dijimos, por san Jerónimo y por Rufino. “Su obra abarca casi toda la temática del saber teológico y auxiliares, desde la exégesis bíblica y la teología dogmática hasta la topografía y la crítica literaria, pasando por la historia, la apología, la predicación, el panegírico, etcétera” (Velasco – Delgado, 36).

SU LABOR DE COMPILACIÓN

Uno de los méritos extraordinarios de Eusebio fue el de dejar constancia de cuanta documentación pudo consultar para sus obras.

“Es un venero incomparable de documentación para la antigüedad, cristiana y pagana, conservada exclusivamente por él. Como dice De Ghelling «aparte de la *Carta a Diogneto* y de los escritos gnósticos coptos, nada se ha encontrado hasta ahora que no figure en forma de mención o de cita en la gran obra de Eusebio de Cesarea ¿Querrá esto decir que el círculo

de esta literatura no se extiende más allá de lo que conocía Eusebio y que ya quedan pocas esperanzas de ver todavía alargarse mucho la lista de los hallazgos? Esto, indudablemente, sería mucho afirmar, pero, hasta ahora, la plenitud de información que manifiestan las páginas tan documentadas de Eusebio nos hace creer que pocas piezas importantes han quedado fuera del ámbito de sus lecturas». Lo mismo podría decirse de las piezas de literatura profana antigua, de variadísima temática, que de no haber sido por Eusebio se habrían perdido irremediablemente en su totalidad” (Velasco – Delgado, 36).

Por otra parte, la historia le debe el mayor agradecimiento “por su inteligente selección de los temas. Ningún escritor ha mostrado nunca una penetración más aguda en la selección de los temas que podrían tener un interés permanente para las futuras generaciones” (Velasco – Delgado, 37), pues supo percibir que estaba viviendo entre el fin de una época y el comienzo de otra, “él y solamente él, preservó el pasado en todas sus fases, en historia, en doctrina, en criticismo, incluso en topografía, para instrucción del futuro” (Velasco – Delgado, 37). Seguidores de su obra, como el bizantino Focio (820-893), ya señalan que su estilo “«no es agradable ni brillante»” (Velasco – Delgado, p. 37), acumula tanto material que se ve desbordado, tiene confusión y contradicciones, pero consigue su objetivo que no es otro que la apología con el apoyo de una ingente documentación.

La Historia Eclesiástica

Ya hemos señalado que el cristianismo, como derivación de la religión monoteísta judía, es continuador de un modo de interpretar la historia en sentido lineal, con un principio conocido y un fin esperado. Entre sus características está el llamado *milenario*, un largo tiempo de paz y prosperidad que será establecido por un personaje singular, un salvador, un mesías. Esta línea de esperanza se repite con regularidad en el acontecer histórico. En nuestro caso, los grupos sociales agrupados bajo la conceptualización identitaria de *pueblo judío* recogen en una serie de textos, siglos de diversos avatares que incluyen el destierro en el Egipto faraónico y luego en Babilonia, el conflicto con la cultura griega a raíz de la expansión territorial helena liderada de Alejandro Magno (331, a.C.), y las sucesivas guerras contra el Imperio romano. La traslación de esa conceptualización identitaria desde los límites etnográficos y geográficos de linajes hebreos, a la amplitud de pueblos y espacios abiertos por la expansión romana fue el caldo de cultivo para extender ese concepto de la historia a toda la humanidad.

LAS CRONOGRAFÍAS

“Un género aparte lo constituyen las llamadas «cronografías», que establecían la medición del tiempo y las fechas “(Balmaceda, 2013, 63). Son anteriores a la *Historia eclesiástica* propiamente dicha y probablemente sirvieron de base para obras como la de Eusebio. La más significativa fue la de Julio Africano (ca. 160 – ca. 240), de la que solo han sobrevivido algunos fragmentos, pero “se puede saber casi con seguridad que estaba compuesta por cinco libros escritos en griego que ordenaban sincrónicamente las fechas más sobresalientes de los griegos y los judíos desde el año ca. 5500 a.C. – que Julio Africano establecía como año de la creación del mundo- hasta el 221 d.C. en la época del emperador Heliogábalo” (Balmaceda, 2013, 63).

“Otro paso trascendental en el ámbito cronológico lo daría a principios del siglo VI el monje Dionisio el Exiguo (ca. 470 – ca. 554) al establecer la fecha del nacimiento de Cristo o *anno domini*, fundando así el primer año de la «era cristiana». Dionisio fijó este año en el 753 *ab urbe condita*, o desde la fundación de la ciudad de Roma, pero su cálculo tuvo un margen de error de unos cuatro a siete años porque se equivocó al fijar la fecha del reinado de Herodes el Grande”. “Dionisio no le otorgó a la era cristiana un año «cero», lo que concuerda con los usos de la época si se tiene en cuenta que los romanos no lo empleaban en su contabilidad. El sistema del *anno domini* se volvería dominante en Europa solo después de que Beda lo utilizara para fechar los acontecimientos en su *Historia eclesiástica del pueblo inglés* en el siglo VIII” (Balmaceda, 2013, 63).

Las cronologías sirvieron “como base o materia prima a partir de la cual se elaborarían las historias propiamente tales. Para esta última habría que esperar a Eusebio” (Balmaceda, 2013, 63).

LA CRÓNICA

En esta obra Eusebio trata de exponer en columnas la coincidencia de sucesos históricos según fechas. “Recogía hasta el año 325 y fue escrita antes de la *Historia eclesiástica*. Aunque podría considerarse como una simple compilación, es algo diferente a las otras cronologías realizadas principalmente por estudiosos paganos del Imperio romano tardío” (Balmaceda, 70). Es la historia de la humanidad, donde ya pone a Cristo en el centro, con un relato de continuidad desde Adán y Eva. “Se conserva parcialmente gracias al trabajo de Jorge Sincelo (cronista bizantino), a una traducción de san Jerónimo y a otra armenia” (Balmaceda, 70). La escribió en dos libros en torno al año 303, y ampliada luego.” (Balmaceda, 70).

LA CRÓNICA Y LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA

Historia eclesiástica, que no Historia de la Iglesia, “Eusebio no escribe una «Historia de la Iglesia», sino una «Historia eclesiástica» “(Velasco – Delgado, 38), ya que su trabajo no va en la búsqueda de las causas y consecuencias de los hechos, sucesos, y actos humanos del pasado. Para él esas causas y sus consecuencias ya están dadas, por tanto, lo que pretende es la confirmación de las mismas mediante la investigación de la documentación de que pueda disponer. Su mayor mérito “radica en poner directamente a nuestro alcance -y haber salvado- la riqueza incalculable de su documentación” (Velasco – Delgado, 38). La composición de la *Historia eclesiástica* surge por “la necesidad de ampliar y completar los datos expuestos en la *Crónica*” (Velasco – Delgado, 39), obra de carácter cronológico realizada según las normas de la escuela filológica de Alejandría. La preocupación apologética es constante y toda la cronología va encaminada a su confirmación. Dada la profusión de datos de personas, de escritos y escritores es la fuente primordial para la historia de la literatura relacionada con el cristianismo de los tres siglos anteriores. El material más importante de la obra de san Jerónimo, *De viris illustribus*, se nutre fundamentalmente de Eusebio. Para él la sucesión en las sedes episcopales es prueba de la garantía de la continuidad de la Iglesia, las desgracias de los judíos se justifican “por su crimen contra Cristo” (Velasco – Delgado, 39), y el martirio es prueba y fuerza de la verdad cristiana.

Plan y formación de la *Historia Eclesiástica*

Su plan de composición de la *Historia eclesiástica* lo indica el mismo Eusebio al comienzo de la misma y en él se pueden distinguir hasta once objetivos:

“«Es mi propósito -dice- consignar: 1) las sucesiones de los santos apóstoles, y 2) los tiempos transcurridos desde nuestro Salvador hasta nosotros; 3) el número y la magnitud de los hechos registrados por la historia eclesiástica, y 4) el número de los que en ella sobresalieron en el gobierno y en la presidencia de las iglesias más ilustres, así como 5) el número de los que en cada generación, de viva voz o por escrito fueron embajadores de la Palabra de Dios; y también 6) quienes, y cuantos, y cuando, sorbidos por el error y llevando hasta el extremo sus novelorías, se proclamaron públicamente a sí mismos introductores de una mal llamada ciencia y esquilmaron sin piedad, como lobos crueles, al rebaño de Cristo; y, además, 7) incluso las desventuras que se abatieron sobre toda la nación judía en seguida que dieron remate a su conspiración contra nuestro Salvador, así como también 8) el número, el carácter y el tiempo de los ataques de los paganos contra nuestra doctrina, y 9) la grandeza de cuantos, por ella, según las ocasiones, afrontaron el combate en sangrientas

torturas; y, además, 10) los martirios de nuestros propios tiempos, y 11) la protección benévola y propicia de nuestro Salvador» (cfr. HE I - 1, 1- 2.” (Velasco – Delgado, 40 - 41).

Estos propósitos de trabajo no se corresponden exactamente con lo que luego nos ha llegado. Los siete primeros libros recogen aproximadamente los nueve primeros objetivos, aunque con diferente orden. Los dos últimos aparecen en el último capítulo del libro VII y del VIII al X. Ya desde la edición de la obra en 1659 por “H. de Valois” (Velasco – Delgado, 41), se sugiere que la misma fue realizada por etapas y hay consenso desde entonces de que no la completó hasta fechas cercanas al concilio de Nicea. No obstante, hay discrepancia en cuanto a las fases según diversos investigadores. Así, en 1880, J.B. Lightfoot (1828- 1889) opinaba que los libros I-IX fueron escritos después del Edicto de Milán (313), y luego añadió el X entre el año 323 y 325.

Según E. Schwartz, la formación de la obra fue de otra manera. A finales del 311, cuando terminó la persecución, ya había recopilado el material y hasta comienzos del 312 no estuvo en condiciones de su publicación. En todo caso sería entre este año y el siguiente. Constaba de ocho libros que incluían el edicto de tolerancia de Galerio. Luego haría una modificación para editarla de nuevo, en esta incluía “la descripción de las tiranías de Majencio y de Maximino” (Velasco – Delgado, 42), libro VIII y luego el IX, relatando la beligerancia de Maximino hacia los cristianos y una descripción de su muerte y de la de Majencio. Luego añadió una “colección de documentos” (Velasco – Delgado, 42), en el libro X. Esta publicación sería en torno al 315.

Eusebio consideró oportuno realizar una tercera edición al producirse nuevos acontecimientos, como el de la muerte de Diocleciano o el de la inauguración de la iglesia de Tiro, “para la cual compuso un largo y solemnísimos sermón” (Velasco -Delgado, 42). Ese sermón fue incluido en el décimo libro que dedicó a Paulino de Tiro, apreciado amigo. Al libro VIII le añadió un apéndice con “la muerte de los cuatro soberanos” (Velasco – Delgado, 42), además de diversas correcciones y retoques. La fecha de esta tercera edición podría haber sido sobre el año 317.

Después del 323 y antes del 325 sería la publicación de una cuarta edición. La justificación podría ser el resultado de la batalla de Adrianópolis (3 de julio del 324) y de Crisópolis (18 de septiembre del 324), en las que Licinio fue derrotado por las tropas de Constantino. Por mediación de su esposa, Constancia, hermana de Constantino, este le perdonó la vida imponiéndole solo un arresto en Tesalónica, pero un nuevo intento de

Licinio de reclutar tropas fue la excusa oportuna para su ejecución. Constantino quedó a partir de este momento como único emperador.

Otros investigadores, como H.J. Lawlor y J.E. Oulton, piensan que Eusebio comenzaría a escribir su *Historia eclesiástica* sobre el 305, aunque no pudo publicarla. Entre tanto haría la crónica de los *Mártires de Palestina*, una versión larga y otra resumida, que luego añadió al libro VIII. Este conjunto estaría terminado sobre el 311. Entre finales del 313 y comienzos del 314 hace una revisión con noticias del edicto de Milán y el fallecimiento de Maximino, sin noticias de divergencias entre Licinio y Constantino. El conjunto formaría nueve libros. Años después daría a la luz la tercera edición, corrigiendo parte del libro IX y añadiendo el X, poco antes del concilio de Nicea.

Por otra parte, Richard Laqueur (1881-1959) cree que “los libros VII, VIII y X presentan evidentes muestras de haber formado en diferentes momentos la conclusión de la *Historia eclesiástica*, a diferencia de los restantes libros, que carecen en absoluto de semejantes indicios. Concretamente, el libro IX nunca constituyó el final de la obra” (Velasco – Delgado, 43). Inicialmente la obra constaría de sólo siete libros, las nuevas persecuciones le obligarían a escribir el VIII, con un apéndice de la persecución de los años 311-313. Tras el cese de la persecución, pudo obtener más información de lo ocurrido en otros sitios, lo que le llevaría a redactar la obra *De los mártires de Palestina*. Tras el año 317 en que pronunció el sermón en la inauguración de la iglesia de Tiro, pudo recibir nueva documentación de carácter político y favorable a Licinio y Constantino “Los dos emperadores «amados de dios» frente a «los tiranos» Maximino y Majencio” (Velasco – Delgado, 45). Este material le alentaría a reelaborar el libro VIII, ampliándolo a uno más, el noveno, en torno al 317. La transcripción de diversos documentos imperiales y el sermón de Tiro propiciaron el décimo libro, con lo que “la obra alcanzó los diez libros que han llegado hasta nosotros” (Velasco – Delgado, 45).

Pero, aún hay más, según el análisis de Laqueur. Tras la rebelión de Licinio y su persecución a los cristianos, Eusebio tiene que recoger estos acontecimientos y cambió algunos párrafos y el sentido de alguno de los libros publicados, modifica lo que antes había dicho sobre Licinio, pero no todo. Esta revisión final debió de hacerla después del 324 y antes de la ejecución de Crispo, hijo de Constantino, ya que Eusebio lo describe como “«emperador amadísimo de Dios y semejante en todo a su padre»” (Velasco – Delgado, 46).

“Otro elemento que hace algo extraña a la *Historia eclesiástica* para un lector acostumbrado a historiografía grecorromana tradicional es el modo de presentación de la evidencia. Eusebio

adopta un estilo fuertemente basado en la autoridad de los documentos -numerosísimos- que recoge. Las largas citas de Eusebio son, sin duda, de incalculable valor y muchas veces es lo único que poseemos de los múltiples autores que transcribe (aunque su rigurosidad haya sido cuestionada), pero estas «interrupciones» de la narración se alejaban del ideal de la elegancia retórica al que la mayoría de los autores clásicos aspiraba. Pareciera que Eusebio quiere, en cambio, probar su argumento con la autoridad de antiguos escritores, incluyendo también paganos griegos, romanos y -sobretudo- judíos helenizados: «Estoy en gran manera sorprendido de ver cómo Flavio Josefo se corresponde con las Divinas Escrituras» (*Historia Eclesiástica*, 2.10.10)”. (Balmaceda, 69-70).

DESARROLLO DEL PLAN Y CRONOLOGÍA

En líneas generales la obra se compone de dos partes, los siete primeros libros en una y en la segunda los tres restantes. Al libro primero lo considera como una introducción, por lo que no lo contemplaría en el plan señalado por el mismo. El material lo distribuye en grandes períodos que de manera aproximada corresponden a cada uno de los siete primeros libros, hasta la persecución de Diocleciano. No obstante, como la realidad no siempre concuerda con su programa trata de ajustarse a la duración del gobierno de cada emperador, o a la duración del tiempo de episcopado de determinado obispo, en particular cuanto le conviene para justificar las sucesiones eclesiásticas. En general estas subdivisiones están indicadas por la fecha de acceso al cargo. Las iglesias principales sobre las que sustenta la sucesión ininterrumpida “desde el Salvador hasta los obispos de su propia generación” (Velasco – Delgado, 47), son “Roma, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, de cuyas listas de obispos podía disponer” (Velasco – Delgado, 47).

El cambio a la segunda parte de su obra lo indica el mismo autor cuanto dice

“«Después de haber descrito en siete libros enteros la sucesión de los apóstoles, creemos que es uno de nuestros mas necesarios deberes transmitir, en este octavo libro, para conocimiento también de los que vendrán después de nosotros, los acontecimientos de nuestro propio tiempo, pues merecen una exposición escrita bien pensada», (cfr. HE, VIII, pról.)” (Velasco – Delgado, 48).

Los libros noveno y décimo, como reelaboración del octavo, deberían en principio regirse por los criterios del mismo, pero “los acontecimientos que se relatan parecen amontonarse uno tras otro sin gran orden ni aparente relación” (Velasco – Delgado, 48).

DIVISIÓN EN LIBROS Y CAPÍTULOS

La *Historia eclesiástica*, como hemos visto, está dividida en diez libros, con un número variable de capítulos cada uno. Esta división en “libros o «tomoi» es un hecho corriente en la antigüedad” (Velasco – Delgado, 59). Tal división estaba condicionada por la disponibilidad y tamaño de material, pergamino o papiro. Se procuraba que cada tema estuviera reunido en un mismo libro. La conexión entre un libro y otros se establecía mediante un prólogo “o simples partículas” (Velasco – Delgado, 60). El prólogo del libro VIII da cuenta de que es parte de una nueva etapa de la obra, que no estaba en el plan inicial. Cada libro tiene al principio un sumario del contenido, dividido en capítulos con su título. Los libros mantienen cierto equilibrio en su extensión, pero los capítulos son mas diversos en este aspecto.

REPERCUSIONES DE LA OBRA DE EUSEBIO

Como buen historiador, en la intención de Eusebio estuvo siempre la pretensión de que cuanto dejaba anotado pudiera servir para las personas que le sucedieran en el tiempo. No sólo se interesó por averiguar el pasado, sino que entendió que debía ser testigo de su presente y buscó la relación que lo pretérito, la actualidad y el futuro tienen en común. El tiempo transcurrido le ha dado la razón, su obra no sólo dejó buena nota de lo que consideró oportuno escribir, sino que sirvió de excelente material para sus seguidores, y, también, para sus detractores. El ejemplo son las citas.

LAS CITAS

Eusebio tuvo mucho empeño en que sus aseveraciones estuvieran siempre avaladas por documentación justificativa de cuanto escribía, de este modo “el gran valor de la Historia eclesiástica de Eusebio reside precisamente en las citas, más por sí mismas, como base de investigación, que por las conclusiones o el uso del mismo Eusebio” (Velasco – Delgado, 56). Da testimonio de más de 250 pasajes de fuentes antiguas de las que la mitad serían totalmente desconocidas si no las hubiera recogido en sus libros. “Otro centenar de citas indirectas o resúmenes, un tercio de los cuales procede de textos que se han perdido totalmente o en su versión original” (Velasco – Delgado, 56). Mas que escritor en realidad fue un gran compilador ya que “apenas sabe desenvolverse cuando le fallan las fuentes” (Velasco – Delgado, 56). La valoración que hace de la documentación que consulta la clasifica en dos grupos fundamentales que él considera como unidades completas, la Sagrada Escritura y la Tradición Eclesiástica, por lo que los documentos que toma de estas dos fuentes los valora del mismo modo, tanto si son de primera mano

o secundarias. Pudo disponer de dos grandes bibliotecas, “excepcionalmente ricas para aquellos tiempos” (Velasco – Delgado, 56), la de Cesarea y la de Elia Capitolina (Jerusalén). Tuvo a mano, además, cartas, actas de mártires, obras de apología de la Iglesia o de personajes considerados herejes, y las obras de Orígenes. De ordinario suele indicar de donde ha tomado alguna cita “siempre que es directa o de primera mano” (Velasco – Delgado, 56). De Flavio Josefo “toma textualmente más de veinticinco pasajes” (Velasco – Delgado, 57). Un signo de que alguna referencia es de segunda mano es que no precisa de qué parte de una obra lo ha tomado, tal es el caso de “Papías, que posiblemente tomó de Clemente de Alejandría” (Velasco – Delgado, 57). A veces no hay exactitud en la cita que realiza, incluso se pueden apreciar mutilaciones, dado que su interés no era tanto la reproducción de fiel de otros, cuanto poder reafirmar lo que pretende demostrar. Muchos de los defectos detectados se pueden atribuir a sus colaboradores “lo más probable es pensar que la mayor parte de las citas transcritas en Cesárea se las copiaron sus ayudantes” (Velasco – Delgado, 58).

Es de advertir que Eusebio procura utilizar para su consulta solo textos considerados canónicos, dentro de la ortodoxia eclesiástica, salvo que él no sepa que no lo son. Cuando se refiere a un escrito apócrifo, herético, pagano, o judío “utiliza los escritos de los que han combatido la herejía” (Velasco – Delgado, 58). Por ejemplo, al tratar del montanismo lo hace con autores contrarios a esta corriente, como “Cayo, Apolinar de Hierápolis, Milcíades, Apolonio, Serapión y el Anónimo” (Velasco – Delgado, 58). Para el caso del gnosticismo se apoya en Ireneo, Dionisio de Alejandría o Agripa Castor. En general las herejías las trata con textos de Ireneo, Serapión, Clemente y Orígenes. Además de los autores, recoge el catálogo de las obras de cada uno “siguiendo el método de la escuela alejandrina de filología” (Velasco – Delgado, 58), lo que ha permitido tener noticia de multitud de autores con sus obras, que de otro modo serían totalmente desconocidos.

OROSIO

Orosio, como uno de los continuadores de la obra de Eusebio, “Paulo Orosio (c. 383 – c. 420), sacerdote natural de Hispania, recibió el encargo de san Agustín de escribir una historia del mundo que fuera una respuesta apologética al argumento pagano que postulaba que el advenimiento del cristianismo había sido la causa de todo tipo de males y desastres para el Imperio y el mundo entero” (Balmaceda, 2013, 71). Con esta finalidad, Orosio, trató de señalar que la historia romana, como la de toda la humanidad tenía en

común la degradación, la corrupción y las calamidades y que en contra de lo que propagaban los paganos con el cristianismo se habían mitigado estos problemas.

Su *Historia contra los paganos* describe los hechos históricos “desde la creación del mundo hasta los días del propio autor. El devenir histórico fue tratado por Orosio siguiendo la teoría de los cuatro imperios universales (Babilonia, Macedonia, Cartago, Roma), pero agregó un quinto imperio triunfante que integraba la herencia de todos los anteriores: la Roma cristiana” (Balmaceda, 71).

DIFUSIÓN DE LA *HISTORIA ECLESIASTICA*

La *Historia eclesiástica* de Eusebio tuvo pronto gran difusión, “como demuestran la abundancia y la calidad de los más antiguos manuscritos y versiones” (Velasco – Delgado, 61). Según la clasificación realizada por filólogo alemán Eduard Schwartz (1858-1940), añadimos el resumen de los mismos publicado en la traducción al español por investigador dominico Argimiro Velasco – Delgado en 1973, y reeditada varias veces. [Ver apéndices].

Existen, además, “dos versiones antiguas de gran importancia” (Velasco – Delgado, 62), una traducción al siríaco de comienzos del siglo quinto probablemente, conservada en dos manuscritos, uno en San Petersburgo “escrito en Abril de 462” (Velasco – Delgado, 62) y otro en el Museo Británico, del siglo VII. De esta versión siríaca se realizó luego “una versión armenia, muy literal” (Velasco – Delgado, 62), que se considera como una versión siríaca más. La traducción de Rufino del año 402, es “muy libre y arbitraria” (Velasco – Delgado, 62).

La primera edición mediante imprenta se realizó en París en 1544, en griego, por Robert Estienne (Stephanus), impresor francés. Se basó en los códices *Parisinus 1437* y *Parisinus 1434*. Fue reeditada varias veces, sobresaliendo una de Ginebra del año 1612.

“La primera edición verdaderamente científica” (Velasco – Delgado, 62), es del año 1659, efectuada por Henri de Valois, “acompañada de traducción latina y de notas” (Velasco – Delgado, 62). De la misma se hicieron luego tres reimpressiones en el siglo XVII, una en Maguncia en 1672, en París en 1677 y la de Amsterdam en 1695. “La reimpresión más espléndida es, sin embargo, la aparecida en Cambridge en 1720” (Velasco – Delgado, 62), con más notas, reimpressa de nuevo en Turín en 1746, que “es la que ha prevalecido durante dos siglos y medio” (Velasco – Delgado, 62).

Otras ediciones reseñables son “la de Stroth (Halle, 1779), la de Zimmerman (Francfort, 1822, las dos de Heinichen (Leipzig 1827 y 1868), la de Burton, póstuma

(Oxford 1838), la de Schwegler (Tubinga 1852), la de Laemer (Schaffhausen 1859-1862) y la de Dindorf (Leipzig 1871)” (Velasco – Delgado, 62-63). Por encima de todas estas ediciones está la de E. Schwartz en Leipzig entre 1903 y 1909, de la que se ha realizado la traducción al español por Argimiro Velasco – Delgado, en 1975.

De las ediciones en español hay una de 1554, de fray Juan de la Cruz, impresa en Coimbra, por Juan Alvares. Otra cuya traducción y notas fueron realizadas por Luis M. de Cádiz, e introducción de Luis Aznar, en Buenos Aires en 1950. Finalmente, la última es la realizada por el dominico Argimiro Delgado Velasco, realizada por primera vez “sobre el mejor texto crítico que poseemos y de él se acompaña para su mejor comprobación y contraste” (Velasco – Delgado, 64).

Conclusiones

La Iglesia como nación. A comienzos del siglo cuarto ya los diversos pueblos del Imperio van dejando de ser entidades diferenciadas para integrarse en una identidad nueva: el cristianismo. En opinión de la profesora de Historia clásica, Catalina Balmaceda,

“Eusebio produjo un nuevo tipo de historiografía. No es que haya adaptado un método tradicional a un objeto nuevo -la Iglesia-, sino que la novedad misma estuvo en la representación de este objeto, pues los cristianos fueron tratados como una nación; escribir la historia de la Iglesia fue para él escribir la historia de un pueblo que tenía un principio de cohesión mucho más fuerte que la raza, el territorio o la lengua: la religión (Morlet, 2006). (Balmaceda, 69).

Pero, podemos preguntarnos si fue una creación de Eusebio esa novedosa representación de la sociedad del Imperio que le tocó vivir, o fue un certero analista de una realidad que ya estaba dada. Es indudable que más bien debemos inclinarnos por la segunda posibilidad. Si Constantino decidió aceptar el culto cristiano, fue, sin duda, porque ya había una base social lo bastante amplia para que así fuera reconocida. Otro interrogante que es preciso contemplar, es si Eusebio pudo, o tuvo la libertad de escribir lo que considerase oportuno, o más bien trató de congraciarse con el poder, que, conociendo sus capacidades lo utilizó para sus fines propagandísticos y legitimadores. Para el historiador suizo Jacob Burckhardt (1818-1897), Eusebio fue, y de eso no hay duda, un mitificador de Constantino

“Eusebio no es ningún fanático; conocía el alma profana de Constantino y su fría y terrible ambición de poder, y conocía también, sin duda alguna, las verdaderas causas de la guerra; pero se trata del primer historiador absolutamente insincero de la Antigüedad. Su táctica, que

tuvo un éxito extraordinario en su época y en toda la Edad Media, consistía en convertir a toda costa al primer gran protector de la iglesia en un ideal de humanidad en el sentido suyo, sobre todo en un ideal de príncipes futuros. Con esto hemos salido perdiendo el retrato de un hombre genial, que nada sabía en política de preocupaciones morales y que miraba la cuestión religiosa únicamente desde el ángulo de su utilidad política” (Burckhardt, p. 321).

Burckhardt es muy crítico tanto con Eusebio como con Constantino, juicio que a mi parecer puede ser aceptable en cuando se refiere al emperador, pero probablemente tenga una opinión excesivamente condenatoria de nuestro autor. Más bien habría que alabar su capacidad en muchos aspectos, tales como la ingente cantidad de documentos que salvó de una pérdida irreparable. También es loable su capacidad de sobrevivir en un entorno con tal grado de hostilidad. Hostilidad, beligerancia y luchas de poder tanto dentro de la política imperial, como dentro de la propia Iglesia, en la que las disputas doctrinales eran sólo una excusa más en el juego de preeminencias personales, de hegemonías territoriales o de distinciones de ciudades. Y, además, poder dejar para la posteridad constancia escrita de todo ello.

Como ha señalado Burckhardt, y en referencia al ambiente religioso que pudo propiciar la transición desde el paganismo politeísta al monoteísmo cristiano, es destacable su apreciación de que “el estado romano necesitaba de ciertos *sacra* para su perduración de suerte que, por ejemplo, las vestales velaron el fuego sagrado hasta muy entrada la época cristiana, también la vida privada se hallaba impregnada, desde la cuna hasta la sepultura, de prácticas religiosas” (Burckhardt, p. 141). En este ambiente, pues, trató Constantino de integrar esa sacralidad tradicional en las nuevas concepciones con que el cristianismo había ido impregnado la sociedad. De modo que “esas prácticas continuaron con el cristianismo, aunque con un significado renovado. En realidad, si sustraemos al mundo antiguo el sentimiento cristiano del pecado y la humildad, de los que ese mundo no era capaz, acaso podamos apreciar mejor el culto pagano” (Burckhardt, p. 142), como ya hemos señalado.

En la tendencia a la reinterpretación y asignación de nuevos conceptos a la sacralidad tradicional romana encontramos el panegírico pronunciado por Eusebio de Cesarea en Constantinopla, el 25 de julio del año 336. Allí y con motivo de la celebración de la conmemoración del 30 aniversario de la subida al trono de Constantino, Eusebio “desarrolla toda una teología cristiana del poder imperial” (Blázquez, 1997, 58). Apoyado en conceptos filosóficos griegos sobre la realeza “refunde aquí ideas de origen muy

variado -teología solar, neoplatonismo, teología cristiana sobre el monoteísmo, etc.-, para fundamentar el poder absoluto del emperador” (Blázquez, 1997, 58). Pero, en un recorrido hacia atrás, siguiendo el rastro de los discursos laudatorios dedicados a su persona, encontramos que, en Tréveris en el año 310, Constantino tiene una visión, que según el relato del panegirista dice que

“Constantino se había apartado de su camino para visitar el templo de *Apollo Granus* en Grand, -Vosgos, en el límite de Bélgica con la *Germania Superior* -, donde se disponía a cumplir con los votos hechos a los dioses antes de la batalla” ...” en este santuario Apolo se le apareció acompañado de la Victoria y le ofreció coronas de laurel que, una por una, le hicieron el *omen*³¹ de 30 años. El panegirista acredita su descripción de la iconografía de la visión indicando que conoce el hecho -*credo*- por el propio Constantino” (Escribano, 2002, 90-91).

La semejanza de los dos escenarios es patente, la de Constantinopla en el 336 legitima el poder de Constantino con las referencias necesarias a los principios filosóficos y teológicos necesarios, incluidos los cristianos. La de Tréveris hace el mismo servicio, señalando “el voluntario compromiso contraído por Apolo de dar al príncipe una existencia que habría de superar los límites de la vida humana” (Escribano, 2002, 91). Con lo que, en opinión de la historiadora María Victoria Escribano Paño, cuyo texto estamos siguiendo, Constantino estaría ya en el 310 anticipando “sus planes políticos” (Escribano, 2002, 91).

El Dios del pueblo judío es, en tanto que es misterio. Cuanto más inaccesible es, más *Es*, “*yo soy el que soy*” (Éxodo, 3:13-14) es la respuesta que Dios da de sí mismo a Moisés, cuando éste le pregunta por su identidad para hacer de mensajero al pueblo de Israel. El gran atractivo del templo de Jerusalén era el vacío detrás del velo. Cuando se “materializa” a Dios, se reduce su sacralidad. En opinión de Momigliano “donde había un eremita allí estaba el diablo. Este significaba una profunda realidad en la antigüedad tardía y el eremita estaba obsesionado con él y a su vez determinado a combatirlo” (Momigliano, 25). El diablo en tanto que oposición a Dios, es como él un ser espiritual. Esta concepción de la divinidad es superior a la materialidad de los dioses paganos.

³¹ “La imaginería visionaria -Apolo, la Victoria, y tres cruces, el número romano de treinta- contenía un mensaje codificado que el propio panegirista se encarga de interpretar.

Se trata de una admonición divina que afecta, en primer lugar, a la duración de su vida y su reinado. Los signos numéricos no simbolizaban la contrapartida del dios a los *uota publica*, sino el voluntario compromiso contraído por Apolo de dar al príncipe una existencia que habría de superar los límites de la vida humana” (Escribano, 2002, 91).

En lo que se refiere a las causas de la caída del Imperio romano, en concurrencia con lo que señalado por diversos autores desde Gibbon (s. XVIII) hasta Momigliano (s. XX), es admisible, también, considerar el hecho de que desde el momento en que la máxima dignidad imperial ya no procedía de las familias tradicionales romanas, el afecto por la *dignitas* y el *honor* primigenios se fueron transformando y adaptando a la nueva realidad geográfica y demográfica del Imperio. Lo mismo ocurre con la clase senatorial, donde, con la expansión territorial del Imperio se diluyen “los conceptos de la *dignitas* y el *honor* de la clase senatorial, tan arraigados en época republicana y añorados después” (Antonio Alvar, 1980, 116). El verdadero espíritu de esta asamblea se había perdido, decadencia que probablemente comenzó a declinar, incluso, desde que la sacralidad de Roma fue profanada gravemente cuando se cometió el sacrilegio de los idus de marzo del año 44 a.C. Augusto encarnó, o trató de encarnar esos principios, pero con el tiempo se fueron debilitando, por las ambiciones personales, por la incapacidad y la falta de sentido de estado de muchos de sus sucesores. El sistema de las adopciones “tal como ya ocurriera en la familia de Augusto, sólo tenían visos de ser respetadas cuando tanto el padre adoptante como el hijo adoptivo tenían cualidades suficientes para afirmarse” (Burckhardt, 6-7). A pesar de las prerrogativas del Senado para el nombramiento de la sucesión de un nuevo emperador, en breve tiempo dejaron de ser respetadas y fue la fuerza pretoriana de Roma quien se adueñó de este cometido. A su vez, los ejércitos provinciales comenzaron a rivalizar a las fuerzas romanas. Los frecuentes cambios de emperadores eran ocasión propicia para la obtención de donativos y prebendas, por lo que se vivió “una inaudita subasta de la dignidad imperial” (Burckhardt, 7). De este modo entre finales del siglo segundo y comienzos del tercero, “se halla representada por primera vez de modo puro la dominación militar” (Burckhardt, 8), con Septimio Severo (193-211), padre de Caracalla. Décadas más tarde, Decio (249 – 251), intenta restablecer la nobleza del Senado, “las viejas costumbres y la religión romana” (Burckhardt, 20). Pero no es hasta que más de tres décadas después, de infructuosas luchas por el poder, que la intervención de Diocleciano (284-305), se “revela, sin duda, como un espíritu superior, penetrante” (Burckhardt, 20). Es obra de Diocleciano el intento de establecer una sucesión ordenada y pacífica del gobierno, mediante el artificio de la tetrarquía. Pero, como hemos visto, este sistema fue el que al final propició, en un giro insospechado de los acontecimientos, la concentración de todo el poder en manos de Constantino. En definitiva, y como afirma el escritor Gonzalo Puente Ojea, “en toda situación de cambio real, y en especial en cada situación revolucionaria, entra en juego una prodigiosa *acumulación de contradicciones*,

algunas radicalmente heterogéneas, pero que «se funden» en una misma «unidad de ruptura»³².

Sería pues, el cristianismo, con su exigente actitud ética y moral la que prevalecería, y lo que en definitiva reconoció Constantino y luego Teodosio como comportamientos públicos capaces de sostener la perpetuación del Imperio. Abundando en esta conclusión entendemos que es aplicable la afirmación del profesor Alvar: “Esta llamada a la *civitas*, imprescindible para la reconstrucción del Imperio tras tantos años de guerras civiles, cobra especial significado en el Oriente” (Antonio Alvar, 1980, 117). En el mismo sentido continúa el citado profesor: “El hecho de que los restos conservados de las *Res gestae* procedan de ciudades de habla griega merece una atención especial que no siempre se le ha concedido” (Antonio Alvar, 1980, 117). Fueron esas provincias precisamente las que apoyaron a Marco Antonio, adversario de Augusto. De esas provincias se precia el emperador de haber restituido a los templos los expolios realizados por su rival. Del mismo modo que “Augusto es el crisol en donde un sistema político se transforma en otro de propiedades, virtudes y defectos, distintas” (Antonio Alvar, 1980,119), para Eusebio, Constantino a través del cristianismo ejerce un cometido similar.

Con el cristianismo, con Constantino y elogiado por Eusebio, se supera el rechazo a otras realidades identitarias que ahora se unifican en torno al cristianismo. Los cristianos “tenían necesidad también de refutar la acusación de que el cristianismo era una invención reciente, una religión advenediza, tal como puede verse en la *Historia de la Iglesia* de Eusebio (Eus. His. I 3-4), y el Antiguo Testamento proporcionaba aquellas credenciales de solera precisas” (Burrow, 224), frente a las tendencias interpretativas de Marción (excomulgado en el año 144 d.C.), para quien el Dios del Antiguo Testamento “era el creador del mundo perverso y malvado, y no se identificaba con el Dios padre de Jesús” (Burrow, 224).

Esta interpretación de la Biblia se mantiene en el tiempo, dando razón de nuevos castigos divinos por los pecados cometidos, nuevos salvadores, nuevas alianzas divinas y nuevas tierras prometidas: “Beda, siguiendo el ejemplo de Gildas, consideraba a su propio pueblo, el de los anglos, instrumento de la justificada ira de Dios contra los britanos” (Burrow, 2008, 226). A la reina Isabel se la consideró como el nuevo Constantino en la obra *Acts and Monuments* de John Foxe en el siglo XVI. “Los colonos

³² Haciendo referencia al análisis de L. Althusser “sobre el concepto de contradicción en el materialismo histórico” (Puente, 30).

puritanos de Nueva Inglaterra se inspiraron en aquella misma concepción y la aplicaron en aquella tierra recién conquistada. John Winthrop, el primer gobernador de Massachusetts, hablaba de ellos como si hubieran sellado una nueva alianza con Dios” (Burrow, 226). Del mismo modo los conquistadores españoles de México “llamaron Tierra de Promisión” al ver la capital del imperio azteca. La influencia escatológica hebrea y cristiana, adivinatoria y milenarista se basa en gran medida en los libros de Daniel y el Apocalipsis de san Juan. Aunque “Eusebio, el primer historiador de la Iglesia, ... desaprobaba las conjeturas milenaristas” (Burrow, 227). El cristianismo en general y Eusebio en particular consiguieron articular una continuidad en el relato histórico de modo que el relato bíblico enriqueció y dio un sentido a la historia pagana.

Las repercusiones del cristianismo en la economía son otro aspecto a tener en cuenta, así ocurría que “era costumbre acentuada recordar al emperador en el testamento haciéndole beneficiario de una parte o de toda la herencia” (Aparicio, 98), bienes que engrosaban la *res privata* de la familia imperial. Es lo que luego se trasladaría a la Iglesia, hasta la actualidad. “Constantino incorporó a la *res privata* las tierras pertenecientes a los templos de los dioses paganos y Constancio II confiscó las propiedades de la ciudad. El emperador Juliano devolvió sus tierras a los templos y a la ciudad; sin embargo, Valentiniano y Valente las confiscan nuevamente” (Aparicio, 98).

La exaltada adulación que Eusebio hace de Constantino, también la había repetido con Licinio, “a quien nos presenta nada menos que como un emperador cristiano y amado de Dios en lucha contra Maximino Daza, aunque demasiado sabía que no era más que un pagano tolerante” (Burckhardt, 295). Constantino sería “nada más que el calculador político que utiliza reflexivamente todas las fuerzas físicas y espirituales de que dispone con una sola mira, afirmar su señorío, sin entregarse a nada ni a nadie por completo. Claro que un egoísta de este calibre no por eso cobra un aspecto edificante, pero la Historia encuentra ocasión bastante para habituarse con caracteres así” (Burckhardt, 295-296).

Muchos interrogantes quedan sin responder en este acercamiento a la figura de Eusebio de Cesarea y su obra, así como a los juicios recogidos de algunos historiadores. Una de estas cuestiones atrae la atención en torno a la fuerza que tenía el cristianismo norteafricano, y probablemente no sería inoportuno preguntarse si había algún sustrato de enemistad mantenida durante generaciones que impulsara cualquier modo de oposición a todo lo que viniera de Roma y de sus emperadores. La historiografía puede llevarnos a un engaño, como es el de que cuando se cierra un libro sobre el relato de una batalla, de un reino o de una sociedad nos puede dar la impresión de que efectivamente ese episodio

terminó y sobrevino uno nuevo. Pero la realidad no es así, todo es un discurrir de manera continua y, en la memoria de las generaciones, de manera consciente o no, pueden sobrevivir centenares de acontecimientos que dejan huella durante interminables periodos de tiempo.

Abundando en este modo de relatar la historia de manera compartimentada, entre el final de una etapa y el comienzo de otra, entre un antes y un después del cristianismo, entre el mundo pagano y el cristiano, consideramos que es necesario hacer un cambio en el modo de observación. De esta manera debemos aceptar que el mundo romano no desapareció con el cristianismo, sino que este es su continuación. Constantino no renunció a sus creencias y menos a ninguno de sus objetivos políticos, sino que supo adaptarse y aprovechar los nuevos planteamientos ideológicos para ponerse al frente de los mismos. Las luchas de poder dentro del cristianismo, especialmente las africanas, le pusieron en bandeja la posibilidad de tomar el control total de la situación. Desde su atalaya maniobró hábilmente, concediendo o retirando favores, y la corriente autocalificada como ortodoxa frente a la considerada herética se dejó querer y disfrutar de las mieles que el emperador les dio a probar. Entre ellos nuestro Eusebio de Cesarea.

La originalidad del cristianismo inicial fue primero transformada y “saturada de categorías filosóficas y supuestos mentales propios del helenismo” (Puente, 263), luego la realidad de los conflictos creados en una organización de tipo asambleario hizo necesaria una burocratización, una jerarquización, y “un ajuste de la Iglesia al marco institucional -económico, social, político- del Imperio romano” (Puente, 263-264). Y es en este ajuste donde se van incardinando la entidad política con la religiosa. Esa “legitimación teórica de la absorción progresiva del helenismo por el cristianismo también hallaría un precioso recurso apologético de Justino, [c.100 – 168] según el cual las verdades parciales de los filósofos paganos constituirían una aprehensión fragmentaria del *Lógos* universal” (Puente, 264). La jerarquización y burocratización de la Iglesia llevó a una “*lógica de la organización*, a cuyo servicio se pone la definición dogmática de una ortodoxia” (Puente, 276). Organización y ortodoxia que necesitan legitimarse en una *tradición*. Legitimación de una jerarquía, de una tradición y de una ortodoxia en la que el obispo Eusebio de Cesarea fue un hábil maestro y su obra cumbre, la *Historia eclesiástica*, un modelo excepcional.

Apéndices

ESQUEMA DE LA *HISTORIA ECLESIASTICA*

“LIBRO PRIMERO

Prólogo

1, 1 – 2: Plan de la obra.

3-8: Dificultades de la empresa.

Introducción.

2,1-5: Preliminares.

6-13: Las teofanías.

14-16: Preexistencia del Verbo.

17-22: Razón de no manifestarse antes a todos.

23-27: La encarnación.

3, 1-5: Los nombres «Jesús» y «Cristo» en Moisés.

6-7: El nombre «Cristo» en los profetas.

8-20: Relación de los sumos sacerdotes, reyes y profetas con Cristo.

4: Antigüedad del cristianismo.

Imperio de Augusto (44 a.C. -14 d.C.)

5: Fecha del nacimiento de Cristo.

6: Cumplimiento de Gén 49,10.

7: Las genealogías de Cristo.

8.1-1: Los magos de Oriente.

3-16: Juicio de Dios sobre Herodes.

9,1: Arquelao.

Imperio de Tiberio (14-37)

9,2-4: Pilato y las falsas *Acta Pilati*.

10,1-6: La predicación de Cristo.

7: Vocación de los Doce y de los setenta discípulos.

11.1-6: Juan Bautista.

7-9: testimonio de Flavio Josefo sobre Jesús.

12: Los apóstoles y los setenta discípulos.

13: Tadeo y Abgar.

LIBRO SEGUNDO

Prólogo

1: Comienzos de la Iglesia.

2: Informe de Pilato a Tiberio.

- 3: Expansión de la Iglesia.
- 4,1: Herodes Agripa I, rey de los judíos.
- 2-3: Filón de Alejandría.
- 5-6: Desventuras de los judíos.
- 7: Final de Pilato.

Imperio de Claudio (41-54)

- 8: Hambre bajo Claudio.
- 9: Persecución de la Iglesia.
- 10: Final de Herodes Agripa I.
- 11: Teudas.
- 12: Elena, reina de Adiabene.
- 13-14: Simón Mago.
- 15: Origen del evangelio de Marcos.
- 16: Marcos, fundador de la iglesia de Alejandría.
- 17: Filón y los antiguos cristianos de Alejandría.
- 18.1-8: Obras de Filón.
- 9: Aquila y Priscila.
- 19: Desventuras de los judíos.

Imperio de Nerón (54-68)

- 20: Sectas y facciones judías.
- 21: El falso profeta egipcio.
- 22: Últimos años de Pablo.
- 23: Martirio de Santiago el Justo.
- 24: El primer obispo de Alejandría.
- 25,1-4: Persecución contra los cristianos.
- 5-8: Martirio de Pablo y Pedro.
- 26: Comienzo de la guerra judía.

LIBRO TERCERO

- 1: Trabajos apostólicos.
- 2: El primer obispo de Roma.
- 3: Escritos de Pedro y de Pablo.
- 4.1-2: La predicación de Pablo y de Pedro.
- 3-11: Seguidores de Pablo.

Imperio de Vespasiano (69-79)

- 5.2-3: Dispersión de los apóstoles y de los cristianos de Jerusalén.
- 4-7: La guerra judía.
- 6-8: La guerra judía.

9-10: Flavio Josefo y sus escritos.

11: Sucesión de los obispos de Jerusalén.

12: Vespasiano persigue a los judíos.

Imperio de Tito (79-81)

13-15: Sucesión de obispos en Alejandría y Roma.

16: Carta de Clemente de Roma.

17-20,1-7: Persecución de Domiciano.

Imperio de Nerva (96-98)

20,8-9: Imperio de Nerva. El apóstol Juan vuelve del destierro.

Imperio de Trajano (98-117)

21: Imperio de Trajano.

22: Sucesión de obispos en Antioquía y Jerusalén.

23-24,1: Últimos días del apóstol Juan.

24.2-18: Escritos de Juan y orden de los evangelios.

25: Los libros del Nuevo Testamento.

26: Menandro.

27: Los ebionitas.

28: Cerinto.

29: Nicolás y los nicolaítas.

30: Apóstoles casados.

31.1-5: Muerte de Juan y de Felipe.

6: Resumen de los capítulos precedentes.

32: Persecución en Jerusalén.

33: Persecución en otros lugares.

34-35: Sucesión de obispos en Roma y Jerusalén.

36: Ignacio y Policarpo.

37-38: Cuadrato y Clemente de Roma.

39: Papías.

LIBRO CUARTO

1: Sucesión de obispos en Alejandría y Roma.

2: Rebelión judía.

Imperio de Adriano (117-138)

3: Cuadrato y Arístides.

4-5: Sucesión de obispos en Roma, Alejandría y Jerusalén.

6: Destrucción de Jerusalén y fundación de Elia Capitolina.

7,1-2: Herejías.

3-8: Saturnino.

- 9: Carpócrates.
- 10-14: Calumnias contra los cristianos.
- 15: Defensores de la fe.
- 8.1-2: Hegesipo.
- 3-5: Justino Mártir.
- 6-8: Rescripto a Minucio Fundano.
- 9: Texto del rescripto.

Imperio de Antonino Pío (138-161)

- 10: Sucesión de obispos en Roma.
- 11.1-5: Valentín y Cerdón.
- 6-7: Sucesión de obispos en Alejandría y Roma.
- 8-10: Justino Mártir.
- 12: Apología de Justino.
- 13: Rescripto al concilio de Asia.
- 14: Policarpo.

Imperio de Marco Aurelio (161-180)

- 15,1-46: Martirio de Policarpo.
- 47: Metrodoro y Pionio.
- 48: Carpo, Pupilo y Agatónice.
- 16-17: Justino Mártir.
- 18: Obras de Justino.
- 19-10: Sucesión de obispos en Roma, Alejandría y Antioquía.
- 11: Otros escritores eclesiásticos.
- 22: Hegesipo.
- 23: Dionisio de Corinto.
- 24: Teófilo de Antioquía y su sucesor en la sede.
- 15: Autores antimarcionitas.
- 26: Melitón de Sardes.
- 27: Apolinar.
- 18: Musano.
- 19: Taciano.
- 30: Bardesanes.

LIBRO QUINTO

- Prólogo. Sucesión de obispos en Roma.
- 1-3: Los mártires de Lión y de Viena.
- 4,1-2: Montanismo.

- 3: La lista de los mártires.
- 5: La legión de Melitene.
- 6: Lista de los obispos de Roma.
- 7: Los carismas en la Iglesia, según Ireneo.
- 8: Ireneo y las Escrituras.

Imperio de Cómodo (180-191)

- 9: Sucesión de obispos en Alejandría.
- 10: Panteno.
- 11: Clemente de Alejandría.
- 11: Obispos de Jerusalén.
- 13: Rodón y Apeles.
- 15: Herejías.
- 16-17: El montanismo y el «Anónimo» antimontanista.
- 18: Apolonio.
- 19: Apolinar.
- 20: Blasto y Florino.
- 21: Martirio de Apolonio.
- 11: Sucesión de obispos en varias iglesias.
- 23-25: Controversia sobre la celebración de la Pascua.
- 26: Obras de Ireneo.

Imperio de Septimio Severo (193-211)

- 27: Otros escritores.
- 28,1-6: Herejía de Artemón y el «Pequeño Laberinto».
- 7: Sucesión de obispos en Roma.
- 7-19: El «Pequeño Laberinto».

LIBRO SEXTO

- 1-2: Juventud de Orígenes.
- 3-5: Alumnos de Orígenes.
- 6: Clemente de Alejandría.
- 7: Judas.
- 8: Automutilación de Orígenes y sus consecuencias.

Imperio de Caracalla (211-217)

- 8,7: Imperio de Caracalla.
- 9-11,1-3: Narciso y Alejandro de Jerusalén
- 4-6: Obispos de Antioquía.
- 12: Serapión de Antioquía.

- 13-14, 1-7: Obras de Clemente de Alejandría.
8-9: Clemente, Panteno, Orígenes y Alejandro.
10 - 11: Viaje de Orígenes a Roma.
15: Heraclas.
16: Orígenes y las Escrituras.
17: Símaco.
18: Ambrosio.
19.1-14: Orígenes y la literatura profana.
15-19: Viaje de Orígenes a Arabia y Palestina.
20: Algunos escritores de este período.

Imperio de Macrino (217-218) y de Heliogábalo (218-222)

- 21: Obispos de Roma y viaje de Orígenes a Antioquía.

Imperio de Severo Alejandro (222-235)

- 22: Obras de Hipólito.
23.1-2: Cómo Ambrosio ayudaba a Orígenes
3: Sucesión de obispos en Roma y Antioquía.
4: Viaje de Orígenes a Cesárea y Grecia y su ordenación de presbítero.
24: Obras escritas por Orígenes en Alejandría.
25: Afirmación de Orígenes sobre las Escrituras.
26: Emigración de Orígenes a Cesárea. Obispos de Alejandría.
27: Orígenes en Capadocia y Palestina.

Imperio de Maximino Tracio (135-138)

- 28: Orígenes y la persecución de Maximino.

Imperio de Gordiano (238-244)

- 29: Sucesión de obispos en Roma Alejandría y Antioquía.
30: Discípulos de Orígenes en Cesárea.
31: S. Julio Africano.
31: Obras de Orígenes escritas en Cesárea.
33: Orígenes y Berilo.

Imperio de Felipe el Árabe (244-249)

- 34: Felipe y los cristianos.
35: Obispos de Alejandría.
36: Otras obras de Orígenes.
37: Orígenes y la disensión árabe.

38: Orígenes y los helcesaitas.

Imperio de Decio (249-251)

39: Persecución bajo Decio.

40-42: La persecución en Alejandría y Egipto. Dionisio.

43: El novacianismo.

44: Lo sucedido al cristiano Serapión.

45: Carta de Dionisio a Novaciano.

46: Otras cartas de Dionisio.

LIBRO SEPTIMO

Prólogo

Imperio de Galo (251-253)

1: Muerte de Orígenes. Juicio sobre Galo.

2: Obispos de Roma.

3: Controversia sobre el bautismo.

4-9: Extractos de las cartas de Dionisio.

Imperio de Valeriano (253-260)

10: Persecución de Valeriano.

11: Padecimientos de Dionisio y sus compañeros.

12: Mártires en Cesárea.

Imperio de Galieno (261-268)

13: Fin de la persecución.

14: Sucesión de obispos en varias iglesias.

15-17: Marino y Astirio.

18: Imagen de Cristo y de la hemorroísa.

19: El «trono» de Santiago en Jerusalén.

20-23: Cartas festales de Dionisio.

14-15: Dionisio y el milenarismo.

26,1: Dionisio y el sabelianismo.

2-3: Otros escritos de Dionisio.

27,1: Sucesión de obispos en Roma y Antioquía.

2: Herejía de Pablo de Samosata.

28,1-2: Pablo de Samosata.

3: Obispos de Alejandría.

Imperio de Claudio Gótico (268-270) y Aureliano (270-275)

19-30,1-17: Proceso contra Pablo de Samosata.

18: Obispos de Antioquía.

19: Sigue el proceso de Pablo de Samosata.

20-21: Últimos años de Aureliano.

Imperio de Probo (276-282), Caro (282-283) y Diocleciano (284-305)

30,22: Cambios imperiales.

23: Sucesión de obispos en Roma.

31: Manes y los maniqueos.

32,1: Sucesión de obispos en Roma.

2-4: Doroteo de Antioquía.

5-23: Eusebio, Anatolio, Esteban y Teodoto de Laodicea.

24-25: Pánfilo de Cesárea.

26-28: Pierio y Melecio.

29: Personalidades de Jerusalén.

30-31: Aquilas de Alejandría.

32: Conclusión.

LIBRO OCTAVO

Prólogo

1-2: Prosperidad de la Iglesia y causa de la persecución bajo Diocleciano.

3: Los tres primeros edictos.

4,1-4: Persecución en el ejército.

4,5-5: Rompen el edicto de persecución.

6,1-7: Mártires de Nicomedia.

8-9: Sedición en Melitene y Siria. Segundo edicto.

10: Tercer edicto.

7: Egipcios en Tiro.

8: Mártires en Egipto.

9,1-5: Mártires en la Tebaida.

6-8: Filoromo y Fileas.

10: Carta de Fileas.

11: Mártires en Frigia.

12, 1: Mártires en Arabia, Capadocia, Mesopotamia y Alejandría.

2-5: Mártires en Antioquía.

- 10: Mártires del Ponto.
 - 11: Gloria de los mártires.
 - 13,1-8: Martirio de los dirigentes de las iglesias.
 - 13,9: El imperio antes de la persecución.
 - 10-15: El imperio durante la persecución.
 - 14-15: El imperio durante la persecución.
 - 16-17: El edicto de Galerio.
- Apéndice

LIBRO NOVENO

- 1,1-6: La carta de Sabino.
 - 7-11: Calma pasajera.
- 2-4,1-2: Se renueva la persecución. Petición de las ciudades.
- 4.2-3: Jerarquía pagana,
- 5,1: Falsas Acta Pilati.
 - 2: Calumnias contra los cristianos.
- 6: Mártires de este período.
- 7: Rescripto de Maximino a las peticiones de las ciudades.
- 8,1-12: Castigos por la persecución.
 - 13-15: Conducta de los cristianos.
- 9-9a: El socorro divino.
- 10,1-6: Derrota de Maximino.
- 7-12: Edicto de Maximino.
- 13-15: Muerte de Maximino.
- 11: Secuelas de lo anterior.

LIBRO DECIMO

- 1,1-3: Prólogo y dedicatoria.
- 4-8: La paz al fin.
- 2,1: Reconstrucción de las iglesias.
 - 2: Edictos imperiales.
- 3: Dedicaciones de iglesias.
- 4: Dedicación de la iglesia de Tiro y panegírico solemne.
- 5-7: Edictos y ordenaciones imperiales.
- 8-9,1-5: Demencia y final de Licinio.
 - 6-9: Conclusión”

(Velasco – Delgado, 49-55).

MANUSCRITOS, EDICIONES MODERNAS Y TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

“B, *Codex Parisinus* 1431 (antes Colbertinus 621 y Reg. 2280; Burton lo llama E), en pergamino, del siglo XI - XII, que se halla en la Biblioteca Nacional de París. De él se copiaron el *Codex Marcianus* 339 (M en Heikel), del siglo XIV, y el *Codex Parisinus* 1432 (antes Gallandianus; B en Heikel), del siglo XIII-XIV, del que, a su vez, se copió el *Codex Vaticanus* 2205 (Colonna 44), escrito en 1330-1331, según el folio 381.

D, *Codex Parisinus* 1433 (F en Heikel), pergamino, del siglo XI - XII, que se halla en la Biblioteca Nacional de París.

M, *Codex Marcianus* 338 (H en Burton), pergamino, del siglo XIII o posterior, que se halla en la Biblioteca de San Marcos de Venecia.

A, *Codex Parisinus* 1430 (C en Burton), pergamino, del siglo XI, realizado con mucho esmero, que se halla en la Biblioteca Nacional de París. De él se Copió el *Codex Vaticanus* 399, pergamino, del siglo XI, del que dependen los tres siguientes: el *Codex Dresdensis* A 85, del siglo XIV, el *Ottobonianus* 108, del siglo XVI, y el *Laurentianus* 196 (antes Badia 26), del siglo XV. De este último se copió el *Codex Marcianus* 337, del siglo XV, y de este los dos siguientes: el *Parisinus* 1435 (D en Burton), del siglo XVI, y el *Bodleianus* misc. 23 (F en Burton), escrito en 1543.

T, *Codex Laurentianus* 70,7 (I en Burton), pergamino, del siglo X-XI, que se halla en la Biblioteca Laurenciana de Florencia. De él se copió el *Codex Vaticanus* 150, del siglo XIV, y de éste el *Vaticanus* 973, del siglo XV-XVI.

E, *Codex Laurentianus* 70,20 (K en Burton), pergamino, siglo X, que se halla también en la Biblioteca Laurenciana de Florencia. De él se copió el *Codex Sinaiticus* 1183, del siglo XI, y de éste el *Parisinus* 1436 (antes Colbert. 1084 y Reg. 2280,3), del siglo XV, escrito por Miguel Apostolios.

R, *Codex Mosquensis* 50 (antes 51; J en Heikel), pergamino, del siglo XII o posterior, que se halla en Moscú”.

(Velasco – Delgado, 61-62).

Fuentes documentales

Cesarea, Eusebio de [s. IV], (1994): *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid.

Cesarea, Eusebio de [s. IV], (2008): *Historia Eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco-Delgado, O.P., B.A.C., Madrid.

Bibliografía

Alföldy, Gèza, (1996): *Historia social de Roma*. Alianza Editorial, Madrid.

Arce, Javier, (1989): “Introducción. El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano”, en Momigliano, A. (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Alianza Editorial, Madrid.

Alvar, Antonio, (1980-1981): “Las Res Gestae Divi Augusti”, en *CuPAUAM: Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* nº 7-8, p.p.109-140. Madrid.

Alvar, Jaime; Martínez, Clelia, (1995): “Cultos orientales y cultos místéricos”, en Alvar, J. et. al. (ed.), *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*”. p.p. 435 – 443, Cátedra, Madrid.

Alvar, Jaime; Martínez, Clelia, (1995): “Cultos místéricos y cristianismo” en Alvar, J. et. al. (ed.), *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, p.p. 515 – 534, Cátedra, Madrid.

- Aparicio, Antonio, (2006): *Las grandes reformas fiscales del Imperio Romano (Reformas de Octavio Augusto, Diocleciano y Constantino)*, Universidad de Oviedo, Asturias.
- Aurell, Jaume; Burke, Peter, (2013): “Las tendencias recientes: del giro lingüístico a las historias alternativas”, en *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, p.p. 287-338. Akal, Madrid.
- Balmaceda, Catalina, (2013): “La Antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina”, en Balmaceda, C. et. al., *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, p.p. 59-93. Akal, Madrid.
- Berti, Enrico, (2011): *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*, Oinos, Buenos Aires.
- Blázquez, José María, (1990): *El nacimiento del cristianismo*, Síntesis, Madrid.
- Blázquez, José María, (1995): “El mundo en que nació el cristianismo”, en Alvar, J. et. al. (ed.), *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, p.p. 47-64, Cátedra, Madrid.
- Blázquez, José María, (1997): “El cristianismo, religión oficial”, *Historia 16*, XXI, pp. 56-65.
- Bravo, María José, (1999): “La constitutio antoniniana. Una reflexión subjetiva” en, *Dereito*, Vol.8, nº 1, p.p. 71-79, Universidad de Vigo.
- Bresciano, Juan Andrés, (1997): *Los oráculos sibilinos y la historiosofía apocalíptica*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo. Uruguay.

- Burckhardt, Jacob, [1853], (1982): *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- Burrow, John, (2008): *Historia de las historias. De Heródoto al siglo XX*, Crítica, Barcelona.
- Cid, Rosa María, (1999): “Las sacerdotisas del culto imperial y sus prácticas evergéticas. El caso de una "flamínica" africana” en *Arys*, 2, p.p. 149-162. Universidad de Huelva.
- Escribano, María Victoria, (2002): “La primera visión de Constantino (310)”, en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, (18), 83-94. Univ. de Zaragoza.
- Escribano, María Victoria, (2011): “El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV” en Sotomayor, M. y Fernández, J. (coord.), *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*. Trotta. Madrid.
- Fernández, Santiago, (1995): “Cuestiones sociales en el cristianismo del siglo IV”, en Alvar, J. et. al. (ed.) *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, p.p. 365-379. Cátedra, Madrid.
- Fernández, José, (2011): “Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio Romano” en Sotomayor, M. y Fernández, J. *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*. Trotta, Madrid.
- Gascó, Fernando, (1996): *El paganismo durante el Alto Imperio*, Akal, Madrid.
- Hubertus R. Drobner, (1999): *Manual de patrología*, Herder, Barcelona.

- Jones, Arnold H.M., (1989): “El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo”, en Momigliano, A. (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 31-52, Alianza Editorial, Madrid.
- Küng, Hans, (1997): *El cristianismo. Esencia e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- Lozano, Fernando et. al., (2014): “Reyes y dioses: la realeza divina en las sociedades antiguas” en *Arys, Antigüedad, Religiones y Sociedades*, nº 12, p.p. 9 - 28, Madrid.
- Momigliano, Arnaldo, (1989): “El cristianismo y la decadencia del Imperio romano”, en Momigliano, A. (ed). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, p.p.,15- 30. Alianza Editorial, Madrid.
- Penna, Romano, (1994): *Ambiente histórico – cultural de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brower, Bilbao.
- Piñero, Antonio, (2006): *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid.
- Puente, Gonzalo, (1974): *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid.
- Ruiz, Daniel, (1967): en *Contra Celso* [c.248], Introducción, versión y notas (BAC 271), Madrid.
- Sandín, Juan Manuel, (2015): “Una «carta» que dio mucho juego” en *Argutorio*, 33, 1- sem, p.p.4-9. Asociación Cultural Monte Irago, León.

Sicre, José Luis, (2011): “El legado judío” en Sotomayor, M. y Fernández, J. *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, Trotta, Universidad de Granada.

Sotomayor, Manuel y Fernández, José, (coord.), (2011): *Historia del cristianismo. El mundo antiguo*, Trotta, Universidad de Granada.

Thompson, Edward A., (1989): “El cristianismo y los bárbaros del norte”, en Momigliano, A. (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, p.p. 71- 94. Alianza Editorial, Madrid.

Vega, Rafael (1951): *Historia de la filosofía y de las ciencias*, Instituto San Isidoro, Sevilla.

Vogt, Joseph, (1989): “Paganos y cristianos en la familia de Constantino el Grande”, en Momigliano, A, (ed.) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, p.p. 53- 70. Alianza Editorial, Madrid.

Recursos de internet:

Derrida, Jacques, (1971): *Tiempo y presencia (Ousia y Grammé)*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. (Edición electrónica de Escuela de Filosofía. Universidad ARCIS.
<http://www.philosophia.cl/>
[28 de junio de 2021].

Romero, Pablo, (1998), “Los bagaudas: ¿Los primeros revolucionarios de la historia?” *CLIO*, n.º 32, 2006. <http://clio.rediris.es> ISSN: 1139-6237. [8 de agosto de 2021].

Imagen de portada:

Eusebio de Cesarea, según un grabado de André Thevet del siglo XVI.

[<https://studylib.es/doc/6794157/san-eusebio-de-cesarea>], consultado el 14 de abril de 2021.