

TEOLOGÍA POLÍTICA DE JULIANO COMO EXPRESIÓN DE LA CONTROVERSA PAGANISMO-CRISTIANISMO EN EL SIGLO IV

M. J. HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

SUMMARY

This study is an endeavour to analyse and explain the political theology of Julian based on the specific and detailed study of his most representative speeches on this subject. At the same time it becomes evident that the political theology acquires the form of expression of the ideological-religious fights in the pagan-Christian disputes which developed in the fourth century A.D.

Juliano es uno de los personajes más controvertidos de fines del Imperio romano. En cierta literatura moderna ha sido tratado como una figura romántica, sobre todo por su oposición al cristianismo, su fracaso y su trágica muerte. Sin embargo, la figura histórica de Juliano es mucho más compleja; no sólo hay que ver en su obra un intento fallido de restablecer el paganismo, sino también otros elementos sustanciales, en cuanto a su filosofía política y su concepción teológica, en cierto modo unidas entre sí y que plantean el problema general de la cultura clásica y su forma de expresarse a fines del Imperio romano.

Precisamente lo que pretendemos en este trabajo es analizar y explicar a partir de un análisis concreto de sus discursos más representativos sobre esta problemática, de qué forma su filosofía política es una reproducción de su ideología religiosa y viceversa. De forma que, como veremos, ambos niveles, que aparentemente pueden entenderse como dos manifestaciones de un mismo pensamiento, en realidad, constituyen un todo orgánico y, aún con sus contradicciones, tendrán su máxima explicación y comprensión en la cosmogonía que Juliano va desarrollando a lo largo de sus escritos y que, pensamos, es el crisol teórico de toda su práctica política y de sus

propias contradicciones, que quedan subsumidas precisamente en su concepción cosmogónica.

Posiblemente uno de los problemas prioritarios para comprender todo su pensamiento filosófico-religioso y su actuación política, una vez hecho emperador, sea la de su *conversión*, y la relación con su despertar a la vida política.

Existe una opinión bastante generalizada dentro de las corrientes historiográficas actuales, que se inclina a defender que el triunfo del monoteísmo cristiano sobre el politeísmo antiguo fue un fenómeno progresivo para el pensamiento filosófico y religioso, e incluso para la historia social del Bajo Imperio. En este sentido, tenemos que enfocar y estudiar el problema de la conversión de Juliano como un fenómeno puramente histórico, que se engarza en la polémica que se desarrolló de forma más o menos virulenta entre paganismo y cristianismo en el siglo IV y que tantos ríos de tinta ha vertido.

No hay que ver en la actitud de Juliano de convertirse al paganismo, un acto de apostasía como los cristianos peyorativamente lo definieron, pero tampoco un fenómeno aislado o un simple acto de opción individual sin mayor trascendencia que la expresada en el ámbito privado. Hay que comprender que la acogida entusiasta que su subida al trono provocó en un sector de romanos, numerosos e importantes socialmente, representa una prueba de que su forma de pensar se identificaba y estaba unida a la educación y a las formas de vida de los sectores más cultos y más elevados económicamente del Imperio¹. Por tanto, el comprender y explicar la filosofía política de Juliano y su defensa del helenismo como algo inseparable de esa filosofía política, forma parte de la comprensión y explicación de toda una época de la historia cultural de la Antigüedad.

Juliano, educado en el cristianismo, experimentó en sus sentimientos religiosos una transformación total que desembocó en una conversión, entendida como un acto libre, pleno de misticismo y religiosidad, enmarcada dentro de la experiencia religiosa individual. Nock entiende por *conversión* la reorientación del alma de una persona, su vuelta deliberada de la indiferencia de una forma anterior de piedad a otra, vuelta que implica una conciencia de que un gran cambio se está produciendo, una conciencia de que lo viejo está equivocado y lo nuevo es lo correcto². Juliano abrazó la causa del politeísmo y enarboló la defensa del helenismo en oposición al cristianismo, no sólo como concepto religioso sino como concepción global de la sociedad, configurándose así en una especie de «helenismo militante»³. De ahí que, en el acto de la conversión de Juliano además de los elementos místicos-religiosos se exprese un fuerte componente de «racionalismo», en el sentido de que él estaba convencido de que el monoteísmo cristiano no era riguroso y, en cambio, el helenismo estaba más de acuerdo con los fundamentos de la filosofía neoplatónica y su misión apologética y de propaganda religiosa⁴. En este sentido, la conversión de Juliano fue además una conversión filosófica, ya que para él el hombre bien dotado que haya recibido la educación clásica, será capaz de cualquier género de empresa; podrá muy bien contribuir al progreso de la ciencia, convertirse en líder político, podrá ser un

1 Sobre la educación cfr. MARROU, H. I.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid 1985; id., *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, Paris, 1958.

2 NOCK, A. D.: *Conversión*, London, 1972, (1.ª ed. 1933), p. 7.

3 HUART, P.: «Julien et l'hellénisme» en *L'Empereur Julien*, Paris, 1978, p. 119. Sobre el helenismo de Juliano véase además, CLERC, Ch.: *Un retour de l'hellénisme dans l'Antiquité. Julien l'Apostat*, Lausanne 1917; BRAUN, R.: «Julien et le Christianisme» en *L'Empereur Julien*, p. 162 ss. BOWERSOCK, G. W.: *Julian the Apostate*, London, 1978, p. 84 ss.

4 BIDEZ, J.: *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1965, 2.ª ed., pp. 43-49.

guerrero, un explorador, un héroe: es algo así como un regalo de los dioses entre los hombres⁵, frente a lo que él considera la barbarie de los cristianos⁶.

Es claro que el neoplatonismo había sufrido numerosas alteraciones y, sobre todo, a partir de Yámblico, a quien Juliano le expresa una gran veneración y lo califica de *daimon*⁷, e iguala su genio al del «gran Platón». Yámblico, con espíritu de libre investigación e influenciado por los cultos orientales y sus tendencias místicas, introduce en la explicación científica del universo, típicamente platónica, una teoría mística del ser supremo y de sus emanaciones⁸. Juliano, a su vez, irá incorporando elementos nuevos, más próximos al misticismo, dentro de los presupuestos filosóficos y religiosos de Yámblico, aunque siga apelando a Platón e invocando su autoridad⁹.

Con todo, el neoplatonismo le revela la unidad de la cultura antigua en el marco de su diversidad y la unidad, en una escala superior, de la filosofía y de la religión. De ahí, que «adorer des dieux était pour le disciple d'Aristote et de Platon un devoir qui resultait de la doctrine même de ses maitres»¹⁰. El mismo Juliano en su discurso *Contra los cínicos incultos* (185 c) dice que «la verdad es una y una la filosofía» y todas las escuelas filosóficas, excepto el epicureísmo y el cinismo radical, forman parte de esta concepción unitaria. Con respecto a la religión Juliano expresa ideas similares, al considerarla como una bajo diversas manifestaciones. De esta forma, para Juliano hay una relación armónica entre cultura religiosa y filosófica; y, por ello, podemos hablar tanto de una filosofía de la religión como de una filosofía religiosa al referirnos al pensamiento de Juliano¹¹. Ambas son expresiones diversas de una misma verdad, y forman parte ineludible de sus preocupaciones y de su teología política sobre todo.

El proceso de conversión de Juliano, estudiado por diversos investigadores¹², hunde sus raíces en su propia formación clásica, pero se enmarca en un contexto histórico-religioso en el que la controversia paganismo-cristianismo provocaba, ante las necesidades espirituales de las gentes, conversiones de diversos signos, e, incluso, actitudes ambiguas y equívocas, como el caso de un obispo que adoraba secretamente al dios Sol, o el ejemplo de Apollinar o el de Sinesio que siguen realizando prácticas en los cultos místicos después de su conversión al cristianismo¹³. El mismo Juliano, después de su conversión al paganismo tenía que practicar en secreto el culto a los dioses y en público participaba del culto cristiano. Fue en Naissos donde dio publicidad a sus creencias¹⁴. Este ocultamiento de sus verdaderas creencias religiosas venía

5 *Contra los galileos*, 229 E.

6 MARROU, H. I.: *Historia de la educación*, p. 291.

7 *Contra los cínicos incultos*, 188 b; *Al Rey Helios*, 146 a; Juliano utiliza este epíteto también para Platón: *Sobre la madre de los dioses*, 172 d.

8 BIDEZ, J.: *op. cit.*, p. 69; HUART, P.: *op. cit.*, p. 102; ROBIN: *La pensée grecque et les origenes de l'esprit scientifique*, Albin Miche, 1963, p. 450. LABRIOLA, I.: *Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano en Il Giuliano l'Apostata de A. Rostagni*, ed.

9 *Al Rey Helios*. 146 a; 1 2 b-d; *Los Césares*, 306 c.

10 NAVILLE, H. A.: *Julien L'Apostat. Philosophie du Polytheisme*, Roma, 1972, p. 20.

11 FOUSSARD, J. C.: «Julien philosophe» en *L'Empereur Julien*, *op. cit.* p. 191.

12 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 82-90; ATHANASSIADI, P.: *An Emperor and Hellenism*, Trinity Tern, Tesis doctoral, Oxford, 1976, p. 35-72; MAZZA, M.: *La maschere del potere. Cultura e politica nella Tarda antichità*, Napoli, 1986, pp. 95-148; MAZZA, M.: «La conversione nella Tarda Antichità. Appunti per una fenomenologia» (en prensa).

13 BIDEZ, J.: *op. cit.* p. 83. Sobre la controversia pagano-cristiana véase MOMIGLIANO, A. (ed.): *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1964, ALFÖLDI, A.: *A Conflict of Ideas in the Roman Empire*, Oxford, 1952.

14 *Carta 26* dedicada a Máximo: «Adoramos a los dioses a las claras y la multitud del ejército que me acompaña les rinde culto».

impuesto por la propia actitud intransigente del emperador Constancio II y de los cristianos en general, y no se debía una actitud de hipocresía, como expresan las fuentes cristianas¹⁵.

Esta compleja situación ha contribuido a que las evidencias historiográficas que tenemos sobre su conversión sean de una época posterior. Se puede entrever varias etapas en este proceso. El primer acto tuvo lugar en Nicomedia, donde Juliano tendrá contactos con la religión pagana, contactos que Libanio relata en los siguientes términos: «Éste fue el principio de los mayores bienes para él y para la tierra entera; pues aún había allí una chispa escondida del arte adivinatoria que, a duras penas, había escapado a las manos de los impíos, gracias a la cual, siguiendo la huella de lo oculto, contuvo su enorme odio contra los dioses, iluminado por las predicciones de los oráculos» (*Or.* XIII, 11, 4)¹⁶. Otro hito en su conversión se sitúa en Pérgamo donde mantuvo una estrecha relación con Edesio de Capadocia y los teósofos neoplatónicos agrupados en torno a él. En Efeso entró en contacto con Máximo que había de ser uno de sus principales maestros y el que lo introduciría definitivamente en la teurgia y en las prácticas mágicas, según Eunapio¹⁷, pero el propio Juliano expresa esta relación de forma diferente: «Él me enseñó ante todo a practicar la virtud y a creer que los dioses son el principio de todos los bienes... Me quitó mi exaltación y mi osadía e intentó hacerme más prudente»¹⁸. En este contexto de estrechas relaciones con los que formaban parte del círculo neoplatónico tuvo lugar la conversión de Juliano, que, según Bidez, hay que entenderla más como un acto de misticismo que como acto racional¹⁹. Sin embargo, esta situación no debe sorprendernos demasiado dado su espíritu curioso y dispuesto a desentrañar los misterios y a practicar las artes mágicas, ya que no le creaban conflictos con su educación, aunque *objetivamente* fuesen los elementos más negativos de la religión pagana. A pesar de todo, pensamos que su formación racionalista y filosófica han debido de jugar un papel importante en su conversión, hasta el punto de que se puede afirmar que la filosofía fue el agente principal de ella, ya que por ella llegó a alcanzar la «verdad»²⁰, y, además, fue el vehículo por el cual comprendió la estéril querrela y división que existía en el seno de la Iglesia, aunque ésta no le alterase demasiado sus creencias.

Un ejemplo clarificador de todo lo expuesto se patentiza en el propio testimonio que Juliano nos da de su conversión, expresado a la manera de un mito iniciático autobiográfico, intercalado en su discurso *Contra el cínico Heraclio* (227 c-234 c)²¹. En líneas generales, en este discurso

15 SOCRAT, H. E.: III, 1, afirma que era un sincero cristiano antes de su encuentro con la filosofía y con Máximo de Efeso; GREG. NAZ.: *Or.*, IV, 24 y SOZ: *H. E.* V, 2, 14 lo consideran poco sincero y falso. Dos pasajes de Amiano dejan constancia de esta actitud de Juliano: XXI, 2, 5: sobre su participación en Viena en la fiesta de la Epifanía, y XXI, 2, 4: después de ser Augusto rezó públicamente en la iglesia, para ganarse el favor de todos y no tener ninguna oposición. Sobre estas cuestiones cfr. ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, p. 47 ss; NERI, V.: *Ammiano e il cristianesimo*, Bologna, 1985, pp. 117-158.

16 JULIANO: *Discursos I-V*, introd. y texto J. García Blanco, ed. Gredos, Madrid 1979, p. 21; NAVILLE, H. A.: *op. cit.*, pp. 46 s.

17 EUNAPIO 474 ss, cfr. JULIANO: *Discursos I-V*, *op. cit.*, p. 22.

18 *Contra el cínico Heraclio*, 235 b.

19 Cfr. BIDEZ, J.: *op. cit.* p. 83; idea similar en NOCK, A. D.: *Conversion*, p. 7.

20 NERI, V.: *op. cit.*, pp. 119, 145; esta misma idea se expresa en BRAUN, R.: *op. cit.*, pp. 163-66 frente a FESTUGIÉRE, R. P.: *Antioche*, pp. 71 s.; BROWNING, R.: *The Emperor Julian*, Berkeley, 1976, pp. 42-44 que hablan de crisis psicológicas que no se pueden probar; BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.*, pp. 12-21.

21 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 222 ss., considera que este mito puede concebirse como una hagiografía mitraica, ya que en el s. IV era frecuente entre los intelectuales la iniciación en los misterios mitraicos; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 227 ss.; NOCK, A. D.: «The Genius of Mithraism», *JRS*, 27, 1973, pp. 108-113; SIMON, M.: «Christianisme an-

Juliano no sólo hace una defensa del mito como algo querido a los dioses, sino que da una explicación muy elaborada del significado o significados de los mitos para el pensamiento religioso antiguo, en concurrencia con la irreligiosa opinión de Heraclio sobre ellos.

Juliano en esta obra parece que distingue dos tipos de mitos: los graves y los inverosímiles (218 c), puestos de manifiesto por algunos investigadores²². Los graves deben el ser a la imagen de los dioses y los inverosímiles presentan un enigma que cuanto «más paradójico y prodigioso sea nos induce más a la búsqueda de lo oculto y a investigar filosóficamente sobre la esencia de la divinidad» (217 c-d). De tal forma que se puede decir que la verdad del mito no es el mito quien lo revela sino la filosofía²³. Los mitos son propios de la teología que se refiere a la iniciación y a los misterios (216 b) y, aunque abren el camino de la verdad, «no es lícito desvelar aquello que no está permitido a los impuros», es decir, a los no iniciados, aunque el iniciado pueda disfrutar de ello (217 c). De estos mitos los no iniciados tan sólo podrán captar lo superfluo, el argumento externo de su historia; en cambio los iniciados van más allá y examinan su sentido oculto, «a través del cual pueden acceder a su esencia abstracta y al pensamiento puro de los dioses, que está por encima de todo lo que existe» (223 c). Las verdades de los dioses se cuentan por medio de mitos. Por ello, para Juliano el mito es tan necesario para la revelación como el empleo de ritos mágicos lo es para las iniciaciones (217 c; 222 c).

En los pasajes posteriores (227 c-234 c) es, en concreto, donde Juliano hace una parábola de sí mismo y presenta su conversión en la forma de una iniciación mística, como ya dijimos. Por medio del mito desarrollado pretende justificar, en última instancia, que su *imperium* ha sido decretado por los dioses, por el dios Helios-Mitra en concreto, con la finalidad de recomponer todo lo que sus antepasados hicieron; es decir, reorganizar el paganismo y los valores propios del helenismo etc... De esta forma, su elección y su ejercicio del poder al frente del Estado romano ha sido obedeciendo la voluntad divina. Desde este punto de vista su *imperium* debe de ser considerado, según él, como un *servitium* a la sociedad romana en su conjunto²⁴.

En los pasajes citados Juliano explica la forma en que Helios, y Atenea *Pronoia* cuidaron de él desde la infancia, —etapa en la que él ya se sintió atraído por los rayos del Sol—, evitándole cualquier mal. Posteriormente aparece Hermes, que desempeña el papel de mistagogo en este mito iniciático²⁵, y lo guiará para que lleve a cabo con éxito todas las pruebas que el *mystes* tiene que realizar²⁶ hasta llegar a ver al «padre de todos los dioses», la suprema divinidad, en la cima de una montaña (230 d). Después de que el joven, Juliano, dedicara una plegaria a Zeus, le

tique et pensée païen», *BFL*, 38, 1960, pp. 309 ss.; id., «Mithra et les empereurs», en *Mysteria Mithrae*, Roma 1979, pp. 411-25; MAZZA, M.: *La maschere del potere*, pp. 95-148; id., «La conversione», pp. 125-130.

22 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, pp. 194-5; VERNIÈRE, I.: «L'empereur Julien et l'exégèse des Mythes» en *Problèmes du mythe et de son interpretation*, Paris, 1978, pp. 106-8; PEPÍN, M.: *Mythe et allégorie*, 1958, p. 209.

23 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 196.

24 BÉRANGER, J.: «Julien et l'héritage du pouvoir impérial», *BHAC*, 1970, Born, 1973, pp. 75-93; id., *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Basel 1953, pp. 174 ss., 179, 185; MAZZA, M.: *La maschere del potere*, pp. 121, 128 ss.

25 Sobre el papel de Hermes que conduce el alma purificada del *mystes* a través de los siete grados de la iniciación mitraica y sobre la identificación de Hermes = Helios, cfr. BIDEZ, J.; CUMONT, F.: *Les mages hélienises*, II Paris, 1938 pp. 284 ss.; CAMPBELL, L. A.: *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968, pp. 213 ss. MAZZA, M.: «La conversione».

26 Recordar que este mismo papel desempeñan los mistagogos en la iniciación de Lucio y Psique en *Las Metamorfosis* de Apuleyo cfr. HIDALGO, M. J.: *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1984, pp. 118 ss., 135 ss.

sobrevino una especie de sueño o de éxtasis (231 b)²⁷. A continuación, Zeus le muestra a Helios en persona y el joven, perplejo ante dicha visión, dijo: «Padre de los dioses, por todo lo demás, pero sobre todo por esto, a ti te entrego mi persona y a ti me consagro» (231 b). El joven es instado, a su pesar, a volver a su tierra y el mistagogo Hermes le dice: «Eres joven y no iniciado. Ve, pues, entre los tuyos para que te inicies y pases allí tu vida con seguridad. Tienes que marcharte y purificarte de todas aquellas impiedades, e invocarme a mí, a Atenea y a los demás dioses» (231 d). Helios desde una cima le enseña toda su heredad y manifiesta la necesidad de que él sea el administrador de todos los territorios. El joven, Juliano, intenta resistirse, pero, ante la exigente insistencia divina, responde: «Excelso Helios y Atenea os tomo por testigos, así como al propio Zeus; utilízadme para lo que queráis» (232 c). Atenea, a continuación, le muestra su origen divino, al tiempo que le da tres consejos: «No pongas al adulador por delante del amigo; sé sobrio y vela para que el adulador no vaya a engañarte sin que te des cuenta» y el tercero dice: «Vigilate firmemente a ti mismo y venéranos solamente a nosotros los dioses y a cualquier hombre que se nos parezca, pero a nadie más» (233 b)²⁸. Una vez que Juliano acepta el *imperium* como *servitium* a la divinidad y al Estado, Hermes y Helios también le aconsejan cómo tiene que gobernar, y le advierten que todos los dioses del Olimpo le apoyarán siempre que él «considere a los dioses por delante de todos los bienes, ya que son sus bienhechores, amigos y salvadores» (233 c), y siempre que obedezca las divinas leyes inmutables²⁹.

Todos estos consejos o casi mandatos sobre la forma de gobernar, que debe desempeñar Juliano, expresan veladamente una crítica a la forma de gobierno de Constancio II, a todos los niveles.

Posteriormente el joven, Juliano, adornado con los símbolos de la soberanía y de su iniciación mitraica (234 a-b) se dispone a ejercer la función exigida y elegida por la divinidad. El mito termina con estas palabras: «Comprende que tu carne te ha sido dada para este servicio», es decir, que ha sido elegido por los dioses para ser emperador, pues «queremos por respeto a tus antepasados, purificar el linaje de tus progenitores. Acuérdate de que tienes un alma inmortal, que eres de nuestro linaje y de que si nos sigues, serás un dios y verás con nosotros a nuestro padre cara a cara» (234 b-c). Es decir Juliano, de origen divino, es elegido por los dioses para ser un *mystes* de los misterios de Helios, Mithra³⁰, pero, además, es elegido para ser emperador en la tierra y participar de la divinidad con promesa de salvación, y ser un dios. Al final Juliano dice: «Esta narración es *μῦθος* o bien un *ἀληθῆς λόγος*. Yo no se bien». Es una alegoría de su propia vida y, desde luego, él lo sabe.

Nock considera que «la conversión de Juliano es debida a un ideal cultural avivado por el sentido de una misión personal y al mismo tiempo hereditaria»³¹. Es verdad que este sentimiento llegó como resultado de una experiencia religiosa en la que interviene una crisis psicológica,

27 Cfr. pasajes similares en el libro XI de *Las Metamorfosis* de Apuleyo sobre la plegaria y el sueño de Lucio en la playa de Cencreas, y la plegaria de Psique en la cima de una montaña en el I.VI, cfr. HIDALGO, M. J.: *op. cit.*, pp. 114 s.; 136 s.

FESTUGIERE, R. P.: *La revelation d'Hermès Trismégiste* I, Paris 1950, pp. 312 ss; id., *op. cit.*, IV, p. 266.

28 En estas proscipciones según BIDEZ, J.: *op. cit.* p. 223, se contienen los aspectos particulares de la moral mitraica; preocupación por los oprimidos, temperancia, humanidad, sinceridad y seguridad en los amigos. Estas mismas cualidades se expresan también en *Los Césares*, 356 c.

29 Ideas similares se expresan en las cartas 88 d, 89 a.

30 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 219 ss; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 72-114.

31 NOCK, A. D.: *Conversion*. p. 158.

expresada en la soledad (230 b); pero no se puede considerar como un simple acto emocional. Es verdad que es un acto emocional, vivencial, de expresión religiosa; pero también participa un componente importante de reflexión filosófico-política, como al principio se ha indicado. Es precisamente la reflexión filosófica neoplatónica el vehículo que le conduce, junto con sus sentimientos religiosos, a esta conversión iniciática y a las prácticas teúrgicas caldeas, pero al mismo tiempo su propia reconciliación con los cultos paganos reavivaron sus deseos de actuar políticamente; de ahí, que sean dos fenómenos concomitantes³² o dos actos de un mismo proceso unitario expresado en su teología política.

Hay otro pasaje del discurso *Al Rey Helios* (130 c) donde Juliano relata también su conversión. Describe que desde niño se sintió atraído por el astro solar y que su familia estuvo al servicio del dios desde hacía tres generaciones, y, de ahí, que él mismo se reconozca por naturaleza como servidor de este dios, se entregue a su culto y se entregue al proyecto político al que estaba predestinado por elección divina. De nuevo, conversión y acción política vuelven a expresarse conjuntamente y en el mismo plano.

Además de estos testimonios literarios donde el propio Juliano describe su elección divina y su conversión, por medio de mitos iniciáticos, hay otras referencias, manifestadas a través de señales, que inciden en su convicción de ser el elegido por el dios para cumplir una misión en el mundo que sería la de gobernar para salvar a la humanidad³³. En un *sueño* que tuvo se le manifestó que no estaba muy lejano el día en que él sería el soberano del Imperio (Carta 14, 384 a-c). Esta señal constituye una anticipación del mito autobiográfico. La *visión del Genius Publicus* también puede considerarse como una señal divina de su elección con la misión de gobernar lo mejor posible (*Carta a los Atenienses* 284 c-d)^{33 bis}. A esto se une los *presagia multa* y *somnia* que, según Amiano (XX, 1, 6; XXI, 14), producían en Juliano la convicción de haber sido elegido.

La segunda cuestión que vamos a plantear es la de la teoría política de Juliano, que servirá de justificación ideológica a su actuación concreta en el ejercicio del poder político. Pero hay que tener presente, a su vez, que esta teoría política formulada sobre todo en una epístola al filósofo Temistio, queda subsumida en la cosmogonía que constituye el himno *Al Rey Helios*, alcanzando así su significado más profundo y pleno. Serán pues, estos dos escritos los objetos concretos de análisis para el estudio de la problemática global.

La *Carta a Temistio* es una larga epístola de Juliano en contestación a una carta de aquél en la que lo felicita al ser aclamado como legítimo emperador. La epístola de Temistio está perdida, pero se ha podido reconstruir en sus aspectos fundamentales precisamente a partir de la réplica de Juliano a sus planteamientos. Esta carta constituye un claro manifiesto político donde Juliano atribuye aparentemente un significado puramente intelectual a la aristotélica εὐδοκία μὴ ἐν τῷ πράττειν³⁴ y participa de la polémica entre la disociación entre vida contemplativa y vida activa, polémica que está explícita desde época de Augusto. Aunque teóricamente pueda parecer que Juliano se decanta por la vida contemplativa, esto no le impide afrontar en su vida real el ejercicio del poder imperial, ya que tal como él lo concibe y lo ejerce se adecúa al modelo de *basileus* desarrollado por él en su discurso *Al Rey Helios*, como explicaremos.

32 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 82-84.

33 Sobre estas cuestiones véase, ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 104 s.

33 bis Sobre *Genius Publicus* cfr. FREND, W. H. C.: *Martyrdom and Persecution in the early Church*, Oxford, 1965, pp. 116-120.

34 CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti Greci», *Athenaeum*, 49, 1971, p. 405.

Considera como una inspiración divina el que él se de cuenta de la grandeza de la vida activa, aunque posteriormente haga una defensa de la vida contemplativa: «Yo no disponía de lo necesario para interpretar esas palabras tuyas, hasta que dios puso en mi inteligencia la idea de que quizás querías animarme con tus elogios y mostrarme la grandeza de la lucha, a la que es totalmente necesario que esté expuesto quien vive en medio de los asuntos de gobierno» (254 c). Estas palabras responden a la carta de Temistio en la que considera que ha sido colocado por dios para desempeñar el mismo papel que Heracles y Dioniso, que fueron filósofos y reyes al mismo tiempo (254 a), y, por ello, le anima a salir de su vida contemplativa y ejercer el poder político, poder, que a Juliano le da miedo al pensar que no posee las cualidades requeridas para esa tarea de gobierno, y, al no saber, si su práctica política podría adecuarse a su filosofía sobre el poder político; y, por ello, lo rechaza³⁵. De ahí, que la metáfora del navegante (254 d) desarrollada a continuación, introduzca un elemento nuevo en su teoría filosófica, aunque muy presente en la cultura clásica, la *τύχη*, que al ser un factor no asible por la naturaleza humana, ni siquiera capaz de ser aprehendido por los profetas, —uno de ellos es el narrador—, se convierte en un elemento desestabilizador (255 d) de cualquier práctica política que pueda desempeñar incluso el mejor gobernante; pues ante tal evento no puede actuar en ningún sentido. Esta categoría de la *τύχη* tan presente en el pensamiento clásico³⁶, sirve a Juliano de forma concreta sólo como una justificación momentánea y coyuntural de su rechazo al ejercicio del poder; ya que a continuación decide tentar a la Fortuna y seguir el consejo de Temistio de abandonar la vida contemplativa y transformar su helenismo en un helenismo político³⁷, que, bajo la tutela y ayuda de dios todopoderoso, podrá alcanzar el éxito y la perfección en la vida política.

A pesar de todo, Juliano seguirá polemizando teóricamente, de forma contradictoria, con su práctica concreta sobre la importancia de la vida contemplativa, pero en el sentido en que la vivía Sócrates, cuya actividad era para él superior a la de los políticos, como por ejemplo Alejandro, aunque fuese el introductor y propagador del helenismo en Oriente³⁸. Sócrates, enseñando la filosofía a estudiantes, se convierte en un *soter* de sus vidas en un sentido moral y espiritual³⁹, ya que su acción no se limita sólo a la palabra sino que adecuaba sus palabras a la acción, y se hace más eficaz y más convincente que los que se lanzan a las bellas acciones bajo un orden (264-266 d).

Juliano en otros pasajes considera que el ejercicio perfecto del poder por parte del soberano

35 Cfr., BERANGER, F.: *op. cit.*, pp. 174 ss, 185, sobre el *imperium* como *servitium*, *labor* y *onus* y el rechazo del poder como algo concomitante en la actitud de muchos emperadores: Augusto, Tiberio, Claudio; PETIT, P.: «Julien vu par Libanios», *L'Empereur Julien*, p. 84.

36 Teóricamente resuelve el concepto del poder de forma «clásica» al hacerlo depender de una combinación de un factor subjetivo (la dedicación) con otro objetivo (la fortuna), sin que existiese una relación inteligible entre los dos elementos, Cfr., COCHRANE, Ch.: *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949, p. 160. Es en definitiva la solución platónica (Leyes IV, 709 b) al efecto de que «dios gobierna todas las cosas; y con dios, la suerte y la oportunidad gobiernan los negocios humanos, pero existe la menos dura perspectiva de que el arte deba ir con ellos y ser su asociado» (257 d).

37 CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti greci nell'impero romano» *Athenaeum*, 49, 1971, pp. 406 ss. id., *Simboli di battaglia ideologica nel tardo Ellenismo*, Pisa, 1972, pp. 20 ss. Considera que el helenismo de Juliano es un tipo de helenismo apolítico, ascético y adivinatorio frente al helenismo de Temistio más activo, realista e integrado. Pensamos que algunas de las ideas que la autora expresa sobre Juliano se podrían matizar.

38 *Césares*, 323 d.

39 Cfr., CRACCO RUGGINI, L.: «Sofisti greci», p. 407.

requería una naturaleza y unas cualidades sobrehumanas, más divinas, y, por eso, el gobernar está por encima de lo humano (260 c). De esta forma, el gobernante debe convertirse en un ser divino y en un *daimon*, arrojando de su alma todo lo que tiene de animal, salvo lo que es necesario para conservar su cuerpo (259 c). Estas ideas servirán posteriormente para explicar la teología política desarrollada en su discurso *Al Rey Helios* y la justificación filosófico-religiosa que en él se expresa de su propio gobierno.

Sobre el tema de la monarquía absoluta —aquella por la que el rey lo gobierna todo de acuerdo con su propia voluntad—, basándose en textos de Aristóteles⁴⁰, concluye que ninguna naturaleza humana es suficientemente digna ante el exceso de la fortuna y que no es justo que gobierne sobre la multitud de los que son iguales a él. De ahí, que defiende que la ley es la que debe gobernar, ya que al «*pedir que gobierne la ley se pide que gobierne dios y la inteligencia tan sólo, pero al pedir que gobierne un hombre se añaden los sentimientos animales... por ello, la ley es la inteligencia sin deseo*» (261 c), «*la única a la que hay que confiar la organización política y no a ningún hombre*» (261 d). Anteriormente había expresado que «*se le da el nombre de ley a la facultad que gobierna nuestra inteligencia*» (258 d). Ideas similares en defensa de las leyes se vierten en su carta dedicada al gran sacerdote Teodoro (89 a), donde expresa la necesidad «*de guardar las leyes tradicionales que dieron los dioses, porque no serían tan buenas si hubiesen tenido un origen simplemente humano*» (453 b). En otra carta dedicada al mismo sacerdote (89 b) insta a los gobernantes a que actúen de acuerdo con las leyes civiles y que no transgredan las leyes de los dioses, que son divinas (288 c).

Todas estas opiniones concuerdan, según él, con la teoría platónica sobre el rey-filósofo, en el sentido de que el gobernante debe ser mejor que los gobernados, superior por su naturaleza, aunque debe someterse a las leyes, que han sido establecidas por alguien de inteligencia y alma purificada (262 a), que ha comprendido la naturaleza de la política y lo que es la injusticia por naturaleza (262 b). Parafraseando a Platón, Juliano defiende que el gobernante tiene que trasladar la teoría a la práctica y establecer leyes comunes a los ciudadanos. Posteriormente analizaremos de qué forma su formulación sobre la ley queda absorbida y cohesionada con su teoría sobre la *basileia* propagada en su himno *Al Rey Helios*.

Su modelo de soberano ideal lo va describiendo en diversos pasajes de sus obras, además de en esta *Carta a Temistio*. Este modelo es una réplica del modelo de rey-sabio o rey-filósofo, formado por la tradición filosófica helenística, pero también por la sofística de Dion Crisóstomo⁴¹. Considera que el soberano debe ser el servidor y el guardián de las leyes⁴²; debe poseer unas cualidades físicas, morales e intelectuales, por las que se distinga del tirano vulgar, convirtiéndose, de esta forma, en salvador y protector del Estado, que custodia las leyes existentes; cualificado para extinguir las discordias civiles, las malas costumbres, el lujo y el vicio⁴³. En este sentido el gobernante debe tener como objetivo fundamental de su práctica política el ser como los dioses. De ahí, que no sea extraño que en su obra *Los Césares*, donde hace una síntesis y una crítica de los posibles ideales de virtud imperial, sea sólo Marco Aurelio, el que alcance el nivel de todas sus exigencias, por encima de los demás, habida cuenta, de que tanto en su vida pública como privada su objetivo era «*imitar a los dioses*» (333 c)⁴⁴.

40 *Polit.* III, 15, 1286 b; III, 16, 1287 a; cfr. NAVILLE, H. A.: *op. cit.*, p. 37 s.

41 BOUFFARTIQUE, J.: «Julien par Julien», en *L'Empereur Julien*, *op. cit.*, p. 18.

42 *Sobre la realeza*, 88 d.

43 *Sobre la Realeza*, 88 b.

44 LACOMBRADÉ, Ch.: «L'Empereur Julian émule de Marc. Aurèle» *Pallas* 14, 1967, pp. 9-13

Las virtudes que debe poseer el soberano son diversas: temperancia, prudencia, justicia, clemencia, piedad hacia los dioses, fuerza⁴⁵; es decir, todos los valores que la tradición filosófica clásica defendía, pero Juliano añadió además la *filantropía*⁴⁶, cualidad moral que se adaptaba mejor a su forma de concebir su acción política como rey-filósofo. Esta acción política no tenía más remedio que sobrepasar la defendida por Platón, propia de una estructura político-organizativa como era la *polis*; en cambio Juliano la concibe de forma más universal, más acorde con su proyecto teórico del helenismo⁴⁷ y más acorde con la formulación, que sobre su monarquía filosófica desarrolla en su discurso *Al rey Helios*. Desde esta perspectiva podemos considerar que en la *Carta a Temistio* Juliano expone también una discusión entre la *polis* griega como sistema político organizativo y el Imperio romano como régimen político monárquico y universal.

Si nos detenemos en la descripción, que hacen Amiano y Libanio de Juliano, observaremos que está en posesión de todas las virtudes que él consideraba imprescindible para ser soberano ideal. Juliano, pues, poseía y ejercía estas cualidades, por lo que Amiano llegó a decir: «*Por su búsqueda de lo bueno y de la perfección se aproximaba a Marco Aurelio a quien deseaba imitar en sus actos y en su carácter*» (XVI, 1); ya hemos visto que Juliano tenía a este emperador como modelo real y concreto. Además Amiano hace un elogio importante aunque conciso de todas las virtudes de Juliano, ejemplificándolas en hechos precisos verificables y no como mero ejercicio de retórica⁴⁸. Toda su descripción del emperador responde a la de un soberano ideal, planteamiento similar al de la *Carta de Temistio*, o al de su discurso *Sobre la realeza*, o su *Elogio a Constancio*. Similares puntos de vista defiende Libanio en su análisis sobre Juliano como emperador ideal⁴⁹. Tenemos constancia documental de estos valores de Juliano por una inscripción latina de Pérgamo, en la que se describe a Juliano como «*señor del mundo, maestro de filosofía, gobernante venerable, pío emperador, Augusto siempre victorioso, difusor de la libertad republicana*»⁵⁰. Asimismo, en otra inscripción griega se describe su gobierno como basado en la filosofía y a él como un soberano que «*gobernó a todo el mundo por la justicia y otras virtudes*»⁵¹; es decir, modelo de soberano ideal. Igual noción aparece en los *Césares*, donde Juliano, al ir asumiendo las mejores virtudes de cada uno de los emperadores, queda conferido como el mejor emperador para su época contemporánea; y, al mismo tiempo, se manifiesta su descendencia divina, unido al Sol-Helios, por identidad de naturaleza⁵². Este comportamiento de Juliano como soberano ideal provocaba manifestaciones de fervor y admiración, plasmadas en un texto que recoge las súplicas que le dedicaron una vez muerto y que

45 Sobre las virtudes cfr. HUART, P.: *op. cit.*, p. 106 ss., BOUFFARTIQUE, J.: *op. cit.* pp. 22-25; ATHANASIADI, P.: *op. cit.*, p. 134 s., 172-4.

46 Esta virtud introducida por Juliano aparece en la carta 89 b dedicada a Teodoro donde explica que el hombre cómo ser político tiene la necesidad de practicar la filantropía (289 b); «*todo hombre es para el hombre un familiar*» (291 d); posteriormente trata del amor entre los dioses y entre los hombres (305 a).

47 HUART, P.: *op. cit.* p. 20; NERI, V.: *op. cit.*, pp. 138 s., habla de una filantropía imperial; y BOWERSOCK, G. W.: *op. cit.*, pp. 87 ss., habla de una filantropía como expresión de *pietas*.

48 FONTAINE, J.: «Le Julien d'Ammien Marcellin» en *L'Empereur Julien*, Paris, 1978, pp. 54 s.; NERI, V.: *op. cit.*, pp. 77-110.

49 Cfr. PETIT, P.: *op. cit.*, pp. 80-84.

50 DESSAU, H.: I. L. S. 751.

51 *Orientis Graecae Inscriptiones selectae* 520.

52 LACOMBRADÉ, Ch.: «Notes sur les Césars de l'empereur Julien», *Pallas* XI, 1962, pp. 47-67; ALONSO NÚÑEZ, J. M.: «Política y filosofía en «Los Césares» de Juliano», *Hispan. Antiq.*, IV, 1974, pp. 315-320.

habían sido escuchadas⁵³. Nock interpreta esta acción como una respuesta pagana al papel de los santos cristianos e incluso constata que en la polémica cristianismo-paganismo Juliano fue investido con los poderes de un santo, pero no se trata de una deificación⁵⁴. El modelo pagano del rey-filósofo podía ser asimilado al modelo cristiano del «mejor soberano».

En síntesis, podemos concluir que toda la teoría política expresada por Juliano en esta carta y en otros discursos, puede plantear dos aspectos, puestos de manifiesto por algunos investigadores⁵⁵, que aparentemente parecen contradictorios. Por un lado, se va nutriendo de categorías ideológicas propias de Platón y de los estoicos al presentar su modelo de rey-filósofo; y, por otra parte, sitúa en lugar preponderante la categoría de la βασιλική ψυχή y de los *basiliqai aretai*, sobre sí mismo incluso, conceptos que se remontaban a los textos herméticos y que, junto a la *imitatio dei*, estaban muy difundidos en la ética antigua desde la época clásica hasta el pensamiento de la tardía antigüedad⁵⁶. Este *basileus* terrenal tendrá su correspondencia en la visión cósmica juliana, y será allí donde alcance su mayor coherencia y justificación, como veremos posteriormente. Lo importante a nivel político era que este rey debía de actuar de forma intachable, para obtener la apariencia divina y pueda contrastarse con la tiranía que caracteriza a los usurpadores⁵⁷.

Juliano manifiesta al final de la *Carta a Temistio* su convencimiento de que no posee «una educación adecuada ni una naturaleza superior», según los presupuestos de su teoría política, vertidos en el conjunto de esta epístola y de otras más, para desempeñar adecuada y eficazmente ese importante papel. Por eso, pide la ayuda de los dioses y de los filósofos, para que no exijan excesivas cosas de él, sino que quede todo en manos de dios y, de esta forma, «pueda yo justificar mis errores y, por el contrario, si todo sale bien, es a dios a quien tendré que atribuir todo y a vosotros os exhorto a que reconozcáis este agradecimiento» (267 a-b). Ayuda pide igualmente a la madre de los dioses, Cibeles, «para obtener la perfección en la teurgia y en todas las obras que emprendamos en el orden político y militar, y la virtud unida a la buena fortuna»⁵⁸. Pero Juliano ya sabe que contaba con ayuda del dios⁵⁹ y optó por el ejercicio del poder político al tener la convicción de que había sido elegido por los dioses para cumplir ese *servitium* en el mundo y salvar a la humanidad. Ante la elección divina, como consecuencia de su conversión, sus dudas sobre la conveniencia de pasar de la vida contemplativa a la vida activa quedaron despejadas, los dos actos se yuxtaponen y forman parte del mismo proceso.

En otros escritos julianos, como el discurso sobre los cínicos, el tratado sobre *La madre de los dioses* y sobre todo el «Himno al Rey Helios», sus razonamientos sobre la configuración y sistematización de la teología platónica se modelan a las necesidades espirituales del paganismo tardío. Esta formulación debía de expresar a nivel teórico una buena relación entre el Estado y

53 LIB. Or. XVIII, 304.

54 NOCK, A. D.: «Deification and Julian», *J.R.S.* 47, 1957, pp. 120 ss; pero GREG. NAZ. IV, 94 lo califica de o *néos thes* y LIB. XVIII, 2; 121; XVII, 27; XV, 69; XIII, 42 lo considera como el salvador que había llegado para salvar a la humanidad de una muerte moral y espiritual.

55 PETIT, P.: *op. cit.* p. 85; habla de un aspecto liberal y una teocracia; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 161-2.

56 CALDERONE, S.: «Teología política, successione dinástica e consecratio. in età costantina», en *Le Culte des souverains dans l'Empire romain*, Geneve, 1972, p. 231.

57 BROWNING, R.: *op. cit.* p. 132, considera que aunque Juliano se debatió siempre entre estos dos modelos de *basileus*, en la práctica política su gobierno fue tan autocrático como el de Constancio.

58 *A la madre de los dioses*, 180 b-c.

59 *Carta 14 a Orisasio*, 385 c. «cuento como aliado con el dios que me colocó en este puesto».

los dioses, ya que de esta relación dependía la prosperidad del Imperio. Hay que tener en cuenta que precisamente la religión pagana tradicional carecía de un cuerpo doctrinal coherente bajo el que pudieran subsumirse diversas prácticas rituales y culturales. Los cultos paganos fueron en su mayoría panteístas o monoteístas, adoraban a un solo dios, bien la monada de los neoplatónicos o al *Sol-Invictus*, y consideraban a los dioses como emanaciones de lo Uno. Combinaban una filosofía neoplatónica con un respeto por los mitos paganos, que interpretaban alegóricamente, y por las prácticas culturales de tipo místico, que consideraban como símbolos de verdades esotéricas⁶⁰.

A finales del s. II y durante el siglo III tuvo lugar una reinterpretación de los cultos tradicionales, que desembocó por medio del sincretismo religioso en una forma de monoteísmo, pero no exclusivo como el cristianismo, y en el que la existencia de un dios supremo no entraba en contradicción con el culto a otros dioses subordinados que serían sus hipóstasis. Incluso el neoplatonismo, de Yámblico en adelante, proporcionó una interpretación metafísica de la relación entre deidades supremas y subordinadas⁶¹, y haría posible la configuración de un credo pagano que pudiera ser aceptado por todos, aunque practicasen cultos diversos⁶². De esta forma, Juliano intentaría formular una doctrina teológica, que pudiese de forma predominante entrar en concurrencia con el cristianismo, como expresión de una comunidad que participaba solidariamente en un proyecto religioso y espiritual en común. Por tanto, lo que Juliano pretende es dar solución a los complejos problemas en los que el paganismo se debatía en su lucha por la supervivencia frente al cristianismo cada vez más extendido. No es, como algunos investigadores han considerado, una vuelta reaccionaria y retrógrada a las ideas del pasado clásico para restaurar el estado de época clásica⁶³, ni tampoco se trata de un «deliberado propósito de platonizar el Estado»⁶⁴. Estas valoraciones están basadas en aspectos, que aún siendo importantes, no justifican por sí solos estos planteamientos.

En el himno al *Rey Helios* es donde Juliano, de forma compleja, articula su teología o su cosmogonía, en el sentido de un cuerpo de doctrina sobre el mundo y el hombre. Desarrolla una concepción universalista de la religión, pero sin soslayar el respeto debido a los dioses y religiones locales. Estos dioses locales, representantes de la vida colectiva de las ciudades, ocupan, como explicaremos posteriormente, un puesto según su función en el panteón cósmico presidido por el rey-Helios, que es a su vez el divino soberano del Imperio universal⁶⁵. En este monoteísmo solar se sientan también las bases para un sincretismo universal, que incluye a cualquier divinidad.

60 JONES, A. H. M.: *The Decline of the Ancient World*, London, 1966, p. 324; sobre la interpretación de los mitos, cfr., VERNIERE, I.: *op. cit.*, pp. 105-18.

61 JAMBLIQUE: *Les mystères d'Égypte*, Les Belles Lettres, Paris, 1966, t. II, 1-2. Sobre estas cuestiones véase CUMONT, F.: *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 372-38; DODDS, E. R.: «Theurgy and its Relationship to Neoplatonism», *J.R.S.*, 37, 1947, pp. 55-69; FESTUGIERE, A. J.: *op. cit.* I-IV; LEWY, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956.

62 BROWNING, R.: *op. cit.*, pp. 167 s.

63 DVORNIK, F.: «The Emperor Julian Reactionary Ideas on the kingship», *Late classical and Med. Stu. in Honour of A. M. Friend*, Princeton, 1955, pp. 71-81; *Early Christian and Byzantine political philosophy* II, 1966, pp. 660 ss.; DOWNEY, G.: «The Emperor Julian and the Schools», *C.I.*, 53, 1957, pp. 97-103; HARDY, C.: «The Emperor Julian and his School Law», *CH Hist.*, 37, 1968, pp. 31-40.

64 COCHRANE, Ch.: *op. cit.*, p. 276.

65 La idea de la eternidad de Roma relacionada con una piedad solar de los súbditos aparece en *Los Césares y contra Galileos* cfr. ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 278 s.

De esta forma, Juliano intenta fundir la tradición greco-romana con su helenismo. Esta helenización se expresa netamente en la interpretación que Juliano hace de viejos mitos romanos⁶⁶. Dicha propuesta ha conducido a J. P. Weiss a considerar que el discurso al *Rey Helios* es revelador de esta ideología nueva «romana» reformada por Juliano⁶⁷.

La teología política expuesta en este himno, como sabemos, estaba basada en un manual de teología pagana escrito por *Salutius Secundus* titulado *Sobre los dioses y el universo*. Este texto trata, de forma breve, de la naturaleza de los dioses, que es inmortal, inmaterial e inespacial; también alude al valor de los mitos que, aunque falsos, nos acercan a la verdad de los dioses. Trata de la naturaleza del Universo, del alma humana, del destino y de la providencia, de la necesaria felicidad del dios. En definitiva, su finalidad era dar respuestas a las objeciones hechas por los cristianos al paganismo tradicional⁶⁸. Tiene como base el pensamiento de Platón, pero se articula de forma sistemática y presenta una base racional y filosófica necesaria para responder a la confusión de creencias y prácticas que constituían el paganismo de esta época; al mismo tiempo que podía competir con el cristianismo. Esta obra, al igual que el Himno de Juliano, iría dirigida a los sectores cultos de las ciudades para conseguir su adhesión y evitar su conversión al cristianismo. En estos círculos se había producido una fusión entre el paganismo más tradicional, la filosofía neoplatónica y la práctica de rituales místéricos para conseguir la salvación personal. De aquí se desarrolló un movimiento espiritual que enlazaba más con las tradiciones helénicas, y que resistió y se enfrentó con la acción del cristianismo; pero, al mismo tiempo, estos sectores sociales, además de defender estas manifestaciones religiosas, defendían las formas organizativas alto-imperiales ya caducas, donde la iniciativa de las oligarquías municipales era mayor⁶⁹.

En este sentido Juliano, *Salutius* y otros escritores de su época sentían la preocupación por el futuro del Imperio romano, como estado, o más bien, como expresa Paschoud por la «Idea» de un estado como expresión de una ética política, de una cultura, de una civilización, y, por tanto, de una ideología patriótica⁷⁰, que pretende extender entre los romanos un interés por los valores culturales y políticos de su civilización frente a los problemas creados por el cristianismo y por la propia invasión bárbara, fenómenos, que para algunos, y entre ellos Juliano, significaban la destrucción del Imperio Romano.

En el contexto de la expansión de las religiones orientales y dentro del proceso de un sincretismo cada vez más estrecho, los romanos fueron reelaborando nociones y principios dentro de un sistema religioso monoteístico y coherente, que serviría para redefinir su religión tradicional y además competir con el cristianismo, al adecuarse mejor a las necesidades espirituales y religiosas de los habitantes de un mundo cada vez más universal e individualista. De esta forma, se podría conseguir una cohesión ideológico-religiosa entre todos los súbditos del Imperio, integrándolos, a partir de aquí, en un proyecto común.

Las mismas religiones orientales contribuyeron a considerar a Helios como dios supremo y

66 El culto a Cibeles y el mito desarrollado en su discurso «*Sobre la madre de los dioses*» es una buena prueba de este proceso, cfr. VERNIERE, I.: *op. cit.*, pp. 105-114.

67 «Julien, Rome et les Romains» en *L'Empereur Julien*, pp. 130 ss.

68 BROWNING, R.: *op. cit.*; pp. 139-40; 167.

69 Toda esta problemática es analizada por CRACCO RUGGINI, L.: «Arcaísmo e conservatorismo, innovazione e rinnovamento (IV-V secolo)», en *La trasformazioni della cultura nella Tarda antichità*, I; Catania, 1982, pp. 133-156; id., *Simboli di bataglia*, pp. 23 ss.; BOWERSOCK, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

70 PASCHOUD, F.: *Roma Aeterna*, Bibli. Helv. Rom., 1967, pp. 324 ss.

creador del Universo. Se identificaba con Baal, Zeus, Apolo y otras divinidades solares. Se le aplicó el epíteto de *invictus* y se asimiló a Mitra⁷¹. El emperador Heliogábalo se proclamó a sí mismo hijo de Helios, pero este gesto no fue bien visto y no ayudó a que se propagase la idea de una monarquía solar debida a la *Gratia Dei*⁷². Aureliano consagró la autoridad del *Sol-Invictus* como un culto oficial estatal en 274 dedicándole un templo e instituyendo los juegos cada cuatro años en honor del *Sol Agon*, como el mismo Juliano expresa en su himno (155 b)⁷³. Esta práctica de unificación religiosa era una expresión de la unidad política conseguida por Aureliano.

Juliano se identificaba con esta tradición y en el discurso *Al Rey Helios* reconoce que su *pietas* por este dios le vino desde niño y su pasión por la astrología fue paralela a su pasión solar (130 c-d), y se inició en tales misterios, que eran los de Mitra⁷⁴. Pero, además, en su discurso *Contra el cínico Heraclio*, por medio de una parábola asegura que su *imperium* ha sido decretado por el dios Helios «*para recomponer todo lo que sus antepasados hicieron*»; en este sentido su gobierno al frente del Estado romano ha sido cumpliendo la voluntad divina (227 c-234). De esta forma, Helios-Mitra se manifiesta como el dios protector del Imperio romano, como el propio Juliano expresa al hablar en nombre de todos los romanos⁷⁵. Además sus acciones no sólo se expresaban como un suceso en el drama del mundo⁷⁶, sino que principalmente fueron concebidas como *exemplum* para la redención, y, en este sentido, fue asimilado por su equivalencia, al *Logos* cristiano⁷⁷, es decir, como un eslabón entre dios y el hombre. Juliano va desarrollando a lo largo de todo el discurso su concepción filosófica del origen solar de la realeza y su teología imperial en la que queda subsumida su idea del rey-filósofo, pero sin que significase un abandono de este concepto, como algunos investigadores manifiestan⁷⁸.

Juliano teniendo como base filosófica un pasaje de *La República* de Platón (508 b), establece una relación de filiación entre Helios, Sol y el Bien, expresada en algunos pasajes del Himno: «*El rey Helios, señor de todo el orden y primer agente en la creación del mundo físico, desciende de la idea del Bien*» (133 b, 144 d) y su imagen es el sol visible. Todo lo que sigue forma parte de la explicación que Juliano, siguiendo a Yámblico, hace de una cosmogonía basada en Helios como creador del Universo; «*Universo divino que se extiende desde la cumbre de la bóveda celeste hasta la extremidad de la tierra bajo la providencia del dios, y que ha existido desde la eternidad y existirá eternamente en el futuro*» (132 c). De este dios supremo derivan por emanación otros seres divinos, que son los enlaces entre el mundo inteligible, el

71 Sobre Helios = Mitra cfr. CUMONT, F.: *Les mysteres de Mithra*, Paris, 1913; VERMASEREN, M. J.: *Mithras. The secret god*, London, 1963.

72 HALSBERGHE, G. H.: *The cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972, pp. 60 ss.

73 ATHANASSIADI, P.: *op. cit.* p. 77.

74 CUMONT, F.: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1894-99, I, p. 357; id., *Les mystères de Mithra*, Paris, 1913, p. 125; BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 73-81; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 61 s.; 72 ss.; TURCAN, R.: *Mithras Platonius: Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden 1975, pp. 105-29, defiende que Juliano no era un iniciado de los misterios de Mitra sino de los de Helios, separando ambos cultos.

75 155 b: «*Si tras esto te dijese que también honramos a Mitra y celebramos juegos cuatrienales en honor de Helios, parecería que diría cosas demasiado modernas*».

76 NOCK, A. D.: «*The Genius of Mithraism*», *Essays*, I, p. 456.

77 BIDEZ, J.: *op. cit.*, p. 253; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, p. 80; LEASE, G.: «*Mithraism y Cristianity*», *ANRW*, II, 232, pp. 1.316-30.

78 BIDEZ, J.: *op. cit.*, pp. 291 ss.; 348 ss.; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 86 ss.

inteligente y el visible⁷⁹. Esta estratificación configura una división jerárquica del orden divino. El primer principio, en términos platónicos, es el Bien, y en términos plotinianos es el Uno (132 d); o incluso la Idea de los seres o la Idea hipostatizada⁸⁰: «ἰδεῖαν τῶν ὄντων,» lo inteligible absoluto: τὸ νοητὸν ζῶμπαν. Es decir, que Juliano considera que el primer principio se sitúa por encima del ser y del conocer, y entonces dedica su discurso al segundo principio de la triada neoplatónica, es decir al dios-Helios, que en el mundo sensible tiene su réplica en el Sol como astro que expresa la imagen celeste.

Sin embargo, Juliano refiriéndose a Helios dice que «*el Bien, causa uniforme de los universales y modelo para todos... ha mostrado a Helios, dios muy grande y semejante en todo a él, como mediador entre los mediadores de las causas inteligentes y demiúrgicas*» (132 d 133 a)⁸¹; además «*ese hijo del Bien, semejante a él, es en el mundo inteligible respecto a la inteligencia y los objetos inteligibles lo que en el mundo visible es respecto a la vista y los objetos visibles*» (133 a). De ahí, que al ser Helios engendrado de su ser mismo y por su ser mismo, la semejanza con respecto al Bien o al Uno sea total⁸².

En tercer lugar Juliano sitúa al disco solar, que es la manifestación visible de Helios, causa de la conservación de los seres sensibles, y lo mismo que el gran Helios es la causa de los dioses inteligentes, este otro sol lo es de los dioses aparentes (133 c). La indefinición con que Juliano presenta a este tercer dios es la causa por la que Foussard considera que este dios no será un dios que posea en sí mismo su propia sustancia, sino los rayos luminosos en donde se concentraba la presencia de Helios en el mundo visible y de donde se difunde su eficacia cósmica⁸³.

Esta triada divina tiene su correspondencia y reproducción en los diversos niveles del universo, según Yámblico, generándose así su cosmogonía: el Bien o el Uno tiene su réplica en los seres inteligibles, Helios en los inteligentes, y al disco solar le corresponden los astros y, de forma genérica, el mundo sensible. Esta correspondencia y reproducción es la que induce a Juliano a manifestar que «*hay dioses que tienen el mismo origen y la misma naturaleza que Helios, que cumplen la sustancia pura del dios y que, aunque son numerosos, constituyen en torno a él una sola forma*» (143 b)⁸⁴. Es decir, que cada dios pluraliza la unidad de su esencia al diversificar sus poderes, y cada uno de estos poderes es a su vez un dios de rango similar, y, de forma inversa, la unión de todos los poderes forman, en palabra de Foussard, «*l'essence inviolée de Dieu*»⁸⁵. De esta forma, Helios es concebido como gobernante entre los dioses inteligentes a los que «*llena de continuidad... y de inteligencia perfecta*» (156 d); *pero también interviene como mediador en el mundo visible, iluminando y transmitiéndole una parte de su belleza inteligible y llenando el cielo de los dioses que en torno a él se multiplican indivisiblemente y se le adaptan uniformemente*» (156 d); y, por último, actúa en la región sublunar en

79 Sobre estas cuestiones derivadas del pensamiento de YÁMBLICO: *Mystères d'Égypte*, VII, 1, véase, RO-CHEFORT, Le: «Des dieux et des mondes» de Salutius et l'influence de l'emp. Julien», *Rev. Etud. Grec.* 1956, pp. 50-66; FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, pp. 202 ss.; BIDEZ, J.: *op. cit.*, p. 68 s.; ATHANASSIADI, P.: *op. cit.*, pp. 198-205; VERNIER, I.: *op. cit.*, pp. 110 s.; LINDSAY, T. M.: «The Triumph of Christianity», *The Cambridge Ancient History: I. The Christian Roman Empire*, C. IV, 1967, pp. 105-111.

80 COCHRANE, Ch.: *op. cit.*, p. 272.

81 Yámblico colocaba como centro del universo inteligente al *nous*, mientras Juliano sitúa a Helios. Es posible que esta idea proceda de la concepción astronómica del universo que situaba al sol en el centro del mismo.

82 Cfr. FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 204.

83 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 205.

84 Cfr. FESTUGIERE, R. F.: *La revelation*, III, Paris, 1953; pp. 158-60.

85 FOUSSARD, J. C.: *op. cit.*, p. 205; VÉRNIERE, I.: *op. cit.*, pp. 109 ss.

donde asegura su eternidad recibida, vela por el conjunto del género humano, por la ciudad de Roma y por el mismo Juliano, el cual al final del Himno le suplica que le conceda «*el éxito en los asuntos humanos y divinos*» y le conceda gobernar, durante el tiempo que designe, de forma provechosa para él y útil para el estado romano (157 b), y, por tercera vez, vuelve a suplicar que el rey del Universo, Helios, le sea propicio y le conceda una vida buena, una sabiduría más perfecta y una inteligencia divina (158 b).

De estos planteamientos julianos podemos extraer dos conclusiones. En primer lugar, Helios se erige en el mediador y salvador del Universo, pero, además, y es lo interesante a destacar, es el salvador del Estado romano, en última instancia; pero esta acción salvadora se va garantizando por medio de la actuación de su elegido para gobernar el Imperio, es decir, Juliano. De esta forma, la relación entre Helios y Juliano no sólo es personal sino también dinástica (131 c) y, además, la salvación no es sólo personal sino también pública, colectiva. Juliano como *soter* se puede asimilar al soberano helenístico que era un salvador⁸⁶.

En segundo lugar, queda subsumida en su teología política la idea que él tenía sobre la ley y que expresó en su *carta a Temistio*. En esta epístola decía que el soberano debía de estar sometido a la ley, ya que «*la ley es la inteligencia sin deseo*» (261 c) y que «*han sido establecidas por alguien de inteligencia y alma purificada*» (262 a). Pero, si el soberano es esa inteligencia divina por deseo y elección expresa del rey Helios (158 c), como es el caso de Juliano, se produce una asimilación de Juliano como rey y la ley, garantizando a los súbditos el mejor gobierno y la salvación colectiva⁸⁷. Esta asimilación se manifiesta incluso en la utilización de un léxico común en ambos pasajes, hecho que intensifica la identificación pero además queda incorporada en su persona la concepción del soberano ideal que respeta las leyes, ya que el propio Juliano es la inteligencia divina de la que no sólo emana la ley sino que además es la ley misma⁸⁸. La teoría política articulada en su teología filosófica presenta pues una cohesión total aún dentro de su complejidad y aparentes contradicciones.

De esta forma, Juliano en su Himno teorizaba sobre la concepción monárquica del *cosmos*, concepción que hundía sus raíces en el pensamiento helénico, aunque tamizado lógicamente por la propia experiencia romana. Desde un punto de vista teorético no se puede negar que esta concepción expresaba una autocracia del poder, aunque respetaba la dignidad de los súbditos⁸⁹; además los hombres podían ver que sus aspiraciones se cumplirían tanto más cuanto el emperador —Juliano— se asemejase más al modelo del rey-filósofo, modelo que él mismo había concebido como presupuesto teórico en la carta a *Temistio* y en otros escritos; y que ajustándose a este modelo sería más parecido a la divinidad⁹⁰.

En el entramado de esta teología filosófica pensamos que hay que situar la alternativa por la que optó Juliano en su actuación política. De ahí, que su política religiosa, incluida su ley escolar del 362 y su posterior desarrollo hasta la configuración de una Iglesia pagana, que tanta polémica ha creado en la historiografía cristiana como en la historiografía actual, haya que

86 BERANGER, J.: *op. cit.*, pp. 172 ss.; 278.

87 Ideas diferentes son defendidas por CANDAU MORÓN, J. M., en «La filosofía política de Juliano», *Actas I.º Congreso Peninsular de H.ª Antigua*. V. III, Santiago de Compostela, 1988, pp. 197-205; y en «Teocracia y Ley: La imagen de la realeza en Juliano el Apostata» en *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 181-89.

88 BERANGER, J.: *op. cit.*, p. 284 habla del soberano como encarnación de la ley inmanente administrando el universo.

89 BERANGER, J.: *op. cit.*, p. 284.

90 *Contra los cínicos incultos*, 183 a b; 184 a; 185 b.

comprenderla como acción ineludible en sus objetivos de restaurar a todos los niveles el helenismo *versus* cristianismo, para que pudiesen cumplirse con total eficacia los presupuestos teóricos expresados en su cosmogonía y lograr «la salvación» del estado romano. De esta forma la teología política de Juliano se configura como expresión de la lucha ideológico-religiosa en la controversia paganismo-cristianismo que se desarrolló en el siglo IV d. C.

Todas estas cuestiones tienen su explicación última en un tipo de concepción del poder y del Estado, metafísica, trascendente, heroica; y no social, ni histórica. Así, el poder y el Estado se confunden con la gloria, la salvación en el más allá y con un reino sustancial del ser.