

# TRADUCCIÓN

## El emperador Juliano y su arte de escribir

ALEXANDRE KOJÈVE

### Prólogo del traductor

Alexandre Kojève publicó la versión inglesa de *L'empereur Julien et son art d'écrire* como contribución a la *Festschrift* dedicada a Leo Strauss con motivo de su jubilación y editada por Joseph Cropsey: *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss* (Basic Books, New York 1964). El ensayo fue escrito, sin embargo, varios años antes. Puede considerarse, de acuerdo con la naturaleza de la amistad de Kojève y Strauss, como un texto «esotérico» o «irónico», diverso con el sentido histórico o interpretativo que superficialmente lo caracteriza.

Sabemos que el texto es parte de la concurrencia de Kojève con la filosofía antigua, que nos ha dejado el vasto *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*. En la correspondencia con Strauss puede seguirse la elaboración del escrito sobre Juliano. Kojève se mostraba muy atento a las indicaciones de Strauss y llegó a confesarle que, con su *Juliano*, «aparezco públicamente como un fiel discípulo de Strauss». Desde luego, Kojève escribía para Strauss. No era la primera vez. El debate que, a propósito de *On Tyranny* de Strauss, ocupó a ambos pensadores (además de a Eric Voegelin), o el propósito de trazar la genealogía de la modernidad desde Hobbes hasta Hegel, y el aspecto más íntimo del conjunto de la obra de los dos pensadores, lo demuestran. Que escribiera para Strauss no significa, sin embargo, que escribiera como Strauss o de acuerdo con Strauss. La propia opción de Kojève, por Juliano, en lugar de por un filósofo en sentido estricto, nos da la clave del enfrentamiento: Kojève es un escritor con sentido del Estado, además de un filósofo. (El escrito de Kojève es interesante —para los lectores de Strauss— por otro motivo. Es posible que se deba a Kojève parte de la decantación del largo estudio de Strauss sobre Lucrecio hacia la vinculación general entre la filosofía y el ateísmo. La última carta de Strauss a Kojève que se ha conservado —y en la que se menciona el libro jubilar— incluye este propósito: «Si todo marcha bien, volveré a Lucrecio».)

Fuera de estas claves, el texto se corresponde con la índole del propio *arte de escribir* de Kojève, que no era un filósofo profesional. La tradicional claridad francesa no impide las variaciones de un estilo logrado con la lectura de Hegel y de Heidegger. A tal índole se deben las dudas que, sobre la traducción, han tenido que ser despejadas. Como sus maestros, Kojève es un traductor eficaz, pero poco literal. Para sus citas, Kojève manejó la edición de las obras de Juliano por W. C. Wright (Loeb Series, 3 vols., 1953-54) y las *Juliani imperatori epistulae* de J. Bidez y F. Cumont (1922). He preferido «traducir la traducción» de Kojève a transcribir una traducción castellana de

Juliano. El lector puede cotejar los textos con la versión de obras de Juliano publicada por la Biblioteca Clásica Gredos, a cargo de J. García y P. Jiménez (Madrid 1982).

El traductor desea agradecer al profesor Julián Sahuquillo que pusiera en sus manos el texto en francés de Kojève. En lo que valga, le dedica esta versión.

### Bibliografía

- KOJÈVE, A. (1943), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris 1981.  
 — (1997), *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947.  
 — (1953-55), *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Gallimard, Paris.  
 — (1973), *Kant (1953-55)*, Gallimard, Paris.  
 — (1990), *L'empereur Julien et son art d'écrire*, Fourbis, Paris.  
 STRAUSS, L. (1991), *On Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Free Press, New York.  
 AUFFRET, D. (1990), *Alexandre Kojève. La Philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, Paris.

Antonio Lastra

## El emperador Juliano y su arte de escribir

*... pues no se debe hablar de lo inefable*

JULIANO (218 a)

*Wherest one cannot speak, therest one must be silent*

WITTGENSTEIN (*Tractatus*, 7)

*Cuando veas en la jaula del elefante la inscripción  
'Búfalo', no des crédito a tus ojos*

KOUGMA PROUTHOV

En un libro sobre el *Arte de escribir*, justamente admirado porque, en efecto, es admirable, Leo Strauss ha llamado nuestra atención sobre algo que propendía a olvidarse desde el siglo XIX; a saber: que no era preciso tomar *al pie de la letra* todo lo que habían escrito los grandes autores de antaño, ni creer que habían expresado en sus escritos cuanto querían decir.

El antiguo arte que ha redescubierto Leo Strauss consistía, prácticamente, en escribir lo contrario de lo que se piensa, con el fin de simular lo que se dice. Esta simulación literaria tenía dos propósitos netamente distintos, pero que podían combinarse. Por una parte, podía simularse el pensamiento para escapar de una persecución debida a la intolerancia, que nacía necesariamente tanto del saber sustraído con razón a la duda, como de toda opinión sustraída sin razón a la duda. Por otra parte, la simulación literaria podía servir para formar una elite: lo escrito serviría, entonces, para poder adoctrinar a los raros elegidos capaces de comprender la simulada doctrina que vulnera

los prejuicios, confirmando a los circunstanciales lectores comunes en su ignorancia «tradicional», a veces llamada «docta» y siempre supuesta como «saludable». En este caso, la simulación perseguiría subsidiariamente un propósito pedagógico, al ejercer la sagacidad del lector de su elección. Pero, *last not least*, tal arte de escribir era también un arte de jugar, si bien consigo mismo, al adoptar el autor una actitud muy conocida, que se expresa en castellano diciendo: *A buen entendedor, sobran palabras*.

Sea como fuere, el arte de escribir en cuestión exige, de modo completamente necesario, un arte de leer entre líneas, hartamente olvidado desde hace mucho, pero que Leo Strauss, por el bien de todos, ha vuelto a celebrar en y con sus escritos. Y, por ello, creo que puedo rendirle homenaje probando, a mi vez, a leer entre las líneas de los escritos de un autor digno de él, ya que se trata no sólo de un filósofo antiguo, sino también de un emperador auténtico, aunque ineficaz, porque llegó con retraso (¿o con adelanto?) a su tiempo.

Los escritos filosóficos del emperador Juliano, todavía, son particularmente interesantes desde dos puntos de vista. Por una parte, porque el autor habla explícitamente de este «arte de escribir», de que Leo Strauss ha vuelto a hablar recientemente en términos casi idénticos, sin haber conocido, al parecer, lo que había dicho su augusto predecesor. Por otra parte, porque la suerte de estos escritos demuestra que un autor puede hablar francamente de tal arte, sin estar, por ello, impedido para ejercerlo él mismo con éxito.

\* \* \*

La *Consolación* que Juliano dedica a sí propio con ocasión de la partida de su amigo Salustio (primavera del 358) es anterior a sus escritos llamados filosóficos. Sin embargo, allí se lee, entre otras cosas, esto: «Ahora debo quedarme *solo* y renunciar a nuestra conversación *sincera* y a nuestra expresión *libre*. Pues hasta el presente no he conocido a *nadie* con quien pudiera conversar de una manera tan *exenta de temor*. Sin embargo, ¿se me ha vuelto así más difícil [desde tu partida] conversar *conmigo mismo*? ¿Podría alguien quitarme también mis *pensamientos* y obligarme, todavía, a *pensar* y *admirar* algo distinto a lo que quiero?... Puesto que nadie puede quitarnos esta posibilidad [de *pensar*, si no de *decir* cuanto se quiera], nosotros [es decir, Juliano] habremos de acompañarnos a *nosotros mismos* de cualquier modo» (248 d-249a). Con antelación se nos dice que, sin cambiar, por tanto, de parecer, también Juliano cultivará en adelante este antiguo arte de escribir, cuyo propósito es simular los pensamientos. Juliano previene a Salustio, como a sus otros lectores capaces de comprenderle con media palabra, que, en adelante, no escribirá todo lo que piensa y que no pensará cuanto haya escrito. Y lo recuerda, poco antes de su muerte, al dedicar al propio Salustio su irónico *Discurso sobre el Rey Sol* (diciembre del 362), donde se burla, con palabras encubiertas, de la teología en general (tanto pagana como cristiana) y de la «mística», llamada neoplatónica, en particular.

En su *Discurso contra los Perros ignorantes* (donde Juliano también ataca, de hecho, a los monjes, fingiendo criticar sólo a los neo-cínicos de su tiempo y oponiéndoles, por otra parte, a Antístenes y a Diógenes, a los que admiraba) dice al paso: «En cuanto a mí, en lo que a los dioses concierne..., prefiero encerrarme en un piadoso *silencio*» (187 c). Ya antes, el emperador había hablado con todo detalle de muchas divinidades paganas en su *Discurso sobre la Gran Diosa* (¿donde se inspira por momentos en la *Diosa Siria* de Luciano!) y no se privó de hacerlo, más tarde, en el *Discurso sobre el Rey Sol* (¿que es una deliberada parodia de los escritos de Jámblico!). ¿Qué decir, sino que Juliano no pensaba verdaderamente lo que escribía sobre los dioses en estos dos

*Discursos*, y que había guardado silencio sobre lo que pensaba de los dioses en verdad? Sin embargo, nada le impide, al parecer, desarrollar con franqueza sus propias concepciones teológicas cuales son, suponiendo que las hubiera tenido en materia de teología pagana. Por otra parte, nada permite suponer que no dijera francamente lo que pensaba de los dioses paganos porque, aun después de la apostasía oficial, continuara siendo cristiano en el fondo de su corazón. Hemos de admitir, por fuerza, que, al señalar que callaba sus verdaderos pensamientos, relativos a las divinidades cuales son, Juliano quería indicar que, para él, no existía ninguna en realidad. Este ateísmo radical, pero «silencioso» o simulado, se manifiesta, todavía, por el hecho de que, en sus dos *Discursos* pretendidamente religiosos y «místicos», el emperador no reprodujera los temas de la teología pagana de su tiempo (por otra parte, transportables a los de la teología cristiana, al menos según Juliano), sino en la medida en que se distinguen (a los ojos del propio Juliano) por un carácter particularmente inepto y ridículo, que el autor, sin embargo, subraya discretamente al acentuarlo.

Luego de haber comprobado que, al convertirse en emperador, el filósofo Juliano deja de decir todo lo que piensa y aun de pensar todo lo que dice, hay que plantear la cuestión del porqué de esta simulación. En su *Discurso contra el cínico Heraclio* (donde «Heraclio» designa, de hecho, no sólo a un «filósofo» neo-cínico, sino además a un obispo o un teólogo cristiano), el emperador recuerda que los oradores y escritores de tendencia filosófica de todos los tiempos simulaban sus pensamientos por temor a las represalias: «Pues cuando un orador, por temor al odio de sus oyentes, tiene miedo de expresar francamente su asunto, trata de disimular bajo un velo cualquiera sus enseñanzas y sus exhortaciones. Esto es lo que hacía también, con toda evidencia, Hesíodo» (207 a, b). Tal vez. Pero, ¿de quién y de qué podía tener miedo un emperador romano? Con toda evidencia, Juliano no podía temer una persecución por parte del moribundo paganismo. Por el contrario, habría podido darse cuenta de que era imposible, en aquella época, destronar a los dioses paganos sin entronizar en su lugar a la divinidad cristiana, cuyos adeptos habrían perseguido al emperador de una manera más eficaz que los defensores del paganismo<sup>1</sup>. En última instancia, el emperador habría combatido el cristianismo, y el filósofo simulado sus ataques ateos contra la teología pagana, por temor al odio de sus oyentes cristianos, manejando con destreza la ironía platónica en los escritos que no podían, por este hecho, ser comprendidos sino por la elite filosófica, por definición cómplice o inofensiva.

Sin embargo, se puede suponer que Juliano no trata sólo de restaurar el paganismo en el Imperio romano por temor a la intolerancia cristiana. Tenía, para ello, muchas otras razones, de las cuales la principal sería, sin duda, una razón de Estado. Por esta razón de Estado, principalmente, el emperador simula el ateísmo del filósofo. El propio Juliano nos deja, todavía, entenderlo en numerosas ocasiones, como, por ejemplo, cuando dice: «Cuando hacemos de las cosas divinas el sujeto de una obra literaria, debemos velar por que las palabras no carezcan de la dignidad necesaria y por que la expresión sea, en lo posible, moderada, correcta y apropiada a los dioses; y no debe introducirse nada injurioso, blasfemo o herético, para que no incitemos a la gran masa a una impertinencia semejante» (218 c-d). En el mismo sentido, sin duda, ha de interpretarse el hecho de que, luego de

1 Visiblemente, son las cruces de los obispos y no las varas de los «filósofos» lo que Juliano tiene, en realidad, en mente en la invectiva siguiente, que pretende dirigir al «cínico Heraclio»: «Además, ¿qué valor tiene el hecho de que vosotros [los «cínicos»] vayáis por todas partes e importunéis no sólo a las mulas, sino también, como digo, a sus arrieros, que manifiestan ante vosotros un terror mayor que ante los soldados? Pues, como digo, hacéis de vuestras varas un uso más cruel aún que el que los soldados hacen de sus espadas. No es ningún milagro que les inspiréis tanto temor» (224 a). Ha de advertirse al caso que un decreto de Juliano prohibió el transporte gratuito de eclesiásticos por los servicios de la posta imperial.

haber contado, de una manera burlesca, el ridículo «milagro» que se habría producido en Roma con la llegada del ídolo de la Gran Diosa, Juliano añade lo que sigue: «Esta historia les resultará a algunos increíble y parecerá del todo fuera de lugar en un *filósofo* o en un teólogo; sin embargo, he querido referirla, porque ha sido relatada de una manera concordante por muchos *historiadores* y porque, además, fue eternizada por estatuas de bronce en la *ciudad* todopoderosa y pía de Roma. No se me escapa, con todo, que ciertos *super-sabios* [intelectuales sin responsabilidades administrativas o políticas] declararon que esta historia es un insoportable cuento de viejas. Sin embargo, soy del parecer que, cuando se trata de historiadores *de este género*, hay que fiarse del *testimonio de las ciudades* más que de la crítica de estos *espíritus finos*, cuya breve alma posee, es verdad, una vista penetrante, pero que en ninguna parte ve algo que sea *sano* [es decir, *que pueda vivir*]» (161 a-h)<sup>2</sup>.

Como intelectual, Juliano no fue engañado por el «testimonio de las ciudades», en materia de religión, ni por el «acuerdo de muchos historiadores», en lo que concierne a los pretendidos milagros, y no pidió nada mejor que poder burlarse de ello. Pero como filósofo, no creyó que fuese su deber rehusar el imperio que se le ofrecía; y como emperador, se propuso restaurar el paganismo por una razón de Estado. Es, precisamente, esta razón de Estado, y no el temor a enojos personales, lo que llevó a Juliano a simular en sus escritos su ateísmo filosófico, así como sus burlas de intelectual incrédulo o «escéptico»<sup>3</sup>.

Sin duda, si Juliano no hubiera querido ser sino emperador, habría debido y podido renunciar completamente a estas burlas, en lugar de reír bajo capa. Pero habiendo seguido como filósofo, no podía abandonar la pedagogía filosófica: al dedicar sus escritos a adultos de elite, velaba por que no se interrumpiera la tradición de lo que, para él, era la verdad (discursiva). Las mofas *simuladas*, que escapan al vulgo, permiten, precisamente, seleccionar a los espíritus fuertes que las comprenden sin impresionarse y que, por ello, demuestran que no están al servicio de los prejuicios hasta el extremo de ser ineptos para recibir, acaso con provecho, una enseñanza filosófica, que, todavía, les será ofrecida solamente entre líneas, por la propia razón doble de selección y de secreto.

Tal es, precisamente, lo que el propio Juliano nos dice en ocasiones. Así, en el *Discurso sobre el Rey Sol* (donde «Helios» es, a la vez, la divinidad pagana que el autor exalta como emperador, pero de la que se burla como intelectual, y el símbolo del *Noûs* al que apela como filósofo), Juliano habla explícitamente de su vocación pedagógica: «En cuanto a mí, que el poderoso<sup>4</sup> Helios [aquí: la

2 Juliano se opone muchas veces, como emperador romano, a los intelectuales «puros» que se apartan de la acción política, permitiéndose dar consejos a los hombres de Estado. Lo hace notablemente en su muy irónica *Carta al filósofo Temistio*, donde parodia el estilo de los «sofistas» contemporáneos y se burla cruelmente, aunque de forma simulada, de los consejos que prodiga al joven emperador su antiguo maestro de filosofía (del que Eunapio evita hablar en su *Vida de los sofistas*, donde cubre a Juliano de flores). Véase, en particular, 263 b-267 b. Podría citarse al caso el Fragmento III, donde Juliano dice: «Pero acalorarse por los intereses de la ciudad..., es la marca de un alma *filosófica*».

3 Cf. la página de la *Carta a un pariente*: «Pues estas estatuas, estos útiles..., nos los han dado nuestros *padres*. —Ya no conviene abstenerse de un culto *en acción, establecido por las leyes*, no desde hace tres años, ni tres mil años, sino que data de siempre en todas las naciones de la tierra» (Talbot, p. 251 ss.).

4 Por regla general, el epíteto tradicional: *poderoso*, tiene en Juliano un valor irónico (cf., por ejemplo, el uso reiterado de este término en el *Discurso sobre la Gran Diosa*; especialmente 166 a). Pero, en el pasaje citado, el sentido es doble: irónico, si se trata del dios Helios; serio, si «Helios» significa la Razón (*Noûs*). Los pasajes con doble, incluso triple sentido, no son raros en Juliano; cf., por ejemplo, 130 c; 159 c; 169 d; 172 d; 174 c-d; 222 b-c; 239 b-c.

Razón] me conceda igualmente<sup>5</sup> alcanzar el conocimiento de su naturaleza e instruir a todo el mundo en su tema, pero en particular a aquellos que merecen aprender» (157 d). Aquí, la llamada a la elite filosófica y la exclusión de la masa de «profanos» apenas son indicadas. Pero, en otros lugares, el autor se expresa de una manera más franca, como, por ejemplo, en el *Discurso contra Heraclio*, donde dice: «Pues no se debe, precisamente, decir todo; e incluso de aquello que se puede decir [a una elite], a mi parecer, hay que ocultar ciertas cosas a la gran masa» (239 a-b). No obstante, ha de hacerse con destreza: la propia simulación, que sirve para ocultar al vulgo el verdadero sentido de lo que se dice, debe llamar la atención de los elegidos e incitarlos a la reflexión filosófica. Y es esto, precisamente, lo que el propio Juliano nos dice en su *Discurso sobre la Gran Diosa*: «Los antiguos han buscado siempre las causas de las cosas..., y cuando las encontraron, disimularon el resultado, por protección, en extraños mitos, con el fin de que descubriéramos [nosotros mismos] la fabulación, a causa de la extrañeza y del carácter contradictorio [de lo que se nos dice], y fuéramos de este modo incitados a la búsqueda de la verdad [que se nos oculta o indica con media palabra]. Pues los antiguos creyeron que el vulgo se contentaba con una estimulación [religiosa] incomprendida y transmitida sólo por símbolos [generalmente extraños y contradictorios], mientras que, para aquellos que están dotados de una inteligencia excepcional, la verdad sobre los dioses [que, para Juliano, es la afirmación de su inexistencia, a menos que lo «divino» no sea comprendido como un puro símbolo del *Noûs* o de la Razón humana] no puede ser estimulante sino a condición: [por una parte] de que la busquen, la encuentren y la comprendan [ellos mismos] bajo la dirección de los dioses [es decir, aquí: de la Razón o sea la Filosofía], puesto que las alusiones enigmáticas les han recordado que deben buscar algo; y [por otra parte] de que progresen, por el camino de la reflexión, [yendo] de un hallazgo a otro, hasta el fin y, por así decir, hasta la cima de la entera cuestión, sin confiar en lo que hacían, llenos de una veneración creyente [por la Razón o la Filosofía], en la opinión de otros más que en la actividad de su propia razón» (170 a-c).

Como buen «socrático», el pedagogo Juliano no quería enseñar «dogmas» acabados, sino incitar a la búsqueda filosófica de la verdad a todos aquellos, aunque solamente a aquellos, que demostraran ser capaces. Por ello, el filósofo Juliano no ha querido comunicar su doctrina personal sino bajo la forma de una crítica de las ideas recibidas (entre otras: neoplatónicas), siendo, todavía, esta crítica «irónica» y, por tanto, voluntariamente sustraída a la comprensión de todos aquellos que no se considera que deban comprenderla<sup>6</sup>. Pero si el emperador-filósofo simulaba sus pensamientos no

5 *Igualmente*, es decir, por el contexto, igual que a Jámblico. En el pasaje citado (como, por otra parte, en todos sus escritos), Juliano se mofa del neoplatonismo, en general, y de Jámblico, en particular. Pero el carácter irónico del contexto no impide tomar en serio la voluntad pedagógica del autor que ahí se expresa. Algunas líneas más arriba, todavía, Juliano indica con claridad el carácter irónico de su *Discurso* (jamás pronunciado y enviado solamente a Salustio y acaso a otros filósofos amigos): «He osado, querido Salustio, enviarte también por escrito los pensamientos presentes, porque mi escrito anterior sobre *La Fiesta de Cronos (Kronia)* no te ha parecido completamente sin valor» (157 c). ¡Sabemos que el escrito en cuestión (casi perdido del todo) era abiertamente satírico! Juliano dice, sin embargo: «Hemos seguido los preceptos del ilustre hierofante Jámblico...».

6 Aunque es relativamente sencillo descubrir la ironía crítica de Juliano, casi nos resulta imposible, en el estado actual de nuestros conocimientos, desarrollar su doctrina filosófica «positiva». Es seguro que Juliano rechazó el contenido «místico» del neoplatonismo inaugurado por Plotino y Porfirio (cf., por ejemplo, la parodia que se encuentra en 143 c-144 c), siendo, por otra parte, el «divino» Jámblico su cabeza de turco (cf. especialmente: 146 a-b y 157 c-d; todo el *Discurso sobre el Rey Sol* no es sino una parodia de Jámblico). Parece haber rechazado por igual la teoría platónica de las ideas, juzgada por él demasiado «metafísica», y haberse sumado a las críticas expresadas por Aristóteles (cf., entre otras: 146 a-b, donde el epíteto irónico *poderoso* está asociado al nombre de Platón; 152 b-d, donde la ironía es

sólo por temor o por razones de Estado, sino, todavía, en vista de una pedagogía filosófica, parece haberlo hecho igualmente en función de esta suerte de «pudor» (pasablemente vanidoso), que a menudo impide a los «iniciados» divulgar sus «misterios» a los «profanos»: acaso porque ni siquiera ellos mismos están seguros y ciertos, hasta el extremo de esperar que los puedan demostrar a todos de una manera probada. En cualquier caso, esto es lo que leemos en el *Discurso contra Heraclio*: «Sin embargo, aquellos que quieran elucidar el carácter divino de Dioniso [que aquí es, a la vez, el dios pagano y Jesucristo], habrán de envolver el verdadero estado de cosas con la vestidura de un *mito*, al hablar con expresiones *enigmáticas* de la «substancia» del dios [es decir, del Cristo-*logos*], de su cohabitación con su padre, que está «encinto» de él, del «mundo inteligible» y de su «engendramiento» en el mundo [sensible] que no ha sido un engendramiento..., y el resto que sea digno de buscarse. Solamente debo advertir lo malo de expresar todo esto: ya, acaso, porque no lo *tenga claro del todo*; más, también, porque *no quiero* desnudar al dios, a la vez oculto y revelado [revelando que no existe], *como en el teatro*, ante orejas y almas *no probadas*, que a todo se entregan salvo a la filosofía» (221 c-d). Y la misma actitud «pudorosa» aparece al principio del *Discurso sobre la Gran Diosa*, donde Juliano dice: «¿Tenemos verdaderamente el derecho de expresar estas cosas; y de escribir sobre lo que es *inefable*; y de exponer lo que no debería ser expuesto; y de divulgar sin discreción *secretos* que no deberían ser divulgados?» (158 c; cf., todavía, el pasaje irónico, en doble sentido, que se encuentra en 172 d, donde Juliano se mofa de nuevo del neoplatonismo y del propio Platón).

Sin duda. Pero no ha de olvidarse que hay mucho de juego intelectual y de diversión filosófica en el irónico *arte de escribir* del emperador Juliano, que seguía conscientemente, divirtiéndose con ello, una tradición auténticamente platónica. Al modo del gran Platón, Juliano el Filósofo ha empleado bastante la farsa y lo ha hecho, notoriamente, a propósito de asuntos que el común de lectores toma por lo trágico y a los que atribuye siempre una seriedad que estima profunda. Pero, como el propio Platón, Juliano se mofaba de estas cosas, preocupándose por no impresionar a los «profanos», de manera que incitase a los que habían elegido su opción al esfuerzo intelectual que es filosóficamente preciso, en la medida en que sirve para liberar, a quienes son capaces, de los

---

particularmente evidente; 162 d-165 b, donde se encuentra una crítica, «irónica» por demás, de la teoría de las ideas). Es probable que siguiera a Jenarco en la crítica de la noción aristotélica del Éter, que presenta (siempre «irónicamente») como un residuo de «metafísica teológica» (cf. 162 a-d). Se ha mofado, todavía, de las tendencias «eclecticas» de la filosofía de su tiempo y, particularmente, del neoplatonismo (cf., por ejemplo, 188 c y 162 c, *in fine*). Pero no se podría afirmar, salvo apoyándose en vagas y raras alusiones, la adhesión de Juliano a un «positivismo», es decir, a un «materialismo ateo» que se inspiraría en Demócrito *via* Epicuro (cf. por ejemplo, 162 a: «Admitimos [con Aristóteles] una materia, pero también una forma material [*sic*]; por tanto, si no se antepone [siguiendo a Platón, a Aristóteles y a los neoplatónicos] una causa que sea anterior a ambas, reproduciríamos *sin darnos cuenta* la opinión de Epicuro»). Esta interpretación hipotética resultaría del todo cierta si el autor del breve tratado *De los dioses y del mundo* fuera aquel Salustio, amigo de Juliano. El *credo* de este autor se encuentra expresado con todas las letras en el cap. XVII, siendo los demás capítulos «irónicos» y netamente «democriteanos» y ateos. Pero puede ser que el «Salustio» en cuestión no sea sino uno de los seudónimos de Damascio (alias «Marinus», como supuesto autor de la así llamada «biografía» de Proclo, que es, en realidad, un panfleto tan «irónico» como feroz). Parece, todavía, que Damascio, él mismo «materialista» y ateo notorio, haya conocido los escritos de Juliano y lo haya imitado en su propia *Vita Isidori*, que no es, de hecho, sino una zumba del neoplatonismo (¡cuyo pretendido «diadoco Isidoro» no ha existido jamás en realidad!). En cuanto al anticristianismo de Juliano, es universalmente conocido porque ha sido públicamente reconocido. Pero quizás no se haya subrayado bastante que el emperador-filósofo fuera «nietzscheano» o «hegeliano» *avant la lettre*, en la medida en que reprocha, sobre todo, al judeo-cristianismo que sea una «religión de esclavos» (cf. 185 c-196 c; 199 d; 207 d-208 a; 213 b; 238 c-d; cf., todavía, el Fragmento VII: «Ellos [los soldados cristianos, que eran cobardes y] no sabían sino rezar»).



prejuicios «del teatro» y «del foro» y llevarlos así a la Sabiduría (discursiva), es decir, a una plena *satisfacción* propia, perfectamente *consciente* de sí misma<sup>7</sup>.

\* \* \*

Podrían darse muchos ejemplos del *arte de escribir* que practicó Juliano. Falto de espacio, me contentaré con uno solo, que me parece, todavía, particularmente adecuado.

Se trata de lo que Juliano piensa cuando habla en sus escritos filosóficos de los *Mitos*: de una manera general y en particular.

Juliano habla de «mitos» en todas sus digresiones de carácter filosófico. Pero su *Discurso contra Heraclio* está consagrado por entero al problema del Mito en general y de los «mitos» teológicos en particular, tanto paganos como cristianos (cf. 205 b-c).

El emperador-filósofo formula en él, de manera explícita, su propio punto de vista al principio mismo de su análisis, que comienza como sigue: «Descubrir el lugar de que parte la *invención* de los mitos, así como la *figura* de aquel que, por vez primera, trató de contar historias *falsas* de una manera *creíble*, para el *provecho* o la *diversión* de sus oyentes, es, probablemente, tan imposible como si se quisiera buscar a aquel que, por vez primera, estornudó o expectoró» (205 c).

Evidentemente, al definir el Mito como una historia *falsa* contada de una manera *creíble*, Juliano es consciente de la contraposición con la definición tradicional, implícita o explícitamente admitida por todos los teólogos, los estoicos incluidos. Para éstos, los mitos (o, al menos, ciertos mitos) son historias *verdaderas* que se presentan, sin embargo, bajo una forma *increíble*, en el

7 En lo que concierne al origen platónico de la «ironía» de Juliano, el pasaje («irónico») siguiente del *Discurso contra Heraclio* es particularmente característico: «Él [Platón, en el *Timeo*] exige que se preste fe, simplemente, a cuanto dicen los poetas sobre los dioses, y que no se pida prueba alguna de lo que digan. Pero he aducido este pasaje [del *Timeo* (49 d), que Juliano considera evidentemente «irónico», aunque no podía ignorar que este mismo pasaje había sido tomado al pie de la letra y seriamente por el autor de la *Epínomis*] sólo para que tú [«Heraclio», que es aquí el símbolo del teólogo cristiano] no opongas el pretexto, a la manera de tantos platónicos, de la manera *irónica* de Sócrates, para debilitar la opinión de Platón. Pues tales palabras no son pronunciadas en él por Sócrates, sino por Timeo, *que no es en absoluto irónico*. [Lo que demuestra, sea dicho al paso, que Juliano no tomaba en serio los *mitos* de aspecto pseudo-científico que Platón ponía a modo de farsa en boca de «Timeo», para mofarse de él (véase, acaso, a Eudoxo, o al joven Aristóteles, impresionado e influido por éste hasta el extremo de romper con la filosofía que se enseñaba en la Academia).] En modo alguno es razonable, en lugar de examinar *lo que dice*, pedirle *qué y a quién* se dirigen las palabras. [Pasaje «irónico», que demuestra que Juliano sabía perfectamente que no es sino proponiendo estas dos últimas cuestiones como se podía interpretar correctamente los diálogos de Platón.] ¿Debo aún mencionar a la omnisciente Sirena, la imagen del dios discutidor Hermes y al amigo de Apolo y de las Musas [Aristóteles]? Estos piensan que, a aquellos que preguntan si hay dioses o que, de manera general, emprenden un estudio [crítico] de este asunto, no habría de dárselos una respuesta como a seres humanos, sino administrarles un castigo como a animales» (237 c). Visiblemente, Juliano apenas apreciaba a quienes tomaban las cosas demasiado en serio, sobre todo en materia de religión o de ciencia, es decir, de política y razón de Estado. Y en numerosas ocasiones ha rendido homenaje a los filósofos del pasado que sabían hacer reír, poniendo a Demócrito (!) en cabeza, al lado de Platón. Lo dice él mismo en su *Discurso contra los Perros ignorantes* (que no son los neo-cínicos, sino los monjes cristianos): «Las *Tragedias* tan evocadas por Dioniso serían obra de cierto Filisco de Egina; pero incluso si provinieran de Dioniso, no sería más sorprendente que el filósofo *hiciera reír* [sic]; pues se sabe que muchos filósofos [Platón entre ellos] se han dedicado a ello. En efecto, se cuenta que Demócrito (!) tenía la costumbre de *reírse* del comportamiento *serio* de sus prójimos [no filosóficos]» (186 c). La misma actitud respecto a la farsa filosófica se encuentra en 201 a-c; 222 b-c [pasaje «irónico» con doble sentido] 148 b: así como al principio del escrito satírico *Los Césares*, donde Juliano se inspira explícitamente en Platón al hablar de «*farsas serias*» y dice (irónicamente) de sí propio: «La naturaleza no me ha hecho ni *mofador*, ni *parodiador*, ni *burlón*».

sentido de «inverosímil» o, cuanto menos, «incomprensible». La tarea del teólogo (pagano o cristiano) consiste, entonces, en «interpretar» un mito de manera que vuelva a decir, en un discurso «verosímil» y «comprensible» (por no decir «razonable» o «racional»), la *verdad* que este mito *revela* (discursivamente). La *verdad* del mito es, todavía, definida como una «adecuación» entre lo que el mito dice y aquello de lo que habla. Así, la *verdad* del mito es considerada la *revelación* (discursiva) de una *realidad*. Es la «realidad», generalmente «divina», que se revela a sí misma en y por el mito. Así, el mito teológico es la forma discursiva «increíble» de una *revelación divina*, que revela lo que *es* o *existe en realidad* «fuera» de su revelación discursiva y con independencia de la forma «mítica», «increíble», de aquella. De donde proviene la posibilidad de «interpretar» el mito, «racionalizando» su forma (discursiva), sin modificar, por tanto, la «verdad» de su contenido (también discursivo).

Esto no sería posible si los mitos fueran lo que dice Juliano: historias *falsas*. En efecto, si el mito es una historia *falsa*, aquello de que habla no *existe* y no se puede *revelar* por tal mito. Los mitos, entonces, no son *revelaciones divinas*, sino *invenciones humanas*. Esto es, precisamente, lo que Juliano nos dice en el pasaje citado.

Pero, ¿cómo saber que una historia contada es falsa? ¿Y por qué se puede afirmar que *todos* los mitos son falsos?

Parece que Juliano se sirve del criterio de verdad, *inmanente* en el propio discurso, que le proporciona el principio de contradicción. Admitiendo (a priori) con todo el mundo que un discurso que se contradice a sí mismo no se «correspondería» con una «realidad» «exterior», *define* el Mito como un cuento contradictorio en los términos y concluye (analíticamente) que todos los mitos son «falsos», al menos en el sentido de que ninguno de ellos se corresponde con algo que sea real.

Según Juliano, los discursos *teológicos* son necesariamente contradictorios en los términos y, por tanto, «míticos» o «falsos». Tal es, al menos, lo que parece querer decirnos cuando escribe (de una manera, todavía, que puede ser voluntariamente oscura) lo que sigue (luego de haber recordado que no se debería divulgar los «misterios» [verdades filosóficas] a los «profanos» [no-filósofos]; cf. 217 d-218 a): «En lo que concierne, sin embargo, a las cosas que cada uno de nosotros [filósofos] puede decir y entender impunemente, [se da el caso de que] todo discurso expreso está constituido por una EXPRESIÓN [verbal] y un SENTIDO. Puesto que el Mito es de suyo una suerte de discurso, estará probablemente [!] compuesto de estos dos elementos. Consideremos por separado cada uno de ellos. Cada discurso implica un SENTIDO *simple*; pero este sentido puede también presentarse bajo una forma *artística*... El sentido *simple* es único... Pero aquello que está *artísticamente* formado contiene de suyo muchas variantes, que no te resultarán desconocidas si te has aplicado a la *retórica*... Sin embargo, al menos de momento, no hablaré ni de la mayor parte ni del conjunto de tales formas [*artísticas*], sino sólo de dos de ellas; a saber: de lo que es *digno* en cuanto al sentido y de aquello en que el sentido es *contradictorio*. Lo propio vale, todavía, para la EXPRESIÓN [verbal, que también puede ser *digna* o *contradictoria*]... En lo que concierne a estos *dos* elementos [SENTIDO y EXPRESIÓN], debemos velar, cuando escogemos cosas *divinas* como asunto de un *poema*, por que las PALABRAS [es decir, la EXPRESIÓN] no carezcan de la *dignidad* necesaria... Pues no debe hallarse nada *contradictorio* en EXPRESIONES de este género [es decir, cuando se habla de cosas *divinas*]... Con todo, ha de admitirse el carácter *contradictorio* del SENTIDO, allí donde la contradicción persiga un propósito *útil*; pues, en este caso [cuando se trata de edificación], a los hombres [a que se quiere edificar] no se les remite [con lo que se les cuenta] a un *recuerdo* [que les sobrevendría] del *exterior* [y que, con ello, se refiere a una «realidad»], sino que son instruidos [o edificados] por el *solo contenido* [discursivo] del [propio] Mito...» (218 a-219 a).

Retengamos de este pasaje memorable que los Mitos teológicos se caracterizan por el carácter *contradictorio*, no sólo de sus expresiones verbales (que se consideran «dignas»), sino de su sentido. El Mito teológico se contradice a sí mismo en y por su SENTIDO. La EXPRESIÓN «mítica», *artística* todavía, puede, a lo más, *simular* esta contradicción (al menos a los ojos de la «gran masa»; cf. 218 d), confiriéndole una apariencia «digna» y «coherente», o sea «creíble». Más exactamente; *todos* los mitos tienen un SENTIDO contradictorio, porque se contradicen *por definición*: lo que no es contradictorio en los términos no es propiamente un mito. Mas un solo y mismo SENTIDO contradictorio puede albergar dos EXPRESIONES VERBALES diferentes: una hace aparecer explícitamente la contradicción, mientras que otra la disimula (sin suprimirla), de manera que sea sólo implícita. Ha de distinguirse entre los mitos que se presentan *francamente* con un sentido «contradictorio» y aquellos que *ocultan* su «contradicción», expresándose mediante discursos aparentemente «dignos» y «coherentes», o que, al menos, pretenden pasar por tales.

Veremos en seguida que contar historias falsas, sin querer simular su carácter «contradictorio» para hacerlas pasar por verdaderas, es lo propio de la Poesía. Pero acabamos de ver que, según Juliano, es indispensable (al menos si se quiere «edificar») disimular, mediante una expresión verbal (aparentemente) coherente, la contradicción implicada en el sentido de los poemas que tienen por asunto cosas *divinas*. Comprendemos por qué es así. En efecto, el sentido *contradictorio* no puede, por definición, corresponder a ninguna «realidad». Mostrar, mediante la propia expresión verbal, que una historia es «contradictoria», es, por tanto, presentarla francamente como una *ficción*. Y esto es, precisamente, lo que hacían los poetas al contar sus historias. Por el contrario, los teólogos pretenden hablar de divinidades reales. Están obligados, por tanto, a simular verbalmente las contradicciones inherentes al sentido de las historias que cuentan. Así, son los teólogos quienes producen los Mitos en el propio sentido de la palabra; a saber: «historias falsas [por contradictorias] bajo una forma *creíble* [aparentemente coherente]» (205 c). El arte de encontrar una forma verbal, aparentemente coherente, para un sentido (falso) que no es *sencillo* ni *único* (pues el sentido contradictorio es, precisamente, *doble*), pertenece a la Retórica, que trata de encontrar expresiones verbales (aparentemente) coherentes, para los sentidos contradictorios de los poemas que tienen como asunto *las cosas divinas*.

Sean cuales sean las relaciones entre la Teología, la Poesía y la Retórica, Juliano nos ha dicho con claridad que, para él, *todos* los mitos son historias falsas. Y ahora sabemos que tales historias son falsas porque su *sentido es contradictorio*, cualquiera que sea la *forma verbal* que revistan.

Al asimilar, curiosamente, la invención de los mitos por los hombres al estornudo y la expectoración, Juliano nos da a entender que siempre ha habido y habrá mitos sobre la tierra, mientras haya hombres que la habiten. Se puede preguntar, entonces, por qué los hombres inventan, por todas partes y siempre, historias falsas, tomándolas, a veces, por historias verdaderas. Juliano se contesta al decir que los hombres inventan los mitos, ya porque son *útiles* a sus oyentes, ya para *divertirlos* (cf. 205 c).

En lo que concierne a la *diversión*, se trata de la Poesía. Pues, por una parte, no hay poesía sin mito, y, por otra, los mitos *poéticos* no sirven sino para divertir. Tal es lo que se saca del pasaje siguiente: «Arquíloco [que se ha servido de mitos, a la manera de Hesíodo, para disimular sus pensamientos] fue perfectamente consciente del hecho de que la poesía se convierte en un sencillo manejo de rimas si se suprime cuanto es mítico; pues se la priva, de hecho, de su carácter específico y nada queda en ella de poético. Por esta razón, recogía en el jardín de la Musa poética dulces especias y las juntaba a sus creaciones, precisamente, para que se le tomara, no por una suerte de silógrafo, sino por un verdadero poeta» (207 b-c).

Los hombres, entonces, inventan historias falsas por juego poético y lo harán siempre, porque jamás querrán privarse de diversión. Siempre habrá historias falsas sobre la tierra porque siempre habrá poetas u hombres ávidos de poesía.

Pero los poetas se divierten y distraen a los demás sin pretender la *verdad* de las historias que cuentan por juego. Poco les importa que tales historias sean «extrañas» o «contradictorias», pues ellos mismos las presentan como ficciones, con el solo propósito de *divertir*. Por el contrario, los teólogos desprecian los juegos divertidos y pretenden ser *útiles* a los hombres. A la vez, han de presentar como *verdaderas* las historias que cuentan. Y si utilizan «historias falsas» inventadas por poetas, están obligados a darles una forma *creíble* y disimular, en lo posible, el carácter «extraño y contradictorio» de su sentido. Juliano compara, precisamente, la invención de «historias falsas bajo una *forma creíble*» con la expectoración y el estornudo. Según dice, habrá, por todas partes y siempre, o sea, «necesariamente», no sólo mitos *poéticos*, es decir, historias «falsas» que como tales se presentan, o como «ficciones», sino mitos en el sentido propio del término; a saber: historias *teológicas* que, siendo de suyo «falsas», pretenden, sin embargo, poder ser *útiles* a los hombres, en la medida en que han de ser creídas por ellos.

Hay que preguntarse aún por qué esto es así. ¿Cómo es que hay y que habrá por todas partes y siempre, al menos según Juliano, historias falsas bajo una forma *creíble*?

Advirtamos, antes, que Juliano sólo considera *creíbles* los mitos teológicos porque comprueba que la mayoría de los hombres cree efectivamente en ellos. Ya hemos visto que, para él, el sentido de *todos* los mitos es falso (por contradictorio), de suerte que la impresión de verdad que pueden dar, a veces, sus formas verbales es, necesariamente, un señuelo. En su opinión, todavía, esta apariencia de verdad es relativa en casi todos los mitos teológicos, y se complace en reproducir, en sus escritos, historias particularmente absurdas, acentuando voluntariamente su carácter grotesco. Aun así, dice que la fe que la mayoría de los hombres tiene en estos mitos es tal, que incluso su manera burlesca de contarlos apenas impedirá que se tomen en serio ni que se crea que él mismo los toma en serio.

Si Juliano se ha dado cuenta del hecho de que, en materia de teología, los hombres creen firmemente en cosas perfectamente «increíbles», ha debido preguntarse por qué lo hacían.

A primera vista, la respuesta (indirecta por demás) que da a esta cuestión es poco satisfactoria, aunque tradicional en la filosofía antigua. Consiste en decir que los hombres creen en los mitos por «ingenuidad», o sea por falta de inteligencia o, más exactamente, porque no reparan en el carácter «extraño y contradictorio» de lo que cuentan los mitos (cf., por ejemplo, el pasaje 170 a-c, ya citado, donde Juliano opone, a los «profanos que creen en los mitos teológicos al pie de la letra, aquellos que están «dotados de una inteligencia excepcional», los cuales reconocen el carácter ficticio de tales mitos al comprobar «su extrañeza y carácter contradictorio»). Pero una respuesta más profunda («hegeliana» *avant la lettre*) se encuentra, acaso, en un curioso pasaje de la *Consolación*, donde Juliano habla de Alejandro y dice lo que sigue: «Se cuenta que Alejandro deseaba un Homero. No para aprovecharse de su compañía, sino para la propagación de su gloria... Pero este hombre [Alejandro] no miró nunca *al presente*: nunca le satisfizo lo que le había concedido *su tiempo* ni se contentó con los bienes que le habían sido [efectivamente] dados. Aun si le hubiera tocado un Homero, habría sentido la nostalgia de la lira de *Apolo*, con la que éste canta las bodas de Peleo. Pues Alejandro tomaba estas historias [relativas a Apolo] no sólo como simples *creaciones* del espíritu *poético* de Homero, sino como algo *real*, que Homero había introducido en la trama de su poema» (250 d-251 a).

Dicho de otro modo: un poeta inventa (para divertir) una historia falsa, que él mismo presenta como una ficción; pero, a los ojos de otro hombre, esta misma historia puede parecer «creíble»,

hasta el extremo de ser considerada como verdadera, en el sentido de ser conforme a la realidad, aunque tenga un carácter «extraño y contradictorio». Puesto que se trata de Alejandro, no puede ser una cuestión de «ingenuidad» o de falta de inteligencia. Juliano indica, todavía, otra razón; a saber: un deseo de *gloria* (o de «reconocimiento», en el sentido hegeliano de la palabra), a que no satisface el renombre adquirido en vida. Puesto que Juliano habla de Alejandro y de Homero, quiere decirnos que el deseo de gloria o de «reconocimiento», que incita a los hombres a transformar las ficciones poéticas en mitos teológicos, aceptados como *verdaderos*, es tal, que no quedaría satisfecho por ninguna ficción llevada a cabo sobre la tierra ni por las alabanzas, como quiera que sean recibidas. Juliano necesita subrayar que nada de lo que ocurra *en el tiempo* satisfaría a Alejandro. Y esto es como decir que los hombres creen en la verdad de los mitos teológicos porque les permiten esperar una gloria *eterna*, o sea una supervivencia en y por el «reconocimiento» de los seres *inmortales* o *divinos*. En breve, los hombres creen en los dioses porque quieren ser *inmortales*.

Juliano habría podido afirmar esto, si los mitos no hubieran sido contados por poetas (que se dedican a las ficciones por juego y para divertir) o por hombres religiosos (que huyen de la realidad porque no les satisface). Pero sabía que los mitos se encuentran también en los escritos de los filósofos, incluso de los mayores. Por una parte, la Filosofía es, para Juliano, algo distinto a un juego o diversión. Por otra parte, no es propio, según él, de un filósofo temer la muerte hasta el extremo de tomar historias falsas, «extrañas y contradictorias», todavía, por verdades profundas<sup>8</sup>. La «ingenuidad» o la estupidez no son, a sus ojos, particularmente típicas en los fervorosos de la Filosofía. Juliano ha de encontrar otra explicación de la existencia de los mitos filosóficos en

8 Luego de haber analizado la actitud *religiosa* que atribuye (sólo en aras de la causa) a Alejandro, Juliano opone su propia actitud *filosófica* (atea), al decir lo que sigue: «En cuanto a nosotros [es decir, en cuanto al emperador Juliano; pero también: en cuanto a nosotros, filósofos], *que siempre nos contentamos con lo que de hecho tenemos* y no aspiramos a lo que está *lejano* [o sea «trascendente»], nos regocijamos cuando nuestro heraldo [humano] nos alaba...» (251 c). En este texto, el filósofo parece hablar como fiel discípulo de Epicuro. Pero en otros pasajes, de contenido análogo, el emperador habla, sobre todo, como «estoico». Es lo que hace, por ejemplo, en su *Discurso sobre el Rey Sol*, al cabo de una «plegaria personal» que dirige a «Helios» (plegaria «irónica» con un doble sentido), donde dice: «Que él [es decir, que «Helios», que es aquí la divinidad pagana que el emperador protege, sin creer en ella] quiera conceder aquello por cuanto he rezado [156 c-157 a; «irónicamente», parodiando, de hecho, los himnos neoplatónicos] y otorgar y conservar graciosamente [lo que el emperador pide, de una manera seria, dirigiéndose esta vez a «Helios», comprendido como *Noûs* o Razón humana filosófica, que Juliano venera como filósofo, aunque hablando con palabras encubiertas en sus escritos] el *Estado* [romano] íntegro en modo eterno, *en tanto sea posible*; en cuanto a nosotros [este *nosotros* significa aquí, a la vez: «nosotros, el emperador Juliano», y «nosotros, filósofos»], que «Helios» [es decir, el *Noûs*] nos conceda el éxito en las cosas divinas y humanas [es decir, según la conocida definición estoica de la Filosofía: en nuestras investigaciones filosóficas] durante el *tiempo* que nos permita vivir [sobre la tierra]; mas que nos permita *vivir* y consagrarnos *en vida* a las tareas del *Estado* tanto tiempo como le plazca, es bueno para nosotros y provechoso para el conjunto del Imperio romano» (157 h). Y Juliano retoma el mismo tema una página después, en el pasaje (de nuevo con doble sentido, a la vez «irónico» y «serio») con que termina el *Discurso* y que puede traducirse como sigue: «En tercer lugar, pido al monarca universal «Helios» [«irónicamente», si se invoca al dios, pero «seriamente» si se trata de la Razón humana] que me conceda su gracia y otorgue una *vida* buena, *sentidos* perfectos y una *razón* [*Noûs*] divina, que me prepare de la manera más dulce posible la *partida de la vida*, en el momento [necesariamente] determinado por el *destino* [*heimarmene*], y que me permita, con ello, elevarme rápidamente hacia él y permanecer a su lado, *si es posible* para siempre [lo que Juliano no creía]; si esto fuera [como el propio Juliano pensaba] un deseo [religioso], demasiado lejano en comparación con mis méritos alcanzados *en vida*, al menos [entiéndase «por imposible»] durante periodos [de *tiempo*] numerosos y que comprendan [cada uno de ellos] muchos años» (158 b-c). Fijémonos en que este último pasaje se repite casi literalmente en el último capítulo (también «irónico» y «serio» a la vez, aunque no «trágico»), del opúsculo ya mencionado, que tradicionalmente se atribuye a cierto «Salustio».

general y, más en particular, de la presencia de tales mitos en sus propios escritos (cf., por ejemplo, 227 b-234 c).

Ya conocemos esta explicación. Por una parte, los filósofos han dado a ciertas doctrinas suyas la forma de mitos por *temor* a la «gran masa», cuyos prejuicios (generalmente teológicos) vulnera: ya por temor físico a un peligro a veces mortal (cf., por ejemplo, 207 a), ya por temor «moral», es decir, por esta suerte de pudor intelectual, que impide hablar sin discreción de ciertas cosas, de que se abstiene en particular, sobre todo si son susceptibles de turbar inútilmente la conciencia de almas cándidas (cf., por ejemplo, 239 a-b). Por otra parte, los mitos serían contados por los filósofos por razones de pedagogía filosófica, con el fin de ejercer la sagacidad de los oyentes o lectores particularmente dotados para la Filosofía, sin impresionar a los demás (cf., por ejemplo, 170 a-c).

Los filósofos reproducirían, todavía, los mitos teológicos para reírse bajo capa y para mostrar, discretamente, su inanidad a cuantos (pero sólo a éstos) fueran capaces de comprender con media palabra y de leer entre líneas.

Sea cual sea la causa de los mitos filosóficos, un filósofo verdaderamente digno de este nombre, al menos según Juliano, no cuenta un mito, sea cual sea, sino para que *no se crea* o, al menos, para que no se lo tome al pie de la letra ni demasiado en serio. Y, efectivamente, con esta sola intención, el *filósofo* Juliano cuenta mitos en sus escritos filosóficos, por definición destinados a «iniciados».

Sabemos, sin embargo, que el *emperador* Juliano se enfrentaba a los mitos teológicos paganos de otra manera. Aun si no los contaba por sí mismo al pueblo, incitaba a los demás a hacerlo y hacía cuanto estaba en su poder (es decir, poco, en realidad) para que estos mitos parecieran de nuevo *creíbles* a la gran mayoría de hombres que gobernaba. Como filósofo, Juliano debía darse cuenta de su actitud como emperador o, si se quiere, «justificar» esta actitud. A tal «justificación» del emperador por el filósofo está consagrado, precisamente, el *Discurso contra Heraclio*.

En este *Discurso*, Juliano plantea la cuestión: «¿Cómo y con qué han de componerse los mitos si, de manera general, también la Filosofía necesita, en cierto modo, la invención poética de mitos?» (205 h).

Para responder a esta cuestión, Juliano comienza por preguntarse qué rama de la filosofía puede tener necesidad de mitos, es decir, recordémoslo, «de historias *falsas* bajo una forma *creíble*». Y esto es lo que nos dice al respecto: «En lo que concierne a estas diferentes ramas [de la Filosofía; a saber (según la tripartición estoica): la Lógica, la Física y la Ética], la invención poética de mitos no es propia ni de la Lógica, ni de las Matemáticas que fueron parte de la Física; pero si se admite que esta invención cabe en alguna de estas ramas, se trata, entonces, de la Filosofía práctica [de la Ética]; a saber: de aquella parte que se ocupa del hombre *particular* [es decir, de la actitud personal de los individuos y no del Estado en cuanto tal], y de la parte de la Teología que versa sobre iniciaciones y mística» (217 b-c).

En la página que precede a este pasaje, Juliano había retomado a su manera la división estoica de la Filosofía en *tres* parte solamente. Dicho de otro modo, siguiendo a los estoicos, incluye la Teología en la Física. Pero, para él (como acaso ya para Platón y ciertamente para Kant, así como, probablemente, para ciertos «democriteanos», si no para el propio Demócrito), la Física no puede ser *verdadera* sino en la medida en que es *matemática*, mientras que el resto de la Física no es para él (como para Platón en el *Timeo*) sino un amasijo de «mitos», es decir, de historias *falsas* presentadas bajo una forma más o menos «creíble»; en particular, cuando estas historias pretenden referirse a un mundo «trascendente» o divino. Precisamente porque nada puede decirse que sea *verdadero* respecto a ese mundo, por la sencilla razón de que no existe, se está obligado a recurrir

a «mitos», si se tiene la intención de hablar. Juliano nos da a entender, en las páginas que siguen al pasaje citado, que el uso de los mitos por un filósofo no puede justificarse sino en la Ética. Y precisa que no se trata de la Ética tomada en conjunto, sino sólo de aquella parte que se dirige a los *individuos*. Dicho de otra manera, cuando un filósofo habla como *teórico* del Estado o de la Sociedad, o sea del Hombre «en general» o en tanto que tal, debe hablar «seriamente» y tratar de decir la *verdad*, evitando, en consecuencia, toda especie de «mitos». Un filósofo puede contar por sí mismo o hacer contar a otros «historias falsas bajo una forma creíble», para hacerlas pasar por *verdaderas*, sólo cuando quiera pasar por *peda-gogo* o *dema-gogo*, es decir, cuando se proponga educar a los individuos de manera que su vida en común pueda tomar la forma de un Estado viable y verdaderamente digno de este nombre, como fue, por ejemplo, el Estado romano, antes de su decadencia.

Con esto en claro, el emperador-filósofo cree necesario y posible precisar su pensamiento y decir, esta vez con todas las letras, que no siempre se han de contar los «mitos», aun los edificantes, sino a aquellos que sean capaces de comprender o de aceptar la verdad. En efecto, Juliano nos dice: «Pero quien inventa historias poéticas con el propósito de *mejorar las costumbres* y emplea *mitos* [teológicos] al hacerlo, no ha de dirigirse a los *hombres* [adultos], sino sólo a aquellos que sean *niños* aún, ya por la edad, ya en lo que concierna a *la inteligencia*, y tengan aún, en general, *necesidad* de tales historias» (223 a). Y añade poco después: «Ya que se ha establecido que no se debe contar mitos *sino a niños*, que se encuentran aún en ese estado en razón de su *edad* o de su *inteligencia*, ha de velarse con cuidado [cuando se cuentan mitos teológicos para que se crean] para no cometer faltas ni hacia los dioses, ni hacia los hombres» (226 c-d).

Como el buen filósofo que era, Juliano se consideraba un perfecto «adulto». Y si nos da a entender, siguiendo a todos sus predecesores en filosofía, que la mayoría de «profanos» está formada por niños, está listo para admitir a su lado, en el pequeño grupo de «adultos», en el sentido fuerte de esta palabra, a todos los filósofos auténticos, así como a los hombres de Estado verdaderamente dignos de este nombre. Es lo que dice explícitamente en el siguiente pasaje (que prolonga el primero de los dos pasajes citados en último lugar): «Si tú [«Heraclio», es decir, el símbolo del obispo o del teólogo cristiano] tienes de nosotros la impresión de que seamos aún niños: de mí, o de este Anatolio [ministro de la corte], aunque puedes añadir a Memorio [prefecto de Tarso] o Salustio [amigo de Juliano y prefecto de la Galia] —pues, ¿por qué cualquiera de ellos debería hacerse de rogar?—, entonces, se te debería prescribir la *antikyra* [un remedio contra la locura]» (223 a-b).

Con estas palabras, el círculo se ha cerrado. Como filósofo, Juliano es un «adulto» en el sentido pleno de la palabra, es decir, un hombre inteligente, suficientemente disciplinado y fuerte para poder soportar las *verdades*, aun las «desagradables» o «enojadas», y que no tiene ninguna necesidad de que se le «dore la píldora» o se le «distriga» contándole, en lugar de estas verdades, historias «agradables», pero falsas, «extrañas y contradictorias» todavía, que no pueden parecerles «creíbles» sino a los niños. Por ello el filósofo Juliano protesta cuando se le intenta hacer creer en «mitos», tanto paganos como cristianos; igual que se prohíbe contárselos a sí mismo para intentar creerlos<sup>9</sup>. Pero, como emperador, Juliano ha discutido, sobre todo, con niños de corta edad, física o mental. También querría que se les contara mitos edificantes, al darle a estas historias falsas una

9 Cf. *Los Césares*, 18: «Es la sola verdad, y no la elocuencia ni la seducción de lenguaje [incluidas las danzas picantes de los mitos], la que debe fijar el sentimiento de la convicción de los dioses [que los filósofos «imitan»; cf. 29, la respuesta de Marco Aurelio]».

forma creíble para ellos, que mejorase sus costumbres<sup>10</sup>. Se trata, en la práctica, para Juliano, de educar a los pueblos que ha consentido en gobernar en calidad de emperador romano. Y el filósofo parece haberse convencido íntimamente de que el emperador no podía salvar su imperio, sino haciendo contar a sus súbditos mitos *paganos*, de manera que la gran mayoría volviera a *creer* en ellos. Pero cuando el propio Juliano cuenta mitos en sus escritos filosóficos, destinados sólo a filósofos, así como a ciertos hombres de Estado entre sus amigos, lo hace de manera que estos lectores de su elección no se los crean, y entrevean las verdades que él quería enseñarles al contárselos. Pero, para lograr el éxito como emperador, Juliano debía ocultar a las masas que gobernaba la verdad que, como filósofo, quería enseñar a un breve número de elegidos. Esencialmente con motivo de esta simulación por razones de Estado, Juliano ejerce este arte «irónico» de escribir, que le habían enseñado los filósofos antiguos, quienes lo habían ejercido, ellos mismos, sobre todo para ponerse a salvo de persecuciones, pero también por amor del juego y de la farsa; y con el fin de que los filósofos pudieran reconocerse entre sí de una manera más segura.

\* \* \*

A la luz de la experiencia histórica, el *arte de escribir* del emperador Juliano parece muy grande. En efecto, aunque se haya permitido decirnos con todas las letras que no creía personalmente en ninguno de los mitos teológicos que se contaban, con mayor o menor resultado, en su época, no ha sido como filósofo ateo, sino como un (con sus palabras) «pagano devoto» y un pretendido «neoplatónico místico», como la Historia lo ha conservado.

En confianza con este *arte de escribir* de Juliano, espero no haber traicionado su secreto al escribir las páginas que preceden. Tampoco el secreto de nadie. Pues estas páginas no revelarán nada a aquellos que el emperador quería excluir del breve número de lectores comprensivos de sus escritos. No les dirán nada. Pues con el espíritu de su autor, estas páginas no contienen algo distinto a, ni más que, un modesto saludo dirigido a los buenos entendedores de la Filosofía: por encima de los océanos y a través de los siglos.

*Versión y prólogo de Antonio Lastra\**

10 Cf. *Los Césares*, 13: «Tú [el emperador Probo] fuiste muy severo, siempre duro, sin ceder jamás. Has soportado un trato injusto y, sin embargo, merecido. No se puede gobernar a los caballos, a los bueyes, a las mulas y, menos aún, a los hombres, sin consentir nunca su *inclinación*. [Hay que obrar] como los *médicos*, en ocasiones [cuando añaden miel a las medicinas amargas], con los enfermos, para encontrarlos obedientes en las grandes circunstancias. ¿Qué es esto —dijo Dioniso—, padrecito [Sileno]? ¿Te has hecho *filósofo*? ¡Por qué no, muchacho! ¡Déjanos entreverar en nuestros *gracioso* propósitos algunas palabras serias!».

\* Dirección para correspondencia: Alameda de Capuchinos, 1-4º C. 30002 Murcia.