

ARISTIDES Y LOS CRISTIANOS

FERNANDO GASCÓ

SUMMARY

There is a passage in to Plato. In Defence of Oratory, (III 561B) by Elio Aristides which alludes to persons of disputable identity. The intention of the author is that of identifying them as Christians.

A Platón, en defensa de los cuatro fue escrita por Aristides entre el 161 y el 165 d. C.¹. La obra se puede fechar con un término *ante quem*, pues no menciona la peste que se propagó en el Imperio como consecuencia de las guerras contra los partos a partir del 165 d. C., algo que de haberla escrito en algún momento después de esta fecha sin duda hubiera hecho, ya que en ella habla de la peste de Atenas cuya narración toma de Tucídides. El término *post quem* lo sugiere la alusión a los cristianos a la que nos vamos a referir a lo largo de esta comunicación y se puede fundar en el aumento de la hostilidad contra los cristianos a comienzos del reinado de Marco Aurelio².

La insultante conducta de un filósofo hacia la memoria de Demóstenes y la persona de Aristides le indujo a retomar por tercera vez la defensa de la retórica contra el ataque de Platón en esta larga obra cuyo título es *A Platón, en defensa de los cuatro*.

La obra consta de dos partes³. En la primera de ellas Aristides traza las biografías de Pericles (11-127), Cimón (128-149), Milcíades (150-208) y Temístocles (209-351) y justifica sus vidas

1 BEHR, C. A.: *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, p. 94, n.º 2; ARISTIDES, Aelius: *Complete Works*, vol. I. Orations I-XVI with and Appendix Containing the Fragments and Inscriptions Translated into English by Ch. A. BEHR, Leiden, 1986, p. 460.

2 *Vide infra*.

3 BOULANGER, A.: *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris, 1923, pp. 227-232 y 249-265; BEHR: *Complete Works*, p. 460.

frente al ataque de Platón (desarrolla lo que dice en *Contra Platón* II 319-343). La segunda parte (352-694), expuesta de forma más confusa, se ocupa de la fortuna que puede terminar con la carrera de un gran hombre, de los efectos destructivos de la calumnia y en general del tema de la fama (con constantes alusiones a sí mismo).

En el *A Platón, en defensa de los cuatro* hay una parte en la que desde antiguo se ha considerado que bien pudo aludir a los cristianos. En efecto, las invectivas que lanzó Aristides contra unos contrincantes son similares a aquéllas que se lanzaban contra los cínicos, pero también son parecidas a aquéllas de las que se defendían los apologistas cristianos. La identificación se insinuaba también con una mención de unos «impíos que viven en Palestina», que dice lo siguiente:

«Pues engañan como aduladores, son insolentes como los poderosos, son reos de los defectos más extremados y contrarios, la abyección y la arrogancia, semejantes en sus maneras a los impíos que viven en Palestina». (II 402 D; III-671 B).

El pasaje viene inserto en una larga relación de lo que Aristides consideraba eran los vicios típicos de aquéllos contra quien va dirigido su ataque (III 663-690 B).

Antes de entrar a discutir el estado de la cuestión es oportuno repasar el contenido del pasaje y los rasgos con los que Aristides describe al grupo objeto de sus invectivas. Se trataba de hombres incultos que hacían más faltas que frases, que mantenían una actitud de displicencia sobre los demás, que juzgaban a otros y se olvidaban de ellos mismos, que pregonaban la virtud y no la practicaban (664). Era gente poco de fiar, corrupta que ocultaba en su actitud insolidaria intenciones deshonestas tras la apariencia de honestidad y filosofía (666-667). Preferían relacionarse con la servidumbre de las casas ricas antes que con los dueños y viciaban el contenido de palabras como «franqueza» (*parrhesía*) o «libertad» (*eleuthería*) (668). Su comportamiento basculaba entre la insolencia y la adulación y poseían dos de los defectos peores: vileza y obstinación. Se parecían a los impíos que habitaban en Palestina, cuya prueba de impiedad era que no creían en los dioses. Era gente que había desertado de la condición de helenos (671, 673). Se trataba de hombres asociales, impíos, turbulentos y ajenos a las distintas prácticas que configuraban la conciencia y la solidaridad ciudadana (672). Utilizaban torcidamente el nombre de filosofía y usaban de él como de una tapadera con la que ocultar sus fechorías y pretensiones perversas (676-677, 682-683).

La interpretación de estos textos es larga. Jebb en su edición (1722-1730) ya comentaba que el pasaje parecía referirse a los cristianos⁴. E. Renan proseguía en esta línea interpretativa del pasaje y entendía que E. Aristides bien pudo responder al *Discurso contra los griegos* de Taciano, englobando a judíos y cristianos en una valoración conjunta según la cual les atribuía una incredulidad que se añadía a una actitud displicente con respecto a las artes, filosofía y tradiciones helénicas⁵. Pero fue J. Bernays quien en *Lucian und die Kyniker*⁶ cambió esta perspectiva y sugirió una nueva forma de interpretar estos pasajes que es la que ha prevalecido hasta la actualidad. Según este estudioso el deísmo de algunos cínicos y sus críticas del politeísmo les

4 II 583-585; DINDORF (1829) recogía en su aparato crítico de su edición las opiniones de JEBB sobre el particular II 398-406 D.

5 *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Buenos Aires, 1965, p. 53.

6 Berlín, 1879, pp. 36-39; 100-104.

llevo a coincidir con las opciones religiosas fundadas en la Biblia. Por ello, seguía diciendo Bernays, judíos y cristianos asumieron la «máscara» cínica para reprochar sus errores a los helenos. Así se explican los tránsitos que tuvieron lugar de un bando a otro en el s. II d. C. y en momentos posteriores, con el caso más notorio para la época que nos interesa en Peregrino. Este trasiego entre cínicos y seguidores de la Biblia originó la invectiva de Elio Aristides, fervoroso difusor de los dioses helenos, contra unos filósofos que osaron calumniar a Demóstenes y que además menospreciaban a los dioses. En opinión de Bernays, la descripción de estos filósofos coincide de forma inequívoca con la de los cínicos, por la proclamación de principios como los de *parrhesía* y *eleuthería*, por sus proyectos de una vida de renuncia, por su mendicidad. La mención y comparación con los «impíos que hay en Palestina» se funda en que tanto los cínicos como los cristianos y judíos no creían en los dioses todopoderosos.

De igual manera opinaba E. Norden⁷. En su libro sobre Elio Aristides A. Boulanger⁸ prosiguió por el camino abierto por Bernays y, aun reconociendo que los reproches de Aristides contra sus adversarios coinciden básicamente con aquéllos de los que se tuvieron que defender los apologistas, propugnó que Aristides en el pasaje se dirigía a profesionales de la filosofía, es decir, a cínicos y que la mención de los «impíos de Palestina» era un término de comparación que además se refería a judíos y no a cristianos a quien Aristides debía conocer por ser una secta floreciente en Asia. P. de Labriolle⁹ se mantuvo viendo en los «impíos de Palestina» un significado restringido al de una comparación surgida al hilo del desarrollo que iba dando a su invectiva. Pero a diferencia de Boulanger pensaba Labriolle que se refería en esta comparación a los cristianos, a los que además emparentaba con los cínicos, siendo uno de los primeros textos en donde se establece esta relación sobre la que también darán noticias otros autores y obras. De igual manera W. H. C. Frend¹⁰, sin ser muy explícito sobre el estado de la cuestión previo, decía con términos, que parecían coincidir con la opinión dominante antes de Bernays, que E. Aristides hubo de tener en mente a los cristianos en este pasaje, pues la descripción de defectos se acomoda bastante bien a una persona como Taciano que odiaba la cultura helena y fue conocido una generación posterior como un cínico. C. A. Behr¹¹ fecha el discurso precisamente por la mención de «los impíos de Palestina» que entiende dirigida probablemente contra los cristianos que en ese momento alcanzaron una gran influencia en Esmirna que provocó un sentimiento de hostilidad hacia ellos que culminó con la persecución y muerte de Policarpo, pero considera que el ataque general tuvo como objetivo a los cínicos. A su vez P. W. van der Horst¹² estima abierto el tema y entiende que distintos pasajes del texto apuntan hacia los cristianos.

La historia de las interpretaciones, aunque en la actualidad prevalece la de Bernays, presenta distintas soluciones: a) que todo el texto vaya dirigido contra los cristianos; b) que todo el texto

7 "Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie», *Jahrbücher für classische Philologie, Supplementband*, 19 (1893), pp. 404-410.

8 *Op. cit.*, pp. 256-260.

9 *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1942, pp. 79-87.

10 *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, 1965, p. 275.

11 *Op. cit.*, p. 94, n.º 2; BEHR: *The Complete Works*, p. 476, n. 722 y p. 477, n. 745.

12 *Aelius Aristides and the New Testament* (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, 6), Leiden, 1980, p. 86. También S. BENKO aunque en su caso no se determinaba en un sentido u otro, afirmaba que estaba por resolver, cf. «Pagan Criticism of Christianity during the First Century AD», *ANRW*, II, 23, 2 (1980), pp. 1.097 y ss.

vaya dirigido hacia los cínicos y en ese caso la mención de los «impíos que viven en Palestina» sería simplemente un término de comparación con el que se refería según unos a los judíos, según otros a los cristianos¹³ y, por fin, según un tercer grupo a cristianos y judíos indistintamente.

En mi opinión tiene razón P. W. van den Horst, cuando califica de abierto el tema de la posible alusión de E. Aristides a los cristianos. La dificultad¹⁴ para la justa interpretación de estos textos estriba en que, aunque Elio Aristides se refiriera expresamente a los cínicos y no tuviera en mente a los cristianos, salvo para realizar la comparación ocasional a los «impíos que viven en Palestina», no hay nada de lo que se les reprochaba a aquéllos en estos pasajes, que no se les reprochara también a los cristianos (su inautenticidad que les llevaba a proclamar unos principios y a actuar de forma contraria a ellos, su talante turbulento, su vinculación con las clases sociales bajas, la defensa del principio de *eleuthería* y *parrhesía*, su impiedad para con los dioses, el hecho de ser falsos filósofos y hacer un mal uso de la palabra «filosofía», su menosprecio de la tradición helena y su talante asocial ajeno a todas las actividades ciudadanas). Esto es algo que los paralelos de Jebb, que podrían ser ampliados, demostraron y que el propio Boulanger partidario de la opinión de Bernays también reconocía¹⁵. Incluso el recurso a principios como el de «libertad» (*eleuthería*) o «franqueza» (*parrhesía*)¹⁶ lo tenían en común los cristianos con los cínicos y, de igual forma, la pretensión de practicar una filosofía, algo que se atribuían a sí mismo y que un autor tan próximo a E. Aristides como fue Galeno también les concedía¹⁷. Por tanto, la indeterminación que existe con respecto a este tema se debe fundamentalmente a los puntos en común que hubo entre los cristianos y los cínicos. Aquéllos, aunque con fundamentos teóricos distintos¹⁸, adoptaron formas de comportamiento, temples vitales, actitudes sociales que eran de procedencia cínica o que en cualquier caso les hacía confluír en unos modos de vida semejante al de los cínicos. Éstas son las razones que explican la imprecisión en la frontera que separaba a unos de otros y por estos motivos se entiende el tránsito de Peregrino desde una fase cristiana a otra cínica (Luciano, *de mort. Per.*, 14-16) o que las fuentes atribuyeran a Taciano el haber sido cínico (Hipólito, *Helenchos*, X 18) o el interés del cínico Crescente en no ser confundido con un cristiano y en librarse de la competencia de Justino (Justino, II *Apol.*, 3, 8, 11) o la comparación que hizo Celso entre cristianos y cínicos (Orígenes, *contra Cel.*, III 50) o la que se puede encontrar en el *Apologético* de Tertuliano (XLVI 3-4).

Resumiendo, los vicios, las inconsistencias argumentales y vitales y los abusos que atribuye E. Aristides a los filósofos objeto de su invectiva, no son determinantes para poder decidirse a favor de que fueron los cínicos la diana del ataque del sofista. El resto de la obra de Aristides

13 Una doble posibilidad que ya mencionaban los escoliastas, cf. III 730 D.

14 Junto con el «estilo sibilino» utilizado por Aristides en las invectivas, cf. BOULANGER: *Op. cit.*, p. 257.

15 BOULANGER: *Op. cit.*, pp. 256 y ss.

16 BARTERLINK, G. J. M.: «Quelques observations sur *parrhesia* dans la littérature paléo-chrétienne» en MOHRMANN, Chr.; BARTERLINK, G. J. M. y ENGELS, L. J. (eds.): *Graecitas et latinitas christianorum primaeva. Studia ad sermonem christianum primaevum pertinentia, fasciculus tertius*, Nimega, 1970, pp. 5-57.

17 WALZER, R.: *Galen on Jews and Christians*, Londres, 1949, pp. 43-45; GASCÓ, F.: «Cristianos y cínicos. Una tipificación del fenómeno cristiano en el s. II», LOMAS, F. J. (ed.): *Religión y magia en el Imperio Romano*, Cádiz, 1985, p. 55.

18 LABRIOLLE: *Op. cit.*, p. 84. Pero últimamente DOWNING, F. G. en 1985; «Cynics and Christians», *New Test. Studies*, 30 (1984), pp. 584-593, insiste, en mi opinión con razón, en dar un mayor margen de influencia al cinismo en la configuración de ciertas ideas y actitudes cristianas desde el s. I d. C., aunque, por supuesto, haya que reconocer diferencias.

tampoco delata una obsesión con respecto a los cínicos, que pudiera apoyar la presencia de éstos en los pasajes del *A Platón, en defensa de los cuatro*, efectivamente hay algunos pocos textos que pueden considerarse como alusiones bastante imprecisas a actitudes que quizás pudieran ser atribuidas a cínicos¹⁹, pero incluso si efectivamente se les pudiera identificar con los cínicos, tampoco evidencian estas pocas referencias una preocupación o animadversión en Aristides, como la que aparece en los pasajes de *En defensa de los cuatro*²⁰.

Lo dicho dejaría equilibrada la balanza para determinarse en este texto a favor de los cristianos o los cínicos. Pero hay algo en el texto y en el contexto de Aristides que, en mi opinión, permite ser partidario de la interpretación que veía a los cristianos aludidos en estos pasajes. Es conocida la pujanza de las comunidades cristianas en las provincias de Asia en la época en la que Elio Aristides escribió su obra. En Esmirna, en concreto, la iglesia presidida por Policarpo era una de las más antiguas y prósperas (*Ap.*, II 8; Eusebio, *HE*, III 36, 1-15; IV 14-15; V 20, 4-8)²¹. Así pues Aristides hubo de tener noticias de esta secta generadora de problemas y cada vez con mayor audiencia en las mismas ciudades donde él residía. A estas circunstancias se agregaba la creciente hostilidad hacia los cristianos desde comienzos del reinado de Marco Aurelio y que Esmirna culminó con la muerte de Policarpo²². Por tanto, si hubiera querido referirse a los cristianos en la frase τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι, lo normal hubiera sido no utilizar la partícula ἐν, sino otra indicando procedencia, puesto que los cristianos vivían —y de manera patente— en las mismas ciudades de Asia en las que pasó sus días Aristides. Hubiéramos esperado, pues, una frase del estilo «estos impíos que proceden de Palestina y viven entre nosotros». Por otra parte, tampoco parece razonable pensar que todo el texto se refiera a los cínicos y la mención de los «impíos que viven en Palestina» aluda a los judíos, dejando de lado a los cristianos que eran quienes en ese momento generaban los problemas. Estas dificultades, sin embargo, desaparecen si se considera que a lo largo de todo el pasaje se está refiriendo Aristides a los cristianos, que compartían las maneras de los cínicos y que constituían un problema tanto por las alteraciones de orden público, que producían, como por su talante asocial, heterodoxia religiosa y en relación con el legado cultural heleno. En consecuencia la frase «semejantes a los impíos que viven en Palestina» debe entenderse como la fórmula utilizada por Aristides para asociar a los cristianos de Asia con las comunidades similares que vivían en Palestina, donde se entendía que estaba la cuna de la secta.

Por fin, resta por considerar el tema del por qué de la hostilidad de Aristides hacia los cristianos. Entiendo que la pregunta es pertinente, porque hay distintos aspectos de la religiosidad de Aristides que aproximaban su sensibilidad en esta materia a la de los cristianos²³. En el sofista de Hadrianos prevalece un cierto desinterés por las cuestiones teóricas relacionadas con la comprensión de las divinidades. Ello se evidencia en no pocos pasajes. Atribuye, por ejem-

19 I 390 B; II 464 B.

20 La opinión de Behr en el sentido de que los cínicos fueron la «bestia negra» de Aristides —cf. *Sacred Tales*, p. 94; *Complete Works*, p. 448, n. 580, p. 459 n. 335— parte de ver en este pasaje, que estamos discutiendo a los cínicos.

21 CADOUX, C. J.: *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest times to 324 AD*, Oxford, 1938, pp. 305-367.

22 KERESZTES, P.: «The Imperial Roman Government and the Christian Church. I. From Nero to the Severi», *ANRW*, II 23, 1 (1979), pp. 297-301; SORDI, M.: *I cristiani e l'Impero Romano*, Milán, 1983, pp. 76-80.

23 Sobre Elio Aristides además de los libros ya mencionados de Boulanger y Behr, cf. la introducción de GASCÓ, F. y RAMÍREZ DE VERGER, A. a Elio ARISTIDES: *Discursos*, I. (BCG, 106), Madrid, 1987, pp. 6-103 donde se tratan los distintos temas a los que voy a hacer mención y en donde se da amplia bibliografía sobre ellos.

plo, a Zeus (XLIII K) una posición jerárquicamente superior a la del resto de las divinidades, pero ello carece de significado en la sensibilidad religiosa de nuestro autor. Su aproximación al panteón politeísta es la siguiente: por una parte rinde pleitesía a distintas divinidades por medio de himnos, pero estos dioses se limitan a ocupar un lugar en el esquema cultural y tradicional del mundo heleno el que Aristides quería vivir, sin que alcancen las fibras más íntimas del sofista; por otra parte, está Asclepio, cuyo descubrimiento (XLVII 5-7 K) como divinidad que le cura, conforta y orienta, determina todas las facetas de su vida, definiendo una relación personal ajena a las convenciones rituales. Este tipo de sensibilidad de Aristides para con el dios Asclepio es muy similar a la que se encuentra en los cristianos de la época y a la que alentó las conversiones. Las fuentes del s. II d. C. —paganas y cristianas— son expresivas sobre la frecuente demanda de una respuesta personal y directa procedente del mundo sobrenatural, que diera aliento a las zozobras de los hombres de la época. Sin embargo, en Aristides y en personas de su condición social y formación cultural junto con esa sensibilidad religiosa que en principio podía ser un estímulo para abandonar prácticas y creencias en las que prevalecían los elementos formales, convive un intenso apego a la tradición concebida como un fundamento de estabilidad social y como un conjunto de referencias con las que debía definirse la esencia de la vida humana civilizada tal como había sido formada entre los helenos, en especial entre los atenienses (I B). En consecuencia cualquier menosprecio hacia esa tradición, bien se tratara del Panteón o de un afamado orador, se entendía como un acto no sólo de impiedad, sino de subversión únicamente concebible en personajes asociales que tienen su origen y encuentran su auditorio en las capas sociales más bajas.

En la medida en que el cristianismo se fue integrando socialmente, pudo ir prevaleciendo una sensibilidad religiosa cada vez con mayor número de adeptos que dejaba atrás las incompatibilidades sociales y culturales que implicaba la adopción de la doctrina cristiana. En tiempos de Elio Aristides ambos aspectos todavía presentaban rasgos claramente contradictorios.