

YO QUE VIVO POR MIS DISCURSOS¹: PAIDEÍA RETÓRICA Y TOLERANCIA RELIGIOSA EN LIBANIO DE ANTIOQUÍA

Alberto Quiroga Puertas
SACE, University of Liverpool

La relación entre el paganismo y el cristianismo a lo largo del siglo IV ha sido ampliamente estudiada, del mismo modo que la literatura griega de este período. En este sentido, la retórica se prestó a ser una herramienta en la configuración de las identidades de la religión pagana y cristiana, como muestra la obra del sofista pagano Libanio de Antioquía. Sus concepciones de la retórica, la paideia, la tolerancia religiosa y el paganismo estuvieron en gran medida relacionadas.

The relationship between paganism and Christianity during the fourth century CE has been widely studied, and so the Greek literature from the same period. Rhetoric was an important tool in the making of self-definition at the core of the Christian and pagan religion, as the work of the pagan sophist Libanius of Antioch proves. His conceptions of rhetoric, paideia, religious tolerance and paganism were intertwined to a great extent.

La antigüedad tardía, periodo post-clásico que siempre ha ejercido sobre los modernos estudiosos una poderosa tentación a adjetivarlo, tuvo en el siglo IV el hito sobre el que se apoya la mayoría de los trabajos sobre tolerancia e intolerancia religiosa en la antigüedad. Es evidente que no parece haber una época mejor para ello, dado que el siglo IV comenzó con el cristianismo perseguido por el poder imperial y terminó con ese mismo cristianismo acólito del poder².

¹ Lib. *Or.*11.1. Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco de una Beca Postdoctoral concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia. Agradezco a los profesores Tom Harrison y Alexei Zadorozhnyy permitirme realizar mi estancia postdoctoral en la School of Archaeology, Classics and Egyptology de la Universidad de Liverpool.

² R. MacMullen, *Christianity and paganism in the fourth to the eighth centuries* (Yale 1997) 2.

La moderna bibliografía que se ha acercado a este tema parece haber desistido en su intento de fijar una definición exacta, unívoca e infalible para dos términos tan difíciles de acotar como son “tolerancia” e “intolerancia”. Por ello, la intención de este trabajo se reduce simplemente al análisis de algunos textos del sofista pagano Libanio de Antioquía, con la intención de obtener un nuevo punto de vista en ese complejo crisol de religiones, herejías y tendencias filosóficas. Así, considerando el panorama religioso del siglo IV desde un perspectivismo orteguiano, pretendo aportar una nueva visión al concepto de tolerancia religiosa articulada desde la *paideía* retórica que preconizó Libanio. De esta manera, la retórica y la filología serán los guías de este breve estudio sobre un concepto de ámbito religioso como la tolerancia.

Ha habido bastantes intentos por acotar y delimitar los márgenes de las distintas religiones que convivieron, se solaparon o se enfrentaron en el siglo IV. En un esbozo general, cabría destacar la posición cada vez más cómoda de un cristianismo más cercano al poder imperial a medida que transcurría el siglo IV, la divergencia de posturas y credos internos en el propio cristianismo, la postura expectante de los judíos, las distintas tendencias de un paganismo que viraba hacia posiciones henoteístas³, o la pujanza de un neoplatonismo que postulaba la filosofía como único modo de vida verdadero⁴ y que, al tiempo, sirvió de arsenal ideológico tanto de cristianos como de paganos⁵. En este sentido, considero acertada la postura de R. MacMullen quien, consciente de la dificultad de definir y establecer estrechos límites, apuesta por sustentar el hecho religioso del siglo IV en cuatro pilares básicos: “Apart from Judaism and, in due course, Christianity and Manichaeism, the essential characteristics of religion in the empire were, I would say, these four: the acknowledgment of innumerable superhuman beings, the expectation that they were benevolent and would respond kindly to prayer (all but those who might be bent to wicked uses by magical invocation), the belief that some one or few of these beings presided especially over each place and people, and a substratum of rites addressing life’s hopes and fears without appeal to any one being in particular”⁶.

Otro alejamiento de posturas maniqueístas es el de R.M. Price, quien recomienda -acertadamente, en mi opinión- leer con cautela los textos y disposiciones legales contra el paganismo contenidos en el *Codex Theodosianus*, dada la impo-

³ Para un acercamiento a determinadas tendencias henoteístas en el Imperio Romano, H. S. Versnel, *Studies in Greek and Roman Religion. Ter unus: Isis, Dionisos, Hermes: three studies in henotheism* (Leiden 1990).

⁴ A. H. Armstrong, “The way and the ways: religious tolerance and intolerance in the fourth century A.D.”, *VChr* 38 (1984) 10.

⁵ C. Ando, “Pagan apologetics and Christian intolerance in the ages of Themistius and Augustine”, *J ECS* 4, 2 (1996) 185.

⁶ R. MacMullen, *Christianity...*, 32.

sibilidad de que todos los mandatos del corpus -esto es, cierre de templos, interdicción absoluta de cultos paganos...- pudieran llevarse a cabo en la práctica⁷.

Asimismo, es necesario diferenciar dos planos religiosos tan opuestos como vinculados entre sí: el sentir religioso popular y los preceptos teóricos de intelectuales paganos o de teólogos eclesiásticos⁸. En este sentido, los límites entre las diversas manifestaciones religiosas se hacían casi etéreos para la mayor parte de la población y los dictados de las disputas religiosas sostenidas por intelectuales paganos o cristianos parecían pasar de largo en el ánimo popular.

Las propias fuentes tampoco muestran una línea de pensamiento coherente a seguir. A pesar de las persecuciones sufridas por los cristianos hasta el siglo IV, hubo emperadores entregados a curiosas misceláneas religiosas, como fue el caso de Severo Alejandro⁹. Desde una perspectiva opuesta, contamos con testimonios de intelectuales paganos cuyos textos demuestran una transición cómoda hacia el “cristianismo teodosiano” tras el paréntesis de la política pagana del emperador Juliano. Es el ejemplo del testimonio de Amiano Marcelino a propósito de la política religiosa de Valentiniano¹⁰, o del propio Libanio de Antioquía cuando se refiere a los primeros años del reinado del emperador Teodosio: “...sino que estimas que ésta -sc. la fe cristiana- es mejor que aquélla, pero que aquélla no es una impiedad ni motivo por el que alguien debería ser justamente castigado. Ni siquiera has excluido de honores a los que sienten así, sino que les has concedido poderes y los has convertido en tus comensales -algo frecuente- y has bebido con ellos y ahora, junto con otros, te rodeas de ellos”¹¹.

Así, a pesar de las prescripciones bíblicas de vocación universalista (léase Gal. 3.28: *non est Iudaeus neque Graecus non est servus neque liber non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu*), el cristianismo acabó por cercenar de tal modo las libertades religiosas que en el siglo V encontramos al sacerdote Nestorio mercadeando con el emperador Teodosio II en un curioso trueque político-religioso: *κἀγώ σοι τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω: συγκαθέλω μοι τοὺς αἰρετικούς, κἀγώ συγκαθελῶ σοι τοὺς Πέρσας*¹².

En esta coyuntura de distintas direcciones dentro de los mismos credos, es normal que la definición y delimitación del término “tolerancia” dependa más del caso individual que se trate antes que de un concepto totalizador y con sentido

⁷ R. M. Price, “Pluralism and religious tolerance in the Empire of the Fourth Century”, *StudPatr* 24 (1993) 186.

⁸ R. Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo* (Madrid 1999) 45.

⁹ *HA* 29.3.

¹⁰ *Amm.* 30.9.5.

¹¹ *Lib. Or.* 30.53.

¹² *Soc. HE* 7.29.16-19.

propio. Si bien se ha puesto de manifiesto la existencia de diversas concomitancias entre todas las religiones tardo-imperiales¹³, es preciso profundizar en las distintas ramas de cada creencia. Por ejemplo, Amiano Marcelino destacaba las continuas disputas intestinas dentro del cristianismo que basculaban entre la herejía y la ortodoxia dependiendo de razones que no siempre atendían al sentimiento religioso¹⁴. En la misma línea que Amiano Marcelino se sitúa la siguiente aseveración de A. Momigliano: “Aunque el paganismo estaba muriendo, esto no significaba que la unidad de la Iglesia, querida por San Ambrosio y San Agustín y aceptada por Teodosio, estuviera completamente segura. Las grandes sedes episcopales de Roma, Constantinopla, Antioquía y Alejandría maniobraban las unas contra las otras. Nadie desafiaba seriamente la hegemonía de Roma en Occidente (quizá porque las reivindicaciones de los obispos romanos aún eran vagas), pero incluso en Roma encontramos obispos rivales peleándose entre sí con el apoyo de las exaltadas multitudes. Además había herejías. Si bien el arrianismo fue una causa perdida dentro del Imperio, prosperó sin embargo entre los bárbaros que presionaban las fronteras”¹⁵. En efecto, cuando se emplea el término “cristianismo” hay que hacerlo con toda la cautela posible, dado que no fueron pocas las diversas ramificaciones -heréticas u ortodoxas- del cristianismo antiguo¹⁶.

Lo mismo ocurrió con el paganismo, pues hubo distintos tipos de culto y diversos posicionamientos ante el cristianismo. Es necesario, en consecuencia, tener en cuenta que el paganismo no fue un cuerpo monolítico e inmóvil que observó impertérrito el acercamiento del cristianismo con una actitud pasiva, sino que estaba alineado en diferentes sectores¹⁷. No hay lugar a la comparación cuando se trata del sentimiento religioso pagano de Libanio con el de Temistio, Juliano o el de otros intelectuales paganos del siglo IV¹⁸. Por ello, me parece acertado el bosquejo que hace Joaquín Ritoré Ponce sobre las actitudes paganas en este siglo: “Temistio es el prototipo de intelectual integrado, mientras que colegas como Libanio, filósofos profesionales como los de la escuela de Atenas o los seguidores de Jámblico, con su biógrafo al frente, Eunapio de Sardes, se mantienen siempre en una

¹³ J. H. G. W. Liebeschuetz, *The decline and fall of the Roman City* (Oxford 2001) 232, donde estima que todas las religiones coinciden en la exaltación de la moralidad y la ética como núcleo central de sus creencias.

¹⁴ Amm. 22.5.4.

¹⁵ A. Momigliano, “El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano”, A. Momigliano et al. (eds.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV* (Madrid 1989) 23-24.

¹⁶ Vid. B. D. Ehrman, *Cristianismos perdidos* (Barcelona 2004).

¹⁷ Sobre la posibilidad de que estos sectores estuvieran alineados, política o culturalmente, en lo que se ha llamado un “partido pagano”, vid. J. Misson, *Recherches sur le paganisme de Libanius* (Louvain 1914) 99-100 y P. Petit, *Libanius et la vie municipale a Antioche au IV^e siècle après J.-C.* (Paris 1955) 205

¹⁸ G. Downey, “Education in the Christian Roman Empire: Christian and pagan theories under Constantine and his successors”, *Speculum* 32 (1957) 56.

posición marginal. Mientras que el primero intentó extraer de su formación clásica un arsenal ideológico para satisfacer las exigencias de su tiempo, en un intento, por otro lado, de garantizar la supervivencia de la propia *paideía*, los segundos, agrupados en torno a la figura idealizada de Juliano, se aferraron a un helenismo de corte tradicional (o a lo que ellos entendían como tal) que los abocaba a un proceso de marginación política y cultural¹⁹.

Gran parte de la bibliografía moderna comienza a ver en el filósofo y orador Temistio una figura clave para entender el concepto de tolerancia en el siglo IV²⁰. De hecho, fue considerablemente más heterodoxo y abierto en sus concepciones religiosas y culturales que otros correligionarios paganos. No atacó, por ejemplo, al cristianismo ni lo despreció culturalmente, sino que lo estimó como una vía más de conocimiento²¹. Su interpretación del helenismo y de la religión pagana se daba desde una perspectiva eminentemente filosófica y especulativa²², hecho que le valió la crítica de algunos sectores del paganismo. Así, partía del aserto de la inaccesibilidad del conocimiento de la divinidad y, por ende, de la posibilidad de acercamiento a ésta desde varios caminos, todo ello con la figura del monarca como representante de una *paideía* común a cristianos y paganos²³. Fue esta una actitud similar a la que mantuvo Amiano Marcelino en sus *Res Gestae*: consideró el cristianismo como otra alternativa religiosa, y su cautela fue tal que incluso habló del martirio sin la carga de ironía habitual en el paganismo²⁴.

El emperador Juliano, por otro lado, lejos de las opiniones que le han tildado de anacronismo viviente, intentó innovar en el marco del paganismo con su proyecto de instauración de una iglesia pagana²⁵. Con todo, su excesivo celo y la po-

¹⁹ J. Ritoré Ponce, *Discursos políticos* (Madrid 2000) 34-35.

²⁰ J. Ritoré Ponce, "Tradicón y originalidad en la concepción temistiana de la tolerancia religiosa", *Habis* 32 (2001) 526-527, para una breve aproximación a la opinión de modernos estudiosos sobre la honestidad o el fingimiento de la tolerancia religiosa de Temistio.

²¹ G. Downey, "Themistius and the defense of Hellenism in the Fourth Century", *HTHR* 50 (1957) 261.

²² P. Heather, D. Moncur, *Politics, philosophy and Empire in the Fourth Century. Select orations of Themistius* (Liverpool 2001) 19-29. Así, sus palabras sobre la inaccesibilidad de nuestro conocimiento para conocer a la divinidad, vid. J. Ritoré Ponce (2001) 531. Sobre la convivencia garantizada por la propia divinidad, *Them. Or.* 5.69b.

²³ L. J. Daly, "Themistius' Plea for religious tolerance", *GRBS* 12 (1971) 70.

²⁴ Vid. J. Crocis, "L'hellénisme d'Ammien Marcellin: un défi lancé à l'intolérance", *Du banal au merveilleux. Mélanges offerts à Lucien Jerphagon* (Paris 1989) 137-148. Sobre las teorías acerca de la tolerancia religiosa en la obra de Amiano, V. Neri, *Ammiano e il cristianesimo. Religione e politica nelle "Res Gestae" di Ammiano Marcellino* (Bologna 1985) 25-70.

²⁵ G. W. Bowersock, "Paganism and Greek Culture", G. W. Bowersock (ed.), *Hellenism in late antiquity* (Michigan 1990) 12.

lémica de algunos de sus decretos no parecen concertar con un ideal de tolerancia religiosa cuya honestidad se debate aún hoy día²⁶.

El lado pesimista y, en ocasiones, de tono apocalíptico de entender el paganismo es el de Páladas, gramático y epigramista pagano, que se lamenta del retroceso de la cultura y religión pagana²⁷, o, en occidente, el de Símaco durante la famosa querrela por el Altar de la Victoria²⁸.

En este contexto de distintas concepciones del paganismo, la postura tolerante de Libanio debe estudiarse desde un acercamiento a su sentir religioso²⁹ y, especialmente, a su concepción de la retórica; de hecho, para el sofista la religión y la retórica constituyeron un binomio indivisible: οἰκεια γάρ, οἶμαι, καὶ συγγενη ταῦτα ἀμφότερα, ἱερὰ καὶ λόγοι³⁰. El sofista fue, ante todo, un heleno convencido, entendiendo por tal el ser erudito en la cultura griega y pagano en cuanto a la religión³¹.

El paganismo de Libanio carecía de profundidad filosófica³² y de cualquier elemento ajeno a la *paideia* cultural que constituía la base de la educación retórica en el siglo IV. Incluso se puede afirmar que la profundidad religiosa de Libanio era directamente proporcional a la de los textos que leía y estudiaba con fruición³³, por lo que su paganismo era el resultado de su admiración por la cultura clásica de los Demóstenes, Isócrates, Platón antes que una opción personal religiosa pensada

²⁶ Por ejemplo, su decreto sobre la prohibición a profesores cristianos de impartir clases por incompatibilidad con sus creencias, vid. *CTh* 13.3.5. La mejor referencia de las últimas décadas para adentrarse en el pensamiento de Juliano es P. Athanassiadi, *Julian. An intellectual biography* (London-New York 1992).

²⁷ *AP* 9.183; *AP* 9.501; *AP* 10.82.

²⁸ Para un texto, comentario y estudio de la *Relatio* III de Simaco y de la respuesta de Ambrosio de Milán, vid. R. Klein, *Der Streit um den Victoria-Altar. Die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17,18, und 57 des Mailänder Bischofs Ambrosius* (Darmstadt 1972).

²⁹ Han sido pocos los trabajos monográficos destinados a estudiar la concepción religiosa en la obra de Libanio; en este sentido, destacar los clásicos trabajos de J. Misson, *Recherches sur le paganisme de Libanius* (Louvain 1914) y “Libanios et le christianisme”, *MB* 24 (1920) 72-89, o el artículo de G. Wöhrle, “Libanios’ Religion”, *PCULGC* 7 (1995) 71-89.

³⁰ *Lib. Or.* 62.8.

³¹ Para la definición de heleno en el siglo IV, P. Chuvin, *Chronique des derniers païens* (Paris 1990) 15. Isabella Sandwell, “Outlawing Magic or outlawing religion?: Libanius and the Theodosian Code as evidence for legislation against pagan practices in the Fourth Century AD”, V. W. Harris (ed.), *Understanding the Spread of Christianity in the First Four Centuries* (Leiden-Boston 2005) 89, ha llamado la atención acertadamente sobre el hecho de que *paganus*, aún en el siglo IV, denominaba a un colono.

³² H. Kennedy, J. H. G. W. Liebeschuetz, “Antioch and the villages of Northern Syria in the Fifth and Sixth Centuries A.D.: trends and problems”, *NMS* 32 (1988) 80.

³³ U. Criscuolo, “Aspetti della resistenza ellenica dell’ultimo Libanio”, F. Ela Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano L’Apostata al sacco di Roma. Atti del convegno internazionale di studi* (Messina 1995) 88-89.

y asentada en una fe. Ser heleno, por lo tanto, no se constriñó a una cuestión meramente geográfica o lingüística, sino que, para Libanio, devino en la adquisición de la *paideia* clásica y del amor por la retórica³⁴, y, en consecuencia, una virtud susceptible de ser enseñada, un elemento cultural.

El concepto de la religión en Libanio también se sustentaba en la creencia y práctica de la magia, hasta el punto de que Juan Crisóstomo dijo de él que era ἀνδρῶν δεισιδαιμονέστερος ἐκεῖνος³⁵. A pesar de que en la antigüedad tardía se legisló para controlar su práctica³⁶, Libanio fue un firme creyente en la efectividad de las prácticas mágicas³⁷, así como también confió en la comunicación con los dioses³⁸, en la capacidad admonitoria de los sueños³⁹ o en algunos cultos místéricos⁴⁰. El paganismo de Libanio, cívico y cultural ante todo⁴¹, estaba condenado al ostracismo y a enquistarse en el olvido por la inercia de un panorama histórico que viraba a formas de gobierno alejadas de la independencia municipal en las que primaban los estudios relacionados con la administración -derecho, estenografía, latín-⁴².

Pues bien, este brevísimo bosquejo del sentir pagano de Libanio debía de esconder, al menos para la posterior tradición histórico-literaria cristiana, un alto contenido de intolerancia religiosa y de paganismo exacerbado. Así, los copistas

³⁴ B. Schouler, "Hellénisme et humanisme chez Libanios", S. Saïd (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque* (Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1991) 270.

³⁵ Chrys. *CPG* 10.96. Curiosamente, el término δεισιδαιμονέστερος fue el que San Pablo empleó en su alocución a los atenienses con un matiz parecido al que aquí le atribuye Crisóstomo.

³⁶ M. Salinas de Frías, "Tradicción y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", A. González Blanco, J. M^a Blázquez Martínez (eds.), *Antigüedad y cristianismo VII. Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* (Murcia 1990) 239.

³⁷ Son numerosísimas las referencias personales a este respecto. Así, el propio sofista declaraba que ya su bisabuelo fue perito en artes mágicas -*Or.* 1.3-; aunque más reseñable aún es el pasaje de magia "simpática" mediante un camaleón, *Or.* 1.249. En otras ocasiones su afición y creencia en las prácticas mágicas estuvo a punto de costarle un alto precio político como en el pasaje de la "conjura de Teodoro", vid. *Or.* 1.171-177. Amiano Marcelino, en 29.1.29-32, es más prolijo en detalles técnicos.

³⁸ J. Misson, *Recherches...*, 108-109.

³⁹ J. Misson, *Recherches...*, 112.

⁴⁰ Su propio testimonio se encuentra en *Lib. Or.* 1.23.

⁴¹ Para la importancia de la relación religión pagana-ciudad en el ideario del sofista antioqueno, vid. A. Melero Bellido, *Libanio: Discurso I (Autobiografía)* (Madrid 2001) 26; S. Swain, "Sophists and emperors: the case of Libanios", S. Swain, M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The transformation from early to Late Empire* (Oxford 2003) 375-380; G. Wöhrle, "Libanios' Religión...", 82.

⁴² Para el avance de estas disciplinas frente al latín, U. Criscuolo, "Libanio, i latini e l'impero", F. Conca, I. Gualandri, G. Lozza (eds.), *Politica, cultura e religione nell'Imperio Romano (secoli IV-VI) tra oriente e occidente: atti del Secondo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi* (Napoli 1993) 153-154.

cristianos medievales anotaban al margen de algunos pasajes de sus discursos improprios tales como σίγα, βέβηλε, σκαιὸν, εκπτύων, ὕθλον, ληρεῖς, φλυαρεῖς, φλυαφεῖς⁴³.

Una posible explicación de esta negativa valoración que se mantuvo hasta la historiografía del siglo pasado⁴⁴ se debe, como bien señala Santos Yanguas, a que Libanio vivió bajo el reinado de un emperador que ha pasado a la historia como “apóstata” y otro que fue convertido en “grande” por la tradición cristiana⁴⁵. A pesar de que la tendencia eminentemente filosófica y excesivamente propensa al sacrificio de Juliano contrastaba con el paganismo de Libanio, la tradición posterior los asimiló en un mismo paganismo intransigente.

Sin embargo, creo que fue precisamente esa pronta asimilación a la figura del emperador Juliano lo que acabó configurando la imagen de Libanio como un pagano intransigente. Frente a ello, quiero proponer una nueva perspectiva de acercamiento al paganismo del sofista antioqueno: así, considero que su verdadera religión se podría calificar como un “monoteísmo intelectual”, dada la extrema dependencia, tanto en forma como en contenido, de los textos clásicos de los que aprendió, en virtud de los cuales el elemento religioso quedaba relegado a un segundo plano. Esto es, la *paideia* retórica que Libanio puso en práctica en el convulso siglo IV marcaba el verdadero índice de tolerancia del sofista. De esta manera, aplico al sofista una línea de acercamiento al concepto de tolerancia religiosa inaugurada por P. Brown: “*Paideia*, the careful grooming of young males according to a traditional canon of decorum and of literary excellence, was held to have the effect of socialising rulers and ruled alike (...) *Paideia*, not philosophy, set the limits to intolerance”⁴⁶.

En efecto, Libanio consideró la retórica como el vehículo de los valores cívicos, éticos y morales de la civilización clásica. En sus discursos existe una clara pulsión entre el respeto a los cánones literarios y la necesidad de verter su caudal retórico en un marco político-social inminente y cercano. A pesar de las ínfulas estéticas, de su estilo instalado en la αὔξησις y el ὄγκος y del forzado aticismo de sus discursos, no hay un desplazamiento estético que haga de su vasta producción retórica una mera delectación epidíctica vacua, sino que el escenario principal de su obra son los asuntos de su ciudad y, entre ellos, los referentes a la tolerancia y la intolerancia religiosa.

⁴³ J. Misson, *Recherches...*, 4, n. 4.

⁴⁴ Vid. los comentarios de P. Possevin y Gaetano Negri en J. Misson, *Recherches...*, 5-6.

⁴⁵ N. Santos Yanguas, “Juliano y Teodosio: ¿La antitesis de dos emperadores?”, *MHA* 15-16 (1994-1995) 184.

⁴⁶ P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (Wisconsin 1992) 39.

El carácter pragmático de la retórica libaniana está en íntima relación con la misión del sofista en su papel de intermediario entre las distintas instituciones políticas y las ciudades del Imperio Romano⁴⁷. Así se pronuncia el propio sofista en un pasaje de uno de los discursos dirigidos al emperador Teodosio, su famoso *Pro Templis*: “Pues en asuntos de tal importancia” escribe al hablar acerca de la religión “hay que persuadir, no obligar”⁴⁸. La retórica es concebida en el ideal del sofista como un arma lingüística que media en los problemas de su tiempo, superando la hipertrofiada teoría retórica de época imperial y convirtiéndose en el elemento común de entendimiento entre las clases dirigentes⁴⁹.

En consecuencia, la retórica se convirtió en el arma más poderosa del sofista⁵⁰, figura multidisciplinar que debía ser el albacea de los valores cívicos, éticos y morales, tal y como afirma el profesor López Eire: “Ahora bien, antes de responder a esta cuestión debemos estar completamente seguros de que Libanio es partidario de una Retórica moral, es decir acompañada de la virtud, y de que, por tanto, para él, el orador bueno es al mismo tiempo un hombre moralmente irreprochable”⁵¹.

Son numerosos los pasajes de la obra de Libanio en los que el sentimiento heleno, la retórica y la moralidad convergen en un mismo vértice. La intervención de la retórica en la vida cívica debía responder a una postura ética y moral que persiguiese el bien conjunto de la ciudad. No extraña, por lo tanto, que determinados conceptos éticos y morales se convirtieran en tópicos recurrentes en su profuso epistolario. Nótese al respecto cómo se dirige Libanio a Temistio *περὶ δὲ τοῦδε γράφω τοσοῦτον, ὅτι χρηστὸς μὲν ὡς οὐκ ἄλλος, ῥητορικὸς δὲ οὐχ ἦττον ἢ χρηστὸς*⁵². O en otra misiva: *εἰ δὲ ἦδη δεῖ καὶ χάριν αἰτεῖν, λαβὲ πείραμ Εὐστοχίου, χρηστοῦ τε ἀνδρὸς καὶ σαυτὸν, οἶμαι, πείσεις ὡς ἄξιός ἀνὴρ ἐγγεγράφαι τῷ περὶ σὲ χορῶ*)⁵³.

El clásico término ἀρετή también estaba en íntima conexión con los discursos y con la retórica de corte pragmático y activo del sofista: *σύνημιεν δὲ λόγων τεχνῶν καὶ τρόπων ἀρετῆν*⁵⁴. Y siguiendo con la asociación de términos morales con el proceso del aprendizaje retórico, la moderación y la clemencia también se relacionan con la retórica en el ideario del antioqueno: *ὁ τῆς παιδὸς σοῦ παῖς*

⁴⁷ L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde Gréco-Romain* (Paris 1993) 610.

⁴⁸ Lib. Or. 30, 29.

⁴⁹ P. Brown, *Power...*, 39-40.

⁵⁰ Para un acercamiento a la figura del sofista en la antigüedad tardía, vid. M^a J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano* (Salamanca 1995) 56.

⁵¹ A. López Eire, “Retórica y Ética en las Epístolas de Libanio”, R. M. Aguilar *et al.* (eds.), *Charis Didaskalias: studia in honorem Ludovici Aegidii* (Madrid 1994) 392.

⁵² Lib. Ep. 483.3. Algunos de los siguientes ejemplos están tomados del trabajo de A. López Eire, “Retórica...”, 389, 391.

⁵³ Lib. Ep. 1525.4.

⁵⁴ Lib. Ep. 297.2.

τοιούτος ἐστίν, οἷον εὐξαίτο ἄν ὁ πάππος, λόγων ἐραστής, σώμάτων οὐκ ἐραστής, θράσους ἀφεστηκώς, ἐπιεικεία φίλος, ἀρέσκων ἐμοί, τοὺς ἐταίρους ἐξημμένος⁵⁵. El aprendizaje de la cultura clásica, por lo tanto, establecía una relación de causa-consecuencia con la adquisición de valores dignos: ἀλλ' ἡμεῖς μὲν σοὶ συνευχόμεθα σὺ δὲ τοῦ τε πατρὸς καὶ τῆς σαυτοῦ φύσεως καὶ ὧν ἐκτίσω λόγων ἄξιος εἶαι πειρω⁵⁶. La retórica, en fin, era capaz de tomar las riendas de las pasiones y calmar mediante el ensalmo de la palabra: ῥητορεία καὶ τὸ τὰς τῶν ἀρχόντων ἀλόους ὀρμὰς ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως κρατεῖσθαι⁵⁷.

Por lo tanto, la retórica devino en depositaria de los valores éticos y morales, en un ungüento lingüístico: “Ésta oculta el origen humilde, esconde la fealdad, protege las riquezas, acaba con la pobreza, defiende a las ciudades para salvarlas, convirtiéndose en la más útil de todas las armas en las guerras y más poderosa que todas las manos juntas en las batallas. Los que la cultivan a menudo compiten con la mántica porque pueden prever lo que ocurrirá, pues lo que para unos es inspiración, para éstos es conocimiento. Se podría decir que sólo los que se distinguen por su educación son también hombres inmortales, pues aunque mueren por su naturaleza, perviven por su fama”⁵⁸.

Libanio, consciente de los cambios históricos, políticos y culturales del siglo IV, convirtió a la retórica en un remanso del tópico de la edad del oro: “Sea: si, en verdad, todo lo demás me congraciara con los tiempos actuales, ¿no tendría razón en provocar una guerra por la sola situación de las letras? Antes, en ella brillaban los antiguos, pero ahora están a la sombra; antes incluso arrastraba a la juventud de todas partes, pero ahora se la juzga sin valor: creen que se parece a las piedras y el que la cultiva está loco porque desperdicia la semilla. Los frutos, en cambio, proceden de otro lado, de la lengua de Italia, ¡soberana Atenea!, y de sus leyes. Los que las conocían antes tenían que llevarlas y permanecer de pie mirando al rétor, esperando el “tú, lee”. Sin embargo, actualmente los secretarios están en los más altos cargos, y se ríen del que aprende oratoria antes que aquello y él se lamenta”⁵⁹.

Así, parece evidente que la profundidad religiosa de Libanio estaba en estrecha relación con los textos que estudió y veneró, sin que podamos atisbar trazo alguno de sentimiento pura y meramente religioso -entendiendo por tal la creencia o fe en los dioses-. En este sentido se pronuncia A. Festugière: “Il ne semble pas non

⁵⁵ Lib. *Ep.* 601.1.

⁵⁶ Lib. *Ep.* 670.2.

⁵⁷ Lib. *Or.* 31.7. Otros pasajes en los que Libanio diserta acerca de la capacidad de la retórica para refrenar a los poderosos, *Ep.* 4, 140, 187, 231, 736, 749.

⁵⁸ Lib. *Or.* 23.21. Un análisis pormenorizado de este pasaje en B. Schouler, “Libanios, discours 23 (*Contre les fugitifs*), 20-22”, J. A. López Ferez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C.* (Madrid 1999) 460-468.

⁵⁹ Lib. *Or.* 2.43-44.

plus que Libanius aité té attaché aux dieux païens par une dévotion personnelle. Du moins la lecture de ses oeuvres -discours et lettres- n'en laisse-t-elle voir nulle trace⁶⁰.

En consecuencia, el sofista estaba más inclinado hacia un “monoteísmo intelectual” antes que a un verdadero paganismo fundamentado en creencias religiosas, priorizando la cultura literaria sobre la religión.

Y como esa *paideía* podía ser aprendida y enseñada se convirtió en una “segunda naturaleza⁶¹ que podía conjugar al unísono -como así sucedió- a personas de distinta religión: “In short, Christians and pagans in the civil aristocracies were connected by so many ties of family, education, social life, and politics, that real antagonism was out of the question. A comparable state of affaire existed among pagans and Christians in the senatorial aristocracy of Rome⁶². Un ejemplo evidente de que también el cristianismo consideró la *paideía* como un instrumento importante en las relaciones de poder o en el acervo cultural de cualquier religioso que quisiera estar al frente del pueblo se puede extraer del elogio fúnebre que Gregorio Nacianceno compuso en honor de Basilio de Cesarea. En esta obra Gregorio alaba la παιδεύσις de Basilio y aprovecha la ocasión para criticar a aquellos que abominan de la por su contenido profano (11.6): Οἶμαι δὲ πᾶσιν ἀνωμολογήσθαι τὸν νοῦν ἐχόντων, παίδευσιν τῶν παρ’ ἡμῖν ἀγαθῶν εἶναι τὸ πρῶτον· οὐ ταύτην μόνην τὴν εὐγενεστέραν καὶ ἡμετέραν, ἢ πᾶν τὸ ἐν λόγοις κομψὸν καὶ φιλότιμον ἀτιμάζουσα μόνης ἔχεται τῆς σωτηρίας καὶ τοῦ κάλλους τῶν νοουμένων· ἀλλὰ καὶ τὴν ἔξωθεν, ἣν οἱ πολλοὶ Χριστιανῶν διαπτύουσιν, ὡς ἐπίβουλον καὶ σφαλερὰν καὶ Θεοῦ πόππῳ βάλλουσαν, κακῶς εἰδότες (...) Οὐκ οὖν ἀτιμαστέον τὴν παίδευσιν, ὅτιν τοῦτο δοκεῖ τισιν· ἀλλὰ σκαιούς καὶ ἀπαιδέυτους ὑποληπτέον τοὺς οὕτως ἔχοντας οἱ βούλουσι’ ἂν ἂν ἀπαντας εἶναι καθ’ ἑαυτούς, ἵν’ ἐν τῷ κοινῷ τὸ κατ’ αὐτοὺς κρύπτηται, καὶ τοὺς τῆς ἀπαιδευσίας ἐλέγχους διαδιδράσκωσιν. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο ὑπεθέμεθα καὶ ἀνωμολογησάμεθα, φέπε τὰ κατ’ αὐτὸν θεωρήσωμεν⁶³.

Ciertamente, la *paideía* se convirtió en un elemento conciliador alrededor del cual paganos y cristianos tomaban prestadas ideas y teorías⁶⁴. Por esa razón Libanio no tuvo problema alguno para mantener buenas relaciones con judíos, paganos o cristianos siempre y cuando los valores culturales, éticos y políticos

⁶⁰ A. Festugière, *Antioche Païenne et Chrétienne* (Paris 1959) 230.

⁶¹ A. Segura Naya, “El concepto sofístico de *paideia* y su articulación con la retórica”, *Rfil* 12 (1979) 225.

⁶² J. H. G. W. Liebeschuetz, *Antioch: city and imperial administration in the later Roman Empire* (Oxford 1972) 227.

⁶³ Con todo, la opinión de Gregorio Nacianceno sobre la *paideía* y su articulación retórica no fue en absoluto unívoca, vid. R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus: rhetor and philosopher* (Oxford 1969) 159.

⁶⁴ H. Amirav, *Rhetoric and tradition: John Chrysostom on Noah and the flood* (Leuven 2003) 11.

de la *paideía* se mantuvieran intactos y fueran lugar de encuentro. Así se expresa J. Schamp en un reciente trabajo: “Quand l’intérêt des lettres est en jeu, les différends d’ordre religieux s’oublent vite”⁶⁵. De hecho, las relaciones que Libanio mantuvo con los altos poderes de su tiempo se sustentaban en una tácita comunión en torno a la cultura helena⁶⁶. Con todo, hay que partir de la base de que la ciudad de Antioquía, donde Libanio desempeñó sus labores de sofista desde el año 354, no padeció los violentos choques por motivos religiosos que sufrieron otras ciudades como Alejandría⁶⁷.

Así sucedió, precisamente, con la numerosa comunidad judía -aproximadamente 22.000 judíos⁶⁸- que habitaba Antioquía, dado que, a pesar de constituir una religión monoteísta y opuesta a las creencias personales de Libanio, el sofista no tuvo problema alguno en redactar nueve cartas en las que ejercía su influencia y ponía al servicio de la comunidad judía su arte epistolar. El sofista ofició como intermediario en algunos de sus problemas gubernamentales, como lo ponen de manifiesto esas nueve epístolas -de las que siete de ellas iban dirigidas al “Patriarca”, identificado como Galamiel o Galamiel ben Hillel-: las cartas 1251 (año 364), 914 (año 388), 917 y 974 (año 390) pretendían ayudar frente a oponentes políticos de la comunidad judía en los años de definitivo asentamiento del cristianismo en el poder. Por otro lado, las epístolas 973 (año 390), 1084, 1097 y 1098 (año 393) tratan de disponer distintos favores personales que el sofista procuró para algunos judíos.

Tampoco fue distinto el comportamiento de Libanio frente a la mayoría cristiana de su Antioquía natal. El sofista entabló amistad con muchos cristianos⁶⁹, y J. Misson refiere que entre los destinatarios de su corpus epistolar hubo, al menos, veinticinco cristianos⁷⁰. Por su parte, Paul Petit señala que fueron numerosos los alumnos cristianos que asistieron a sus clases⁷¹ -entre los que cabe destacar a Juan Crisóstomo y Basilio de Cesarea-.

⁶⁵ J. Schamp, “Sophistes à l’ambon. Esquisses pour la Troisième Sophistique comme paysage littéraire”, E. Amato, A. Roduit, M. Steinrueck, *Approches de la Troisième Sophistique. Homages à Jaques Schamp* (Bruxelles 2006) 314.

⁶⁶ B. Cabouret, “Le gouverneur au temps de Libanios, image et réalité”, *Pallas* 60 (2002) 193.

⁶⁷ T. E. Gregory, “The survival of paganism in Christian Greece: a critical essay”, *AJPh* 107 (1986) 233.

⁶⁸ W. A. Meeks, R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era* (Michigan 1978) 8.

⁶⁹ G. Wöhrle, “Libanios’ Religion...”, 80.

⁷⁰ J. Misson, “Libanos...”, 88-89.

⁷¹ P. Petit, *Les étudiants de Libanios. Un professeur de faculté et ses élèves au bas empire* (Paris 1957) 116, 119-122.

Pero más allá de los datos, queda aplicar la lógica más sencilla: Libanio siempre estuvo plenamente convencido de la importancia de su labor como sofista, de la importancia de la independencia de los gobiernos municipales y del papel que la curia debía jugar en la política local⁷², órgano institucional de predominante mayoría cristiana en Antioquía. Sería ilógico, por lo tanto, pensar en una paradoja político-religiosa (defender a la curia al tiempo que atacar a los cristianos) en el ideario de Libanio. Lo más correcto, en mi opinión, consiste en no considerar a Libanio como un intransigente en lo religioso, sino como defensor de un ideal político, cívico y cultural bajo el que históricamente vivieron los paganos.

Incluso se pueden esgrimir ejemplos mucho más concretos para sostener que Libanio priorizaba el elemento cultural y humanitario sobre el religioso. Es el caso de la carta 1543 que el sofista remitió al obispo Anfiloquio de Iconio:

“Al obispo Anfiloquio.

Confieso que me ha apesadumbrado, y mucho, cuando me enteré de que te dedicas a otros asuntos, que has enmudecido y que se me ha perdido aquello con lo que, especialmente, vencía a mis enemigos. Pues cada vez que te citaba a ti y a tus duelos, huyeron los insolentes. Mientras que me iba enterando de que residías en el campo y de que aquella caudalosa y bella elocuencia tuya se había estancado, me comporté como los que están convencidos de su castigo; en cambio, cuando en otra ocasión me enteré de que te habías convertido en una bella presa y estás en un trono y que se te ha otorgado un pretexto para valerte de los discursos, me alegré y alabo a tus captores y creo que tu alma recoge sus frutos nuevamente. Pues oigo que conmueves a la muchedumbre, y que es mucha la admiración, y brillantes las aclamaciones, y no dudo de ello. ¿Pues cómo serás tú ahora, que hacías brincar a los ancianos cuando frecuentabas mis clases? Antíoco y su yerno el orador se alegran por ellos y por la ciudad de ese bien preciado que tú eres y creen mejor que cualquier otra cosa disfrutar de ti y de tu sabiduría, y tanto los hijos de Antíoco como los hermanos de la mujer del orador se afanan más en las tareas de los discursos ya que comprenden qué auditor vive en su patria”⁷³.

A pesar de que Libanio comienza la carta empleando un tono agresivo -nótese que califica a Anfiloquio como ἀρπαγὴν τε γεινέσθαι καλήν y a los cristianos que lo han reclutado como τοὺς τε ἠρπακότας-, acaba por prevalecer lo que para el antioqueno era más importante: la praxis de la retórica y de los valores que en ella depositan los modelos literarios clásicos sobre los que se construyen los discursos. De este modo, su afecto por Anfiloquio prevalece y aumenta cuando se

⁷² P. Petit, *Libanius et la vie...*, 283-284. El propio Libanio recalca la importancia de la curia en *Or.* 11.131-142.

⁷³ A. López Eire, *Semblanza de Libanio* (México 1996) 207-221, lleva a cabo un profundo estudio de esta carta.

entera de que, aún siendo obispo cristiano, está poniendo en práctica la *paideia* retórica y, por ende, los valores insertos en ella.

El sofista también interfirió por cristianos que compartían su ideal de probidad, cultura y bonhomía inserto en la *paideia* retórica, como sucedió con Orión, antiguo amigo suyo y por aquel entonces ya cristiano. Libanio intercedió por él ante el gobernador de Arabia, Belaiο: Ωρίων γίνεται μοι φίλος ἐπὶ τῶν προτέρων χρόνων τῆς τε μητρὸς ἡμᾶς συναγωγῆς καὶ ἅμα χρηστὸς δοκῶν καὶ τοὺς τῆ δυνάμει κακῶς χρωμένους οὐ μᾶλλον μιμούμενος ἢ μεμφόμενος⁷⁴.

De forma similar argumentó cuando alojó a su vecino Eusebio al escapar de la encarcelación bajo el mandato de Juliano: οὗτος ὁ Εὐσεβίος διαφυγὼν δεσμὸν καὶ χεῖρας στρατιωτῶν ὡς ἐμὲ καταφεύγει καὶ διηγείται, ὅθεν ἦκει. ἐγὼ δὲ ἦσθην ἀνδρὸς καὶ χρηστοῦ καὶ οὐδὲν ἀμαρτόντος οὐ δεθέντος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἂν ἠθύμηςας, εἴ τι τοιοῦτο παθόντος ἔγνωσ, οἷος ὦν εἰς τοιαῦτα ἀφίεται⁷⁵.

En consecuencia, el aprendizaje retórico y los valores que de él se derivaban marcaban la línea de la tolerancia en el ideario de Libanio, dejando aislado el elemento religioso⁷⁶. Esto se puede apreciar mejor en los textos más biliosos del sofista, aquellos en los que racionaliza y desmonta la fe cristiana. Así, Libanio recurre a uno de los tópicos de la batalla dialéctica entre cristianos y paganos durante los siglos I-IV, descalificando las escrituras cristianas -γέλωτα ἀποφῆνας καὶ φλήναφον⁷⁷- o resaltando sus lagunas culturales -ὕμεις δὲ τῷ πεπαιδευθῆναι μὲν ἀξιούτε τιμᾶσθαι καὶ παιδεύειν καλεῖτε τὰ ἔπη, περὶ δὲ τῶν μεγίστων ἑτέροις χρῆσθε διδασκάλοις καὶ ὦν κεκλειμένων ἔδει στένειν, ανεωγμένα φεύγετε. εἴθ' ὅταν Πλάτωνος καὶ Πυθαγόρου μνησθῆ τις, τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν ταμίαν καὶ τὸν μάγειρον καὶ τὸ πάλαι ταῦτα πεπέσθαι προτείνεσθε καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε ταῦτα αἰσχυρόμενοι, ἀλλ' οἷς ἔδει νομοθετεῖν, τούτων ἐφόλκια γίνεσθε καὶ μεγάλην ἀνάγκην ἠγείσθε τοῦ κακῶς διὰ τέλους φρονεῖν τὸ πάλαι φρονεῖν κακῶς, ὡσπερ ἂν εἴ τις τὴν ὥραν ἐν τῇ νεότητι πεπρακῶς καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἡλικιῶν φυλάττοι τὴν νόσον⁷⁸.

De otro lado, el carácter pragmático y cívico de la *paideia* retórica de contenido pagano resultaba obsoleto ante la nueva dimensión del cristianismo. La esperanza en una ciudad divina y celestial propiciaba, según el sofista, que el cristianismo adquiriera tonos para él heréticos ante algunos conceptos ya clásicos en las ciudades greco-romanas. La diferente relación que se estableció entre ciudad-

⁷⁴ Lib. *Ep.* 763.1.

⁷⁵ Lib. *Ep.* 1411.4

⁷⁶ Aunque, como indica W. Kinzig, "The Greek Christian Writers", S. Porter (ed.), *Handbook of classical rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.-400 A.D.* (Leiden-New York-Köln 1997) 636, el cristianismo intentó vaciar cualquier contenido religioso que hubiera en la retórica.

⁷⁷ Lib. *Or.* 18.178.

⁷⁸ Lib. *Or.* 16.47.

religión en el cristianismo era una innovación excesiva para un tradicionalista como Libanio; por ello, llegó a calificar a los cristianos como *δυσσεβές* o *ἀσελγεστάτους*, pues renegaron de los sacrificios tradicionales en honor de los dioses poliadados⁷⁹.

Se merece una mención especial el caso de las durísimas críticas de Libanio hacia los monjes cristianos que, en gran número, vivían en las montañosas regiones cercanas a Antioquía⁸⁰, y que dedicaron parte de sus esfuerzos a destruir los templos paganos que quedaban: οἱ μὲν γε πειρῶνται λαυθάνειν καὶ ἅ πολμῶσιν ἀρνοῦνται, κἄν καλέσης ληστήν, ὕβρισας, οἱ δὲ φιλοτιμοῦνται καὶ σεμνύνονται καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάσκουσι καὶ γερῶν ἀξίους εἶναι Φασιν αὐτοῦς⁸¹. Además, los monjes hacían gala -hasta el punto de considerarse como una virtud en las primeras formas del monacato- de una vasta incultura⁸², hecho que, obviamente, repugnaba a un erudito como Libanio. A ello hay que añadir que éstos huían de las ciudades en busca de la soledad del desierto, desatendiendo sus deberes cívicos y perjudicando a las ciudades mediante acciones subversivas⁸³.

Sin embargo, a pesar de la gravedad de algunas palabras, no creo que sean factores religiosos los que indujeron a Libanio a pronunciarse así, sino el desprecio por los valores culturales de los que estaba impregnada la *paideía* retórica. Es el caso de las destrucciones de templos a manos de los monjes, puesto que como explica el propio sofista dirigiéndose al emperador Teodosio, éste no había decretado el cierre de los templos: σὺ μὲν οὖν οὐθ' ἱερὰ κεκλεῖσθαι <ἐκέλευσας> οὔτε μηδένα προσιέναι οὔτε πῦρ οὔτε λιβανωτῶν οὔτε τὰς ἀπὸ τῶν ἄλλων θυμιαμάτων τιμὰς ἐξήλασσας τῶν νεῶν οὐδὲ τῶν βωμῶν⁸⁴. Por lo tanto, Libanio criticó con dureza, pero basándose en la justicia, a los monjes ya que éstos, continúa argumentado el sofista, no siguen órdenes legales ni imperiales: Ἡμεῖς, ὦ βασιλεῦ, σοῦ μὲν ταῦτα καὶ ἐπαινούντος καὶ ἐπιτρέποντος οἴσομεν οὐκ ἄνευ μὲν λύπης, δεῖξομεν δ' ὡς ἄρχεσθαι μεμαθήκαμεν. εἰ δ' οὐχὶ καὶ σοῦ διδόντος οἶδε ἦξουσιν ἢ ἐπὶ τὸ διαπεφευγὸς αὐτοῦς ἢ διὰ τᾶχος ἀναστάν, ἴσθι τοὺς τῶν ἀγρῶν δεσπότης καὶ αὐτοῖς καὶ τῷ νόμῳ βοηθήσουντας⁸⁵. La argumentación de Libanio residía en el respeto por la legalidad y abogaba por el uso de la palabra en

⁷⁹ Lib. *Or.* 62.10; *Or.* 18.286; *Or.* 24.21; *Ep.* 13.1186.

⁸⁰ P. Maraval, "Le monachisme oriental", J.-M. Mayeur *et al.* (eds.), *Histoire du Christianisme* (Paris 1995) II, 719-745.

⁸¹ Lib. *Or.* 30.12. El discurso 30, *Pro Templis*, es programático en cuanto al pensamiento general del sofista acerca de los monjes. Otros pasajes en los que el sofista denuncia vehementemente la acción de los monjes, *Or.* 18.287; 18.123; 64.33; *Ep.* 11.607.

⁸² J. M^o Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad* (Madrid 1998) 248.

⁸³ R. Teja, *Emperadores...*, 22.

⁸⁴ Lib. *Or.* 30.8.

⁸⁵ Lib. *Or.* 30.55.

vez de la fuerza: τί οὖν μαίνεσθε κατὰ τῶν ἱερῶν, εἰ τὸ πείθειν μὲν οὐκ ἔστι, βιάζεσθαι δὲ <δεῖ>⁸⁶.

Así pues, la crítica cristiana presente en la obra de Libanio no se centraba en el elemento religioso, sino en el respeto cultural a los valores éticos y civiles de la cultura clásica. El sofista entendía que el mejor modo de convivencia posible era aquél en el que la cultura y la retórica -entendida tanto en su vertiente teórica como en su alto contenido ético- fueran las garantes de una sociedad plurireligiosa y multicultural. Consecuencia de todo ello es que, de un lado, todo aquel que pusiera en práctica las virtudes que proporciona la praxis retórica sería una persona provechosa para la ciudad, independientemente de su credo religioso. Asimismo, en el caso inverso, todo aquel que no siguiese los dictados del aprendizaje retórico incurriría en falta grave contra su “monoteísmo intelectual”.

Una prueba de que el principal motivo para el vituperio del sofista residía en la apostasía del modelo educativo de la cultura helena y no en la elección religiosa se halla en la continua crítica que Libanio vertió sobre sus alumnos. La totalidad del discurso III *-A los alumnos sobre el discurso-*, o algunos pasajes de otros discursos, como *Or.* 21.22 o *Or.* 23.20-28, donde ataca a la mayoría de sus alumnos por su absoluto desinterés respecto a la *paideía* y a la retórica -lo que conducía indefectiblemente a la atrofia de los valores morales insertos en ella- son una clara muestra de ello. El desinterés y la ῥαθυμία de sus alumnos en las clases eran la contrapartida del ideario del sofista, que se desvivía por la retórica -μοί τε τῶ ζῶντι περὶ τοὺς λόγους⁸⁷-, pero se desesperaba por la indolencia de sus alumnos ante un tesoro de tal valor -κτῆμα οὕτω καλόν, τοὺς λόγους, οὓς ἔδωκε μὲν Ερμῆς⁸⁸-.

Y con el mismo baremo se atrevía a catalogar las ciudades en virtud de su disposición a cobijar y proteger la práctica de la retórica: calificó a Berito como οὐ σωφρονοῦσα μὲν πόλις⁸⁹ por el hecho de albergar importantes escuelas de derecho y latín, disciplinas que estaban sustituyendo a la enseñanza a la retórica. En directa oposición, Libanio idealizó en su discurso XI, *Antioqueno*, a su ciudad natal como un lugar tan envidiable por sus dones naturales como por ser un sitio idóneo para la práctica de la retórica (*Or.* 11.181-192). Años después, en el 387, el sofista manifestaría idéntico argumento ante el emperador Teodosio: Ἢδη μὲν οὖν τινος ἤκουσα ζηλοῦντος τὴν ἡμετέραν πόλιν ὑδάτων τε εἵνεκα καὶ πνευμάτων καὶ μεγέθους καὶ κάλλους καὶ τῶν ἐνοικούντων καὶ τοῦ λόγους ἐν αὐτῇ καὶ

⁸⁶ Lib. *Or.* 30.2.

⁸⁷ Lib. *Or.* 11.1.

⁸⁸ Lib. *Or.* 23.21.

⁸⁹ Lib. *Or.* 39.17.

δίδοσθαι καὶ λαμβάνεσθαι καὶ εἶναι τοὺς τε παιδεύεσθαι τοὺς τε παιδεύειν δυναμένους⁹⁰.

En conclusión, Libanio mostró una actitud tolerante en el ámbito de lo religioso, y priorizó el elemento cultural -representado por la *paideía* retórica- sobre el credo personal⁹¹. Temistio, sofista coetáneo de Libanio, ya supo advertir sobre la privacidad del sentimiento religioso y la imposibilidad de cambiar de religión aunque la presión ejercida para ello sea extrema -ἀπολεύσθαι τὴν ἐκάστου ψυχὴν πρὸς ἣν οἴεται ὁδὸν εὐσεβείας. καὶ τοῦτον οὐ χρημάτων ἀφαίρεσις, οὐ σκολοπες, οὐ πυρκαϊὰ τὸν νόμον πώποτε ἐβιάσατο, ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἄξις καὶ ἀποκτενεῖς, ἂν οὕτω τύχη, ψυχὴ δὲ οἰχήσεται, ἐλευθέραν μετὰ τοῦ νόμου συμπεριφέρουσα τὴν γνώμην, εἰ καὶ τὴν γλώτταν ἐκβιασθεῖν⁹². En la misma línea de pensamiento tolerante, abierto y libre se sitúan estas palabras de Libanio en un discurso fúnebre en honor de Juliano: τοὺς μὲν γὰρ τὰ σώματα νοσοῦντας δῆσαντά ἐστιν ἰάσασθαι, δόξαν δὲ περὶ θεῶν οὐκ ἀληθῆ τέμνων καὶ καίων οὐκ ἂν ἐκβάλοις, ἀλλὰ κἂν ἡ χεὶρ θύη, μέμφεται ἡ γνώμη τὴν χεῖρα καὶ κατηγορεῖ μὲν τῆς τοῦ σώματος ἀσθενείας, θαυμάζει δὲ ἃ πρόσθεν, καὶ ἔστι σκιαγραφία τις μεταβολῆς, οὐ μετάστασις δόξης⁹³.

La propuesta cultural de Libanio, en fin, no podía disociarse de los valores éticos y morales propios del paganismo. Por ello, la puesta en práctica de la retórica se convirtió, para el sofista, en el modo verdadero de mostrar valores que ya entonces pertenecían tanto al paganismo como al cristianismo. Así pues, el credo religioso fue superado por la adopción de la *paideía* retórica en una suerte de “monoteísmo intelectual” en el ideario del sofista.

⁹⁰ Lib. Or. 19.5.

⁹¹ W. Kinzig, “The Greek Christian Writers...”, 654, habla de un elemento “irénico” contenido en la *paideia*.

⁹² Them. Or. 5.68b-c.

⁹³ Lib. Or. 18.122.