

LA CIUDAD ANTIGUA EN LA ENCRUCIJADA: UNA LECTURA DE LA APOLOGÍA DE ATENÁGORAS

JUAN R. BALLESTEROS SÁNCHEZ

RESUMEN

El autor presenta las consecuencias de la redefinición cristiana del Imperio Romano realizada por Atenágoras de Atenas, y la disolución de la conciencia cívica, desde finales del s. II d.C., que conlleva su triunfo.

ABSTRACT

Athenagoras from Athens carries out a Christian definition of the Roman Empire. In this paper, the author shows the dissolution of the civic conscience as a consequence of its success.

La intención del presente trabajo es presentar las implicaciones sociales, culturales y económicas de *La Súplica a propósito de los cristianos* de Atenágoras de Atenas.

El texto es una de las muchas apologías griegas que, en defensa del cristianismo, se dirigieron a los emperadores romanos de parte de la intelectualidad griega cristiana desde mediados del siglo II. De esta rica literatura conservamos numerosos ejemplos, como la apología de Arístides y las dos apologías de Justino en tiempos de Antonino Pío; el *Contra los griegos* de Taciano, frecuentemente analizado dentro de la corriente apologética, y la citada *Súplica* de Atenágoras, ambos textos datables durante el imperio de Marco Aurelio; o los tres libros *A Autólico* de Teófilo de Antioquía, bajo los primeros años de Cómodo. Junto a ellos, Eusebio de Cesarea nos da a conocer la existencia, y en ocasiones también fragmentos, de otras apologías como las de Cuadrato, Apolinar, Melitón de Sardes o Milciades¹. Todos ellos serán los creadores de la

¹ Cronología y presentación general de la apologética griega del s. II en M. R. Grant, "The chronology of the Greek Apologists", *Vigiliae Christianae* 9 (1955), pp. 25-33 e Id., *Greek Apologists of the second Century*. Filadelfia, 1988. Para la datación de nuestro texto, también B. Pouderon, *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*. París, 1992 (Sources Chrétiennes) pp. 1-22 y D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos. Ed. bilingüe completa, versión, introducción y notas*. Madrid, 1979, (BAC) p. 642. El propio texto aporta referencias que permiten su datación de forma bastante precisa.

actitud apologética que con posterioridad, en el siglo siguiente, autores como Tertuliano y Orígenes consagrarán como la del intelectual, militante cristiano y comprometido con su religión.

El movimiento apologético nace en la segunda mitad del s. II d.C. como respuesta a la persecución que, con mayor o menor intensidad, está sufriendo el cristianismo durante el imperio pagano de los Antoninos². Si el martirio fue, por lo general, la reacción de grupos rigoristas³, la apología será, por su parte, la de la nueva elite intelectual cristiana, normalmente griega, que ha sustituido a los “peregrinos carismáticos”⁴ del siglo I como vanguardia cultural e ideológica de la religión de Cristo.

Los apologetas ejemplifican una nueva categoría de cristiano. Son los maestros de las escuelas filosóficas en las que crece el cristianismo de este siglo, es el caso, por ejemplo, de Justino, de Taciano y, quizá, del mismo Atenágoras. Comparten con las clases cultivadas paganas un mismo entorno, la ciudad, actitudes intelectuales afines, argumentos filosóficos convergentes y el idioma universal de la época, la retórica. Ellos son la voz cristiana en el debate político, religioso y cultural que conocemos como controversia cristiano-pagana⁵. Su cristianismo se encuadra perfectamente dentro del marco de las creaciones intelectuales de su tiempo: el de los padres apologetas griegos del s. II es un cristianismo elitista, “ilustrado”⁶, casi aristocrático, orgulloso de la racionalidad de sus principios. Es el cristianismo helénico el que se impone con esta generación de autores, herederos del pensamiento de Pablo de Tarso⁷.

Las titulaturas imperiales de Marco Aurelio y Cómodo en la dedicatoria lo sitúan en una fecha posterior a 176 (concesión del título imperial a Cómodo). El *terminus ante quem* del texto queda fijado por la reapertura, en el verano de 178, del frente danubiano y la consiguiente ruptura de la “paz profunda” en la que vive el Imperio, que Atenágoras aún puede celebrar (1.2).

² Las relaciones sociopolíticas y estrictamente jurídicas entre el Estado Romano y los diferentes agentes del cristianismo en época antonina en M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*. Bolonia, 1965, pp. 151-207. Para nuestro trabajo, especialmente pp. 171-197.

³ Durante el imperio de Marco Aurelio existe una visible asociación entre influencias del fundamentalismo montanista y sus “nostalgias judaizantes y antirromanas” y comunidades que, como las de Lyon o Cartago, sufren martirios. Al respecto M. Sordi, *op. cit.*, pp. 172-173, 182-184.

⁴ P. Brown, *El cuerpo y la ciudad*. Barcelona, 1993, p. 119.

⁵ J. Sirinelli, *Les enfants d'Alexandre. La littérature et la pensée grecques*. 334 av. J.C.-529 ap. J.-C. París, 1993, p. 346.

⁶ Fdo. Gascó, “Cristianos y Cínicos. Una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo II” en *Opuscula Selecta*, Sevilla-Huelva, 1996 p. 66, nota 11. El desprecio al vulgo es uno de los lugares comunes de la literatura apologética (cf. Atenágoras S. 1.3; 1.4; 2.6; 15.1; 23.7; 26.1; 30.2).

⁷ Sobre el helenismo de los padres apologetas del s. II y su “aceptación de la llamada de la razón”, J. Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*. París, 1985, pp. 100-103, y sobre todo J. Sirinelli, *op. cit.*, p. 355.

En el seno de este cristianismo distinguido, el “tolerante Atenágoras”⁸ es un autor prototípico.

Los datos biográficos sobre su persona son escasos y, generalmente poco fiables⁹. Eusebio de Cesarea no lo menciona y no aparece en los repertorios bizantinos -*Biblioteca de Focio* o *Suda*-. Tan sólo contamos con una cita de su pensamiento en Metodio, obispo de Olimpo (s. III), y con una breve noticia de su vida en un abreviado anónimo de la obra de Filipo de Sidé, historiador del s. V, al que se suele conceder poco crédito. Lo único cierto que podemos contar sobre su vida es, por lo tanto, lo que él mismo nos relata a lo largo de su obra.

Se suele dar por cierto que Atenágoras fue un profesor cristiano de filosofía. En el mismo título de la apología, Atenágoras se califica a sí mismo como “filósofo cristiano”. Por lo demás, en el texto se multiplican ideas y presupuestos de las diferentes corrientes filosóficas de la época: proliferan especialmente las afirmaciones platonizantes (6.2; 12.2; 16.3, 4; 19.2; 22.8; 23.4, 6, 10; 36.3), pero también estoicas (4.2; 6.4; 16.1; 18.4; 19.3; 22.4) y pitagóricas (6.1; 16.3; 36.3); de modo que no ha sido difícil confirmar la “formación filosófica y retórica superior”¹⁰ de Atenágoras. “Intelectual profesional”¹¹, es muy posible que nuestro apologeta formara parte también del “mundo intenso, introspectivo y relativamente culturado, de los maestros”¹² que circulaban por las ciudades de Oriente. Su eclecticismo filosófico es propio de la cultura escolar, y las citas de Homero, pilar de la educación antigua, se repiten a lo largo de su obra¹³. Incluso, en algún pasaje de la *Súplica*, Atenágoras muestra su familiaridad con los ambientes de oradores y profesores paganos y sus métodos de educación. Más tarde recuperaremos estos datos.

Sin más preámbulo podemos pasar a nuestro análisis del texto.

* * *

De Atenágoras conservamos dos textos: *La Súplica a propósito de los cristianos* y el controvertido *Tratado sobre la resurrección*, cuya autoría y fecha siguen siendo discutidas. Aquí nos va a interesar el texto propiamente apologético.

Atenágoras compuso su apología con la voluntad evidente de integrar el cristianismo, por entonces perseguido, en el orden romano. En ello poco se diferenciaba del resto de apologetas -siempre con la notoria

⁸ E. Renan, *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*. (reimpr. 1882) París, 1984. p. 81.

⁹ Sobre las referencias biográficas a Atenágoras, la introducción a la edición francesa del texto B. Pouderon, *op. cit.*, pp. 1-22 y la introducción a la edición española D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, pp. 631-632.

¹⁰ B. Pouderon, *op. cit.* p. 18

¹¹ *ibid.*

¹² P. Brown, *op. cit.*, p. 153.

¹³ J. Daniélou, *op. cit.* p. 104; B. Pouderon, *Apéndice 8*, pp. 346-347.

excepción de Taciano-, Justino entre ellos, que sencillamente reclamaban un trato paritario de su religión con respecto al resto de cultos que se daban en el Imperio (2.4):

Pues también nosotros reclamamos el derecho común, es decir, que no se nos aborrezca y castigue porque nos llamemos cristianos -¿qué tiene que ver, en definitiva, el nombre con la maldad?- sino que cada uno sea juzgado por lo que se le acusa, y se nos absuelva si deshacemos las acusaciones¹⁴.

En este sentido, la aquiescencia de nuestro apologeta frente al poder político establecido es clara¹⁵, y poco tiene que envidiar a las exposiciones programáticas de un Elio Aristides en tiempos de Antonino Pío. Las declaraciones de "celo y obediencia" hacia las personas de los emperadores, la dinastía imperial y el Imperio en general (3.2) no son escasas (1.2; 4.2), el trato con los emperadores siempre afable. He aquí el más significativo de estos pasajes (37):

"Vosotros, por vuestra parte, en todo y por todo, por naturaleza y educación, buenos, moderados, humanos y dignos del Imperio inclinad vuestra imperial cabeza a quien ha deshecho todas las acusaciones y demostrado además que somos piadosos, modestos y puros en nuestras almas. ¿Quiénes con más justicia merecen alcanzar lo que piden que nosotros que rogamos por vuestro impero, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente, por la sumisión de todos los hombres? Lo que también redundará en provecho nuestro, a fin de que, llevando una vida pacífica y tranquila, cumplamos animosamente cuanto nos es mandado".

Desde esta perspectiva no debe sorprendernos la coincidencia existente entre muchos de los postulados de Atenágoras y los principios del poder imperial que la propaganda del régimen difundía contemporáneamente¹⁶, o también la congruencia del discurso de Atenágoras con las líneas políticas básicas que Marco Aurelio diseñó para sus últimos años de gobierno: sucesión hereditaria del poder y continuidad en el enfrentamiento con el bárbaro¹⁷.

¹⁴ Traducciones de D. Ruiz Bueno, *op. cit.* con pequeñas modificaciones.

¹⁵ E. Renan, *op. cit.*, p. 226 ya subrayaba en el texto, "la extrema deferencia, casi obsequiosidad ante el Imperio"; D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 634 "el apologista les habla a los emperadores con una moderación y hasta con un respeto que a muchos ha podido parecer adulación."

¹⁶ El concepto de la "humanitas" del emperador, equiparable al de "philanthropía" (cf. V. Luck, s. v. "Philanthropía", *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. XV. pp. 1102-1114.), está muy presente en el texto de Atenágoras (1.2; 2.1; 37.1), al igual que en la literatura jurídica que emanaba de la cancillería imperial: Dig. II, 14, 8; V, 1, 36, pr.; XXVIII, 4, 3; XXXII, 39, pr.; XL, 5, 37; XLVIII, 1, 3-4; *ibid.* 14; *ibid.* 27; XLVIII, 10, 31; L, 1, 24.

¹⁷ M. Sordi, *op. cit.*, p. 186, extrae esta idea del fragmento precedente (37).

No falta tampoco, a nuestro modo de ver, en este diálogo con el Imperio que es la apología de Atenágoras, el guiño político, la oferta de alianza de un cristianismo que, como se ha visto, participa de la misma mentalidad elitista de los emperadores filósofos (10.5):

“¿Quién, pues, no se sorprenderá de oír llamar ateos a quienes admiten a un Dios Padre y a un Dios Hijo y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden?”

Para un Imperio regido por Marco Aurelio y Cómodo, padre e hijo, conservador y aristocráticamente jerarquizado, sólo faltaba apostillar que, como en la conocida cláusula evangélica, quien pudiese entender, entendería...

En modo alguno, pues, hay que considerar los textos apologéticos, y particularmente el de Atenágoras, como una declaración de guerra al Imperio. El apologeta se vincula al orden político vigente y es consciente de los lazos de dependencia que le unen a él para conseguir sus objetivos. Atenágoras solicita la gracia imperial y, con ello, reconoce la legitimidad del sistema (2.1):

“...negocio vuestro es ya, como de emperadores máximos y humanísimos y amiguísimos del saber, rechazar de nosotros por ley la calumnia, a fin de que como toda la tierra, particulares y ciudades, goza de vuestro beneficio, también nosotros os podamos dar las gracias, glorificándoos por haber dejado de ser calumniados.”

Hasta este momento el apologeta comprende y respeta el juego político del Alto Imperio. Nuestra intención es mostrar cómo su texto, a pesar del compromiso con el Estado de que hace gala el autor, cuestiona la realidad sociocultural sobre la que este Estado descansa y se distancia de ella; y en función de qué principios su apología presenta opiniones ideológicamente subversivas para este orden.

El distanciamiento del texto con respecto al mundo pagano, distanciamiento que ha de dar lugar a una verdadera ruptura, debe buscarse en un lugar diferente al de las relaciones con el poder político. Se trata de algo más subliminal. La actitud implícita del autor ante su entorno material inmediato, actitud que aflora, quizá inconscientemente, a lo largo y ancho de la apología, delata una concepción de la vida y de la sociedad irremisiblemente antagónica frente a la que realmente vertebraba el mundo pagano. Es esta imagen cristiana la que, en definitiva, distancia al Atenágoras cristiano del mundo en que vive y condiciona sus propias posibilidades de inserción en ese entorno físico y social. Dos ejemplos ilustrarán este hecho.

Atenágoras conoce bien la educación clásica. Más arriba aludíamos a su presumible actividad docente al frente de una escuela filosófica.

Visiblemente, aprecia la formación y cultura de los emperadores (2.1; 2.3; 4.2). De hecho, el racionalismo filosófico en el que parapeta su crítica al paganismo es el fruto de su propia educación. Pero el Atenágoras cristiano se opone a los esquemas educativos de su sociedad. Así nos describe el clima que reina dentro de la variopinta fauna de la intelectualidad tardoantonina, posiblemente ateniense, en la que él se siente *rara avis* (11.3):

“¿Quiénes, en efecto, de entre los que analizan los silogismos y resuelven los equívocos, ponen en claro las etimologías, o de los que enseñan los homónimos y sinónimos, los categoremas y los axiomas y qué sea el sujeto, qué el predicado; quiénes, digo, de éstos prometen hacer felices a sus discípulos por esas o semejantes doctrinas? ¿Quiénes tienen almas tan purificadas, que en lugar de odiar a sus enemigos los amen, en lugar de maldecir a quien los maldijo primero -cosa naturalísima-, los bendigan, y rueguen por los que atenten contra la propia vida? Ellos que, por lo contrario se pasan la vida ahondando con mala intención sus propios misterios, que están siempre deseando hacer algún mal, pues profesan no una demostración de obras, sino un arte de palabras.”

En términos parecidos se pronunciará más adelante (33.4):

“...nuestra religión no se cifra en los ejercicios de declamación (meléte logon), sino en la demostración y enseñanza de obras.”

La concepción que Atenágoras tiene de la educación que lo ha formado es sustancialmente negativa. Con el rechazo de los métodos de enseñanza, aquellos “ejercicios de declamación”¹⁸, está cuestionando una de las concepciones más arraigadas en el seno de la sociedad clásica: el valor social del dominio de la palabra. Se renuncia a la base de la sociedad en la que vive, al medio con que esta se reproduce y mantiene sus características¹⁹. Todo ello lo hace desde dentro, con las mismas armas dialécticas que esa educación le ha proporcionado. Pero lo que aquí debemos subrayar, y que más adelante trasladaremos al ámbito económico, es que esta renuncia se apoya en la musculatura de su actitud moral, y en las nuevas verdades doctrinales y teológicas cristianas, que en el pensamiento de este apologeta adoptan una posición hegemónica. Su educación clásica da simplemente forma a un pensamiento radicalmente opuesto a los principios clásicos.

Encontramos un paralelo menos espectacular, pero igualmente válido, en la crítica de Atenágoras al aborto y a la exposición de recién nacidos (35.6):

¹⁸ Traducción preferible a “el cuidado de discursos”, que propone Ruiz Bueno, *op cit.*

¹⁹ H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I Le monde grec*. París, 1948. p. 13. “La educación es la técnica colectiva mediante la que una sociedad inicia a su joven generación en los valores y técnicas que caracterizan la vida de su civilización.”

“Nosotros afirmamos que las que intentan el aborto cometen un homicidio y tendrán que dar cuenta ante Dios de él; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie? Porque no se puede pensar a la vez que lo que lleva la mujer en el vientre es un ser viviente y objeto, por ende, de la providencia de Dios, y matar luego al que ya ha avanzado en la vida; no exponer lo nacido, por creer que exponer a los hijos equivale a matarlos, y quitar la vida a lo que ha sido ya criado.”

Atenágoras se pronuncia en contra de prácticas admitidas en su sociedad y con ello vuelve a desvirtuar el sistema que las acoge, en este caso, por ejemplo, negando al padre la capacidad de reconocer a sus herederos o la libre disposición de este sobre los miembros de su familia. Para ello, Atenágoras utiliza de nuevo los consabidos principios morales que orientan su pensamiento.

Pero, ¿cómo se manifiesta en el campo de la economía este pensamiento corrosivo? Es difícil describir el posicionamiento de Atenágoras ante los esquemas económicos que regulan el mundo romano. En sí, es enormemente complejo individualizar el pensamiento económico de una sociedad en que la economía “no constituía una categoría dominante, ni siquiera autónoma”²⁰. Este hecho es más evidente en un autor como el nuestro que quiere entablar un diálogo eminentemente filosófico con sus interlocutores paganos, los emperadores. La misma renuncia del autor a tratar las implicaciones prácticas de los postulados teóricos que defiende es un indicio de que el autor se interesa muy poco por los aspectos materiales y económicos de la sociedad en la que vive.

Frente a estas carencias por parte del texto nos proponemos rescatar los pasajes en los que el pensamiento cristiano, tal y como lo encontramos en Atenágoras, se muestra previsiblemente negativo para la salud de la ciudad del s. II, para su entramado ideológico y para su dinámica real, dentro de la que la economía sólo constituía un engranaje más.

Iniciaremos el estudio con el análisis de un uso consustancial a la ciudad greco-romana: el sacrificio religioso, en tanto que acto comunitario y público. Este tipo de celebración religiosa desempeña una función capital en la dinámica económica de la ciudad. Si bien es un punto de referencia básico para la “conciencia cívica” de la comunidad urba-

²⁰ M. Forlin Patrucco, “Il senso dei riferimenti all’etica classica nella precettistica cristiana in campo economico e sociale”, en *Mondo Classico e Cristianesimo*. Roma, 1982, pp. 75-83. En este trabajo se encontrará bibliografía, centrada básicamente en el mundo tardío, sobre la actitud económica de los autores cristianos. La caridad suele ser el tema que relaciona actitudes morales cristianas y prácticas evergéticas paganas. Un breve análisis de la beneficencia cristiana frente a los actos evergéticos propiamente clásicos, sus diferentes ámbitos y pretensiones en P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*. París, 1976. p. 61 y nota 56.

na, también supone el marco perfecto para la actuación social, política y, en última instancia, económica del evérgeta, el ámbito idóneo para que las actividades económicas anexas a su intervención -básicamente el desembolso de fuertes sumas de dinero- alcancen el mayor esplendor y consiguiente reconocimiento²¹. Es, por otro lado, el momento ideal para la reunión de mercados y ferias, de contenido fundamentalmente económico²².

En su crítica al sacrificio público, Atenágoras se abstrae de las implicaciones ulteriores de la fiesta pagana que acabamos de enumerar, y vuelve al plano teórico en el que se desarrolla su discurso. Esta vez utiliza otro tipo de argumentos, paralelo al de los ya comentados principios morales. Su pensamiento racional²³, transformado en principios doctrinales, alcanza matices igualmente subversivos que los que una evangélica moralidad logró en la crítica a la educación o a la exposición de recién nacidos (13.2):

“El Artífice y Padre de todo este universo no tiene necesidad ni de sangre ni de grasa, ni del perfume de flores e inciensos, como quiera que El es perfume perfecto; nada le falta y de nada necesita. Para El, el máximo sacrificio es que conozcamos quién extendió y dio forma esférica a los cielos y asentó la tierra a manera de centro, quién congregó las aguas en mares y separó la luz de las tinieblas, quién adornó con astros el éter e hizo que

²¹ Precisamente dentro de las fiestas religiosas los gastos del evérgeta dejan de ser despilfarros demagógicos e innecesarios, para convertirse en generosidades aceptables y positivas para la ciudad, desde la perspectiva de la reflexión pagana: Fdo. Gascó, “Evérgetes Philopatris”, en *Opuscula Selecta*, Sevilla-Huelva, 1996, p. 343 (cita de Plutarco), y, en general, M. Sartre, *El Oriente Romano. Poviencias y sociedades provinciales del Mediterráneo Oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*, Madrid, 1994, pp. 155-175. Es, casualmente, la Atenas de Atenágoras, donde Herodes Ático desplegaba contemporáneamente su programa de munificencia evergética (cf. P. Graindor, *Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille*, El Cairo, 1930, pp. 179 - 230), un inmejorable ejemplo de vitalidad cívica apoyada en los recursos de una aristocracia local bien relacionada con Roma (cf. M. Woloch, “Four leading families in Roman Athens (A.D. 96 - 161)”, *Historia* 18 (1969), pp. 503 - 510) y en la acción de la propia familia imperial (cf. D.J. Geagan, “Roman Athens: Some Aspects of Life and Culture I. 86 B.C. - A.D. 267”, *A.N.R.W.* II 7.1 (1979), pp. 389 - 406; T. Leslie Shear, “Athens: from city - state to provincial town”, *Hesperia* 50 (1981), pp. 373 - 377, y J.H. Oliver, “Roman Emperors and Athens”, *Historia* 30 (1981), pp. 419 - 420).

²² L. de Lig y P. W. de Neeve, “Ancient periodic markets: festivals and fairs”, *Athenaeum* 66 (1988), pp. 393-394, aportan ejemplos del significado comercial de las celebraciones religiosas, pero, con ello, quieren demostrar que los contenidos económicos de la fiesta religiosa son siempre marginales.

²³ La *Súplica* está vertebrada filosóficamente entorno a un armazón racional que, paradójicamente, es muy parecido al que sostiene el discurso contra los cristianos de paganos como Celso: cf. el “dios accesible a través de la razón” (4.1; 5.1; 10.1; 22.9; 23.7); el “culto racional” (13.4); la “absurdidad” de las teogonías órficas (19.1; 20.1) y del paganismo en general (21; 22); argumentos lógicos para defender la unicidad de Dios (6; 7.2); explicación racional de la acción de los ídolos (27).

la tierra produjera toda semilla, quién creó a los animales y plasmó al hombre.”

Y poco después (13.3):

“¿Qué falta me hacen a mí los holocaustos que Dios no necesita? ¿Y qué falta me hace presentar ofrendas, cuando hay que ofrecerle sacrificios incruentos, esto es un culto racional?”

“Dios no necesita sacrificios como los que habitualmente se ofrecen”, ese sí es un principio capaz de transformar la vida del Imperio desde sus fundamentos urbanos. Atenágoras critica la piedad cívica que articula la vida de las ciudades del Imperio romano del s. II. Este comportamiento ilustra el “ateísmo práctico”²⁴ que los paganos calificaron escuetamente de ateísmo. El no respeto a las formas públicas era un modo de desacato al orden cívico establecido, una provocación.

En la crítica a los espectáculos de gladiadores, que Atenágoras inserta en su refutación a la acusación de antropofagia, se detecta este mismo posicionamiento desestabilizador (35.4):

“Porque los que saben que no soportamos ni la vista de una ejecución en justicia, ¿cómo nos van a acusar de matar o de comernos a los hombres? ¿Quien de vosotros no es aficionadísimo a ver los espectáculos de gladiadores o de fieras, señaladamente los que son por vosotros organizados? Mas nosotros, que consideramos ver matar está cerca de matar mismo, nos abstenemos de tales espectáculos. ¿Cómo, pues, podemos matar los que no queremos ni ver para no contraer mancha ni impureza en nosotros?”

La moral cristiana triunfa, en el pensamiento del apologeta, sobre la moral cívica en la que el espectáculo público juega un papel central dentro de toda una serie de relaciones entre los miembros de la comunidad urbana²⁵. Los juegos gladiatorios son una de las llaves de lo que en su día el profesor Gascó llamó “cultura cívica”²⁶ y, sin embargo, Atenágoras sólo ve en ellos un modo sangriento e inmoral de pasar los momentos de ocio.

²⁴ B. Pouderon, *op. cit.* Así califica al apartado B de la primera parte de la obra, a partir del capítulo XIII.

²⁵ A. Fraschetti, “Le feste, el circo, i calendari”, en *Storia di Roma. IV Caratteri e morfologie*. p. 616: “los *ludi* para el ciudadano no sólo son ocasión para la *voluptas*, sino también un momento para declararse a sí mismo como miembro de la propia comunidad”. En la p. 617 se definen las relaciones entre días festivos, espectáculos públicos y “tiempo cívico, situado por encima de los ritmos del Universo”.

²⁶ Fdo. Gascó, *op. cit.* p.339. Sobre los espectáculos de gladiadores se consultará con enorme provecho el clásico de L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. París, 1940 (*passim*), sin duda, una de las obras más inteligentes sobre la dinámica económica del Imperio Romano, especialmente en su mitad Oriental.

En el mismo sentido hay que entender la “iconoclastia radical”²⁷ que en Atenágoras, que pretende dar una imagen más intelectual de la religión, acaba cuestionando toda una forma de religiosidad: el sistema de creencias y valores religiosos que da forma a la ciudad. Los ídolos son “tierra y piedras y materia y arte superfluo” (17.5). Este razonamiento lógico, no exclusivamente cristiano, se apoya en una reflexión teológico-moral; el desprecio de lo material (16.4):

“No le pido a la materia lo que no tiene, ni abandono a Dios para servir a los elementos, que no pueden sino lo que se les manda. Porque si es cierto que son hermosas (las partes el mundo) a la vista por arte del artífice, no por ello dejan de ser perecederas por naturaleza de la materia.”

Ese rechazo al materialismo concierne explícitamente a la riqueza y la vida de la ciudad en el siguiente pasaje (1.4):

“Porque no es la pérdida de dinero lo que nos viene de nuestros perseguidores, no es deshonor en el disfrute de nuestros derechos ciudadanos (...): pues todo eso lo menospreciamos, por muy importante que al vulgo le parezca”

Desde nuestro punto de vista este es un buen ejemplo de cómo el cristianismo se desvincula de las pulsiones de la vida cotidiana de la ciudad, y uno de los principios que acerca a nuestro ateniense al temible apologeta sirio que fue Taciano, o a otros autores, de tendencias gnósticas²⁸, como Valentín o Marción.

Es significativo, por lo demás, que el ataque a la religión pagana se centre en las divinidades menores y no en las grandes divinidades con implicaciones estatales o en el culto imperial (14.1)²⁹:

“Sobre que no nos acerquemos ni tengamos por dioses a los mismos que tienen las ciudades, es palabra totalmente necia: mas ni los mismos que nos acusan de ateísmo por no tener por dioses a los mismos a quienes ellos vanamente se acercan, convienen entre sí respecto a los dioses. Y así, los atenienses asientan como dioses a Celeo y Metanira; los lacedemonios a Menelao, y a este sacrifican y celebran fiestas; los troyanos, que no pueden ni oír su nombre ponen a Hector; los ceos, a Aristeo, a quien identifican con Zeus y Apolo; los tasios, a Teágenes, que cometió un homicidio en los juegos olímpicos; los samios, a Lisandro,

²⁷ Utilizamos la expresión empleada por Fco. Socas, “Paganos y Cristianos en los reconocimientos pseudoclementinos”, en *La Conversión de Roma* (J. M. Candau, Fdo. Gascó, A. Ramírez de Verger eds.) Madrid, 1990, pp. 55-89. *Contra* D. Ruiz Bueno, *op. cit.*, p. 634 que opina que “el ataque a la idolatría es en Atenágoras moderado”.

²⁸ P. Brown, *op. cit.*, p. 163. En el seno del pensamiento gnóstico “la materia era un accidente efímero; era la dislocación trágica del mundo espiritual”.

²⁹ B. Pouderon, p. 319, *Apéndice 1*.

después de tantas muertes y tantos males; a Medea o Niobe los cilicios; los sículos, a Filipo, hijo de Butacides; los amatusios, a Onesilao; los cartagineses, a Amílcar. El día se me acabaría, si hubiera de enumerar toda la muchedumbre.”

Y, de hecho, estos cultos son los realmente operativos colectiva e individualmente. Los héroes locales de los que Atenágoras da dos relaciones (1.1; 14.1), los hombres santos que pululan por las ciudades de las postrimerías de este II s. d.C. y de cuya actividad también Atenágoras da testimonio (26.3), son los que tienen capacidad real de acción sobre la persona. Así, junto a la crítica de prácticas religiosas municipales, como son los sacrificios públicos, o la de los espectáculos de gladiadores -ambos fenómenos de un claro valor integrador para la comunidad-, se critican también las sensibilidades religiosas individuales de un hombre que como el pagano era “eufóricamente leal a sus dioses locales”³⁰.

En esta línea, Atenágoras también cuestiona el imaginario pagano que organiza la vida, no sólo religiosa, de toda una sociedad. De nuevo, un exacerbado intelectualismo justifica la crítica. Una actividad que en principio es estrictamente económica, como es el trabajo agrícola, está sometida al ritmo del mito helenizado de Isis y Osiris (22.9):

“Porque revolviendo arriba y abajo las formas de la materia, lo que hacen es desviarse de Dios, que se contempla por la razón, y divinizar los elementos y sus partes, poniéndoles diversidad de nombres; por ejemplo, a la siembra del trigo, llaman Osiris (por lo que dicen en los misterios se clama a Isis a propósito del hallazgo de los miembros (esto es) de los frutos (con estas palabras): “Hemos hallado, nos alegramos”); al fruto de la viña, Dionisio; a la viña misma Sémele, y Rayo, al calor del sol.”

Para los objetivos que nos propusimos al principio de este trabajo, el pasaje que acabamos de reproducir es especialmente revelador. En él podemos apreciar hasta qué punto vida económica y marco ideológico se imbrican de modo íntimo en la sociedad pagana, y cómo a esas actividades económicas de la ciudad, ligadas indisolublemente a una serie de creencias paganas que las acompañan y explican, el elevado ideal cristiano de Atenágoras les arrebatara el soporte ideológico.

Escandalizado, Atenágoras ha presentado la vida de la ciudad de fines del siglo de los Antoninos: religiosidad cívica, espectáculos públicos, educación retórica, las prácticas de control de la natalidad y, en este último punto, los ritmos de la actividades económicas. Todo ello es cuestionado bien por su falta de lógica, bien por su inmoralidad, insultante a los ojos del apologeta. Desde el momento en que, desde la torre de marfil del cristianismo de Atenágoras, se cuestionaban todos los marcos de referencia, públicos y privados, de la sociedad pagana, la

³⁰ P. Brown, *op. cit.*, p. 221

respuesta de esta sociedad no podía ser más que el rechazo del cristianismo, con sus formas y fondos³¹.

* * *

La “derrota de lo corporal”³² se gestó desde estos primeros pasos de la reflexión cristiana. La ferviente moralidad del cristianismo de Atenágoras, es un buen ejemplo de ello. A lo largo del presente trabajo hemos intentado mostrar cómo, con esa premisa, se desmontaron alguno de los soportes que mantenían en pie la ideología de la ciudad altoimperial. El Dios cristiano de Atenágoras, “sólo accesible a la razón”, todavía no se avenía a componendas y propuso un modo de vida sublimadoramente moral, ajeno al humana y cívicamente posible, desprovisto de cualquier vínculo con los resortes prácticos y económicos de la vida real. Por otro lado, este Dios excluyente era incompatible con la estructura cívica altoimperial, construida sobre el paganismo y apoyada sobre gestos y formas de valor casi exclusivamente simbólico, pero que en sí constituían la columna vertebral de la ideología cívica.

Hubieron de pasar más de dos siglos para que el Dios cristiano y la ciudad convivieran de modo armónico. Entonces será sobre los restos doctrinales del pensamiento apologético que la ciudad cristiana generará sus formas, cuando el espacio público ya no esté necesariamente enlazado con la cultura pagana³³.

³¹ Una interpretación del conocido episodio de la misión de San Pablo en Éfeso (Act., XIX, 23-31) puede ser muy ilustrativa al respecto: Fdo. Gascó, “Christianos ad leonem: Impacto y tipificación de los cristianos durante los siglos II y III.”, en *Opuscula Selecta*, Sevilla-Huelva, 1996, p. 53-54.

³² J. LeGoff, *L'imaginaire médiéval*, p. 123, citado en P. Brown, *op. cit.* p. 590.

³³ P. Brown, *op. cit.*, p. 376.