

La Realeza imperial constantiniana: un cesaropapismo triunfal y sapiencial

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Universidad CEU San Pablo

1. Introducción: el Ideal sapiencial cristiano

Con el triunfo del Cristianismo en el siglo IV surgió en el seno del orbe romano una nueva teología política que, partiendo de la idea helenística y vetero-testamentaria de la existencia de una estrecha relación entre el poder político y la gracia divina, dio origen a un nuevo discurso sobre la Realeza imperial. Esta teología política, aunque nueva, se apoyaría en tres antiguos arquetipos ya hegemónicos en tiempos del paganismo: la Realeza triunfal (el triunfo militar como señal del favor divino), la Realeza sapiencial (la sabiduría como señal de la elección divina) y la Realeza iuscéntrica (el Rey juez y legislador como vicario de Dios Supremo Juez universal)¹.

El discurso cristiano sobre la Realeza sapiencial en el Imperio Romano se apoyaba, cómo no podía ser de otro modo, en el Ideal sapiencial forjado en la Patrística a partir de la fusión de la *paideia* grecorromana con el legado de la *hokhmá* bíblica tal y como se plasmaba

¹ Para la Realeza triunfal, vid. MCCORMICK, M. (1986) *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge. Para la Realeza sapiencial, vid. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. (2008) *Los reyes sabios. Cultura y Poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid. Para la Realeza iuscéntrica, vid. KANTOROWICZ, E. H. (1985) *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid.

en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, transmitidos a través de la traducción de la Septuaginta.

En su *Historia Eclesiástica (Ekklesiastikes Istorias)* el obispo Eusebio de Cesarea (263-339), el primer intelectual orgánico del Imperio romano-cristiano, describía de esta forma cuanto menos sorprendente los primeros tiempos de la predicación del Evangelio por los Apóstoles: “efectivamente, muchos de los discípulos de entonces, heridos en sus almas por la Palabra divina con un amor muy fuerte a la filosofía, primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas”².

Ciertamente, resultará cuanto menos chocante al lector esta mención de un fuerte amor a la filosofía por parte del obispo cronista de Cesarea como aquello que había herido las almas de los Doce Apóstoles. Más acorde con la Tradición católica impresa en nuestra memoria histórica común resulta el juicio de San Agustín, quien no dudaba en su *Ciudad de Dios* en resaltar la incultura de los Apóstoles que Cristo escogió para contraponerla a la presunción de los sabios de este mundo: “Cristo envió al mar de este Mundo con las redes de la fe a unos pocos pescadores, faltos, para colmo, de toda erudición liberal, incultos en todo lo que atañe a esas disciplinas, imperitos en las Letras, sin armas dialécticas, sin recursos retóricos; y así pescó una cantidad inmensa de peces de todas clases”³.

¿Con cuál de las dos citas nos quedamos? En realidad, con ambas, porque ambos autores reflejan correctamente el espíritu del primer Cristianismo. Como señalara en su día Alexander Murray, la actitud hacia la ciencia y la filosofía de la civilización cristiana occidental es hija de dos linajes culturales. El llamado linaje judío sería responsable, en su opinión, de las actitudes fideístas de rechazo a la

² DE CESAREA, E. (2001) *Historia Eclesiástica*, III, 37, 2, Madrid, p. 187. Ed. Argimiro Velasco-Delgado, 2.^a ed.

³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXII, 5, B.A.C., vol. 2, p. 853: *Ineruditos liberalibus disciplinis, et omnino, quantum ad istorum doctrinas attinet, impolitos, non peritos grammatica, non armatos dialéctica, non rhetorica inflatus, piscatores Christus cum retibus fidei ad mare huius saeculi paucissimos misit.*

Razón (el conocimiento como fuente de soberbia del hombre frente a Dios, la idea de la soberbia intelectual como *radix omnium malorum* desde el propio Jardín del Edén), mientras que el linaje grecorromano detentaría la paternidad de los principios racionalistas (concretados en el *nosce te ipsum* “conócete a ti mismo” del santuario de Delfos y el *sapere aude* “atrévete a saber” del poeta Horacio)⁴. Ciertamente, el Cristianismo es hijo de ambos. Tal y como afirmaron en el siglo IV el papa San Dámaso y su amigo y colaborador San Jerónimo, en la Iglesia se habían armonizado la *graeca veritas* y la *hebraica veritas*, la verdad griega y la verdad hebrea.

Obviamente, la formulación de Eusebio de Cesarea no tiene una base en el relato de los Hechos de los Apóstoles ni en la propia realidad sociológica del primigenio Colegio Apostólico, formado por pescadores, zelotes o publicanos, probablemente muchos de ellos analfabetos. Sin embargo, lo cierto es que Eusebio de Cesarea estaba bebiendo en fuentes genuinamente bíblicas y patrísticas a la hora de elaborar esta construcción sapiencial. De hecho, en el credo cristiano, los principios platónicos fundamentales encontraron corroboración y un nuevo significado. La soberanía en un cosmos ordenado de la Sabiduría divina (identificada con el Logos, esto es, con Cristo), la inmortalidad del alma y la primacía de lo espiritual sobre lo material quedaron refrendadas, por así decirlo. La Luz suprema que iluminaba el exterior de la Caverna de Platón se revelaba ahora para muchos como la luz de Cristo y descubrir a Cristo era descubrir la verdadera sabiduría. En palabras de Clemente de Alejandría: por el Logos, por Cristo, todo el mundo se ha convertido en Atenas y Grecia. Y es que el Cristianismo fue visto por muchos gentiles conversos como una verdadera consumación de la filosofía griega. La proclamación cristiana de que el Logos, la Palabra divina, había adoptado forma humana sintetizaba la doctrina filosófica helénica de la racionalidad divina con la doctrina judía sobre un Dios personal y providente⁵.

⁴ MURRAY, A. (1979), *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford. Ed. esp. (1982) *Razón y Sociedad en la Edad Media*, Madrid, p. 14.

⁵ TARNAT, R. (1991) *The Passion of the Western Mind*. Ed. esp. (1997) *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, p. 115.

La expresión clásica de esa necesidad de la fe cristiana de hacerse comunicable fuera del ámbito cultural judío mediante un lenguaje filosófico de base racional la encontramos en una frase de la Primera Carta de Pedro, que en la teología medieval era considerada la principal justificación bíblica para el trabajo de los teólogos: “Estad siempre prontos para dar razón (*logos*) de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere” (3,15).

Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles, el anuncio cristiano tuvo que confrontarse desde el inicio con las corrientes filosóficas de la época. El mismo libro narra la discusión que San Pablo tuvo en Atenas con “algunos filósofos epicúreos y estoicos” (17, 18). El análisis exegético del discurso en el Areópago ha puesto de relieve repetidas alusiones a convicciones populares sobre todo de origen estoico. Ciertamente esto no era casual. Los primeros cristianos para hacerse comprender por los paganos no podían referirse sólo a “Moisés y los profetas”; debían también apoyarse en el pensamiento de los filósofos, que desde siempre habían opuesto a los mitos y a los cultos místéricos conceptos sobre la trascendencia divina que los cristianos hicieron suyos.

Por otra parte, no deja de sorprender la dimensión de la temprana asimilación de la *paideia* clásica por parte de la Iglesia primitiva. Por ejemplo, ya en la primera “novela” cristiana de la Antigüedad, los *Reconocimientos*, una supuesta autobiografía espiritual en griego del papa San Clemente Romano (pont. 88-97), se atestigua una temprana fusión dialéctica de la *paideia* griega y la *pietas* cristiana. Ciertamente, hoy sabemos que los *Reconocimientos* no se deben a la pluma del Pontífice discípulo de San Pedro, ya que parece que en realidad esta obra fue compuesta hacia el año 160 en la Celesiria.

Sin embargo, resulta interesante en extremo comprobar cómo en una comunidad cristiana siriaca de mediados del siglo II había penetrado el Ideal sapiencial cristiano. Según los *Reconocimientos*, San Clemente habría sido un inquieto joven romano que, tras estudiar las doctrinas de Epicuro, Platón y Aristóteles en su camino de

búsqueda de la Verdad, acabó en el seno de la Iglesia cristiana primitiva, siendo convertido en un viaje a Palestina por San Bernabé, tras lo cual se haría discípulo de San Pedro. La estructura y constitución de los *Reconocimientos*, inspiradas en la novela filosófica propia de la Segunda Sofística, son una prueba fehaciente de que el Cristianismo había hecho ya desde sus primeros tiempos consustancial consigo mismo la *paideia*. Y es que, a lo largo de la obra, hay un gran interés en hacerse con todo lo sensato y valioso de la filosofía pagana, rechazándose cualquier exclusión del legado de la sabiduría griega⁶.

Ciertamente, en el Antiguo Testamento se encuentran múltiples ejemplos de una actitud recelosa hacia el saber secular, hacia la sabiduría de este mundo. Por ejemplo, el grito del profeta Isaías, “fracasará la sabiduría de los sabios y se eclipsará la prudencia de los prudentes” (Is 29, 14), sería un gráfico exponente de este fideísmo bíblico que denuncia la inanidad del conocimiento secular frente a Dios. La razón humana sola no basta, sería su mensaje.

Ahora bien, también en el Nuevo Testamento, especialmente en las Epístolas de San Pablo, hay un dato que sobresale con mucha claridad: la contraposición entre la sabiduría de este mundo (*sapientia huius mundi*) y la de Dios. El encuentro del Cristianismo con la filosofía griega no fue inmediato ni fácil.

Así, por ejemplo, en el comienzo de la Primera Epístola a los Corintios ya se presenta este dilema con radicalidad. Argumentaciones solamente humanas no son una justificación suficiente del sentido de la existencia. En efecto, un muy citado pasaje de esta primera epístola de San Pablo a los Corintios⁷ en el que se opone la sabiduría de Dios a la sabiduría del mundo resulta ser la piedra angular de la argumentación fideísta cristiana: “¿Dónde está el sabio? ¿dónde el escriba? ¿dónde los sofistas de este mundo? ¿No es verdad que Dios ha demostrado que la sabiduría de este mundo es locura? Porque, dado que

⁶ SOCAS, F. (1990) “Paganos y cristianos en los Reconocimientos pseudo-clementinos”, *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, pp. 62-64. ed. JOSÉ MARÍA CANDAU *et alii*.

⁷ Un pasaje cuya importancia resaltaría SAN AGUSTÍN en *La Ciudad de Dios* (X. 28).

el Mundo no reconoció a Dios a través de la Sabiduría divina, Dios tuvo a bien salvar a los que creyesen en esta locura de la predicación. Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan la sabiduría, nosotros, sin embargo, predicamos un Mesías crucificado, lo cual para los judíos es escándalo y para los gentiles locura. En cambio, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es virtud de Dios y sabiduría de Dios, porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres” (I, Cor 1, 19-25).

En efecto, para lo que Dios quiere llevar a cabo ya no basta la mera sabiduría del hombre sabio, sino que se requiere dar un paso decisivo para acoger una novedad radical: “Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios [...] lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es” (1 Co 1, 27-28). En la Epístola a los Colosenses San Pablo volvía de nuevo sobre este tema: “Mirad que nadie os esclavice mediante la vana falacia de una filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo” (Col 2, 8).

Desde luego, resulta atractiva por simplificadora esta dialéctica maniquea entre el temor de Dios bíblico y el *atrévete a saber* (*sapere aude*) de Horacio⁸. Pero lo cierto es que no hace justicia a la realidad histórica del Cristianismo, a pesar del uso torticero que de este pasaje han hecho muchos intelectuales para acusar a la Iglesia de oscurantista y enemiga del conocimiento secular.

En este sentido, la célebre pregunta del principal enemigo que tuvo la filosofía griega entre los cristianos, Tertuliano: “¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén? ¿La Academia y la Iglesia?”⁹, resulta un claro indicio de la conciencia crítica con que algunos pensadores

⁸ Como ha hecho con brillantez, por ejemplo, GINZBURG, C. (1976) *High and Low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Past and Present*, 73, pp. 28 y ss.

⁹ TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9: SC 46, 98: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae?*

cristianos, instalados en el fideísmo del *credo quia absurdum est* (“creo porque es absurdo”) afrontaron el problema de la relación entre la fe revelada y la filosofía griega, sometiendo a esta última a duros ataques como algo falso y pernicioso.

También resulta necesario referirse, en este sentido, al escaso nivel cultural medio de la mayor parte de los primeros cristianos. Se ha dicho y se ha dicho bien que el Cristianismo es una religión del libro en el sentido no de que gire en torno a un Libro sagrado como lo hace el Islam en torno al Corán o el Judaísmo en torno a la Torah, sino en el sentido de que la Biblia jugó y juega un papel capital en su seno. No obstante, según apunta el profesor Guy Stroumsa, “sería ciertamente un error enfatizar en exceso la importancia que tuvo el texto del Nuevo Testamento en el notable éxito del movimiento de conversión al Cristianismo del mundo tardorromano”¹⁰. En su importante trabajo de síntesis sobre la alfabetización en el mundo antiguo, William Harris ha señalado que la alfabetización fue muy limitada en el mundo romano, y que sería ilusorio creer que el Cristianismo se expandió principalmente gracias a la palabra escrita¹¹.

En efecto, en contraste con el Judaísmo, el Cristianismo ofreció su mensaje salvífico a todos sin excepción, sin exigir ninguna preparación educativa real, mientras que en el otro lado, las sociedades rabínicas judías, tanto en Palestina como en Babilonia, pusieron un gran énfasis en el acercamiento educativo, que se basaba en habilidades lectoras¹². Para aquellos cristianos que no podían leer las Escrituras (la gran mayoría de los creyentes), se redactaron breves sumarios que contenían el dogma y que eran, de alguna manera, cánones de fe (*kanón tés pisteós*) tal como demostró hace tiempo Dieter Georgi,

¹⁰ STROUMSA, G. G. (2002) *El Cristianismo en sus orígenes, ¿una Religión del Libro?*, Ilu. Revista de Ciencia de las Religiones, 7, p. 129.

¹¹ HARRIS, W. (1989), *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass, p. 299.

¹² Vid. GAFNI, I. M. (2000) *Jewish Literacy and the Use of Writing in Later Roman Palestine*, Jewish Culture under Christian Rome, Jewish Theological Seminary of America.

la propaganda religiosa cristiana en el Bajo Imperio Romano fue “una alfabetización de forma oral”, tal y como la llama Robert Pattison¹³.

Esta actitud ambivalente hacia la sabiduría griega, unida a la extracción humilde de muchos miembros de la Iglesia primitiva, llevó a una injusta e infundada crítica por parte de algunos filósofos paganos, como Celso, que acusa a los cristianos de ser gente “iletrada y ruda”¹⁴. En efecto, según señala Dodds, “Celso los tiene por enemigos de la ciencia, charlatanes que previenen a los demás contra el médico, diciendo que la ciencia es mala para la salud del alma”¹⁵. Más tarde parece que Porfirio repitió la misma protesta contra “una *pistis* irracional e indiscriminada”¹⁶, mientras que Juliano el Apóstata, el mayor enemigo de los cristianos de la Antigüedad, exclama: “¡En vuestra filosofía no hay nada aparte de la palabra creed!”¹⁷

No es menos cierto algo que apuntara un maestro de historiadores como Henri Irénée Marrou: “lo que mantuvo alejado por mucho tiempo del Cristianismo a los hombres de letras de la vieja aristocracia del Imperio no era el paganismo principalmente: fue la religión de la cultura, el ideal clásico de la paideia, el legado de la cultura helenístico-romana”¹⁸.

¹³ Vid. PATTISON, R. (1982), *On Literacy. The Politics of the Word from Homer to the Age of Rock*, Oxford. En este sentido, Keith Hopkins ha insistido en la alfabetización de la “sub-élite” entre los cristianos de la Antigüedad tardía, y en el papel fundamental que ésta jugó en la “conquista” cristiana del Imperio Romano. A la hora de poner un ejemplo significativo, hace referencia al copto, lengua que se originó en el Alto Egipto como “escritura de protesta” tal y como reflejan muchos de los manuscritos conservados (STROUMSA, G. G. *El Cristianismo en sus orígenes, ¿una Religión del Libro?*, p. 130; vid. GRAHAM, W. A. (1987) *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge).

¹⁴ ORÍGENES, *Contra Celso*, 3, 55.

¹⁵ ORÍGENES, (1968) *Contra Celsum*, 3, 75; DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of anxiety*, Cambridge. Ed. esp. (1975) *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, p. 160.

¹⁶ PORFIRIO, *Adversus Christianos*, fr. 1, 17; DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, *Op. cit.*, p. 160.

¹⁷ JULIANO EL APÓSTATA, *Oratio*, 4, 102 (apud Gregorio Nazianceno); DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, p. 160.

¹⁸ MARROU, H. I. (1963) *Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino, The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford. Ed. esp. (1989) *El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*, Madrid, pp. 145-149 y 162-163.

En este sentido, la actitud de rechazo frontal hacia la cultura clásica de algunos apologetas cristianos como Hermias (autor de una *Irrisio philosophorum* en la que ridiculiza sin piedad la filosofía griega), Tertuliano o Taciano confirmaría esta impresión superficial de algunos paganos de una oposición entre Razón griega y Fe bíblica. Con todo, el rotundo rechazo de la filosofía griega de Tertuliano o Taciano, debería ser siempre contrastado con la apología de ésta como preámbulo de la Revelación cristiana por parte de San Clemente Romano, San Justino Mártir, San Clemente de Alejandría, Orígenes, San Basilio de Cesarea, los Padres Capadocios, Lactancio, San Ambrosio de Milán, San Agustín de Hipona, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y tantos otros Padres y Doctores de la Iglesia.

Sea como fuere, tal y como advierte el profesor Dodds, “si a un pagano culto del siglo II le hubieran pedido definir en pocas palabras la diferencia que mediaba entre su propia visión de la vida y la de los cristianos, hubiera podido contestar que se trataba de la diferencia entre logismos y *pistis*, entre la convicción razonada y la fe ciega (la fe del carbonero). Para cualquier individuo formado en la filosofía griega clásica, *pistis* era el grado ínfimo de conocimiento, propio de los iletrados, que creen las cosas de oídas y no son capaces de apoyar con razones sus creencias. Por otra parte, San Pablo, siguiendo en este punto la tradición judía, había presentado la *pistis* como el fundamento auténtico de la vida cristiana. Lo que asombraba a todos los primeros observadores paganos –Luciano y Galeno, Celso y Marco Aurelio– era la confianza total que ponían los cristianos en unas afirmaciones no probadas, su disposición a dar la vida por algo que nadie podía demostrar. Para Galeno, un testigo hasta cierto punto bien dispuesto, los cristianos poseen tres de las cuatro virtudes cardinales; demuestran fortaleza, templanza y justicia, pero les falta *phronesis*, claridad de juicio, que es discernimiento intelectual, base de las otras tres”¹⁹.

¹⁹ WALZER, R. (1949) *Galen on Jews and Christians*, pp. 15 y 65-74; DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, *Op. cit.*, p. 159.

Ahora bien, en tiempos de Porfirio, y más aún de Juliano, la situación ya había cambiado²⁰. Ya Atenágoras había reconocido la necesidad de *logismos pisteos* (una fe razonada: Legat., 8). En este sentido, el pionero del encuentro cristiano con el pensamiento filosófico griego fue San Justino Mártir, un cosmopolita maestro de Neapolis quien, conservando después de su conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmó sin embargo con rotundidad que en el Cristianismo había encontrado “la única filosofía segura y provechosa”²¹. Justino de Neapolis había sido antes de su conversión en el año 132 discípulo sucesivamente de los filósofos estoicos, pitagóricos y neoplatónicos. Una vez convertido en uno de los Santos Padres de la Iglesia latina, no dudó en reivindicar las figuras de Sócrates, Platón y Heráclito como sabios que habrían conocido parcialmente a Cristo, proclamando que se salvarían aquellos paganos del pasado que fueran cristianos antes de Cristo.

De modo muy parecido, el gran Clemente de Alejandría, discípulo del filósofo estoico Panteno, llamaba al Evangelio “la verdadera filosofía”²², e interpretaba la filosofía griega en analogía con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana²³ y una preparación para el Evangelio²⁴. Puesto que “esta es la sabiduría que desea la filosofía; la rectitud del alma, la de la razón y la pureza de la vida. La filosofía está en una actitud de amor ardoroso a la sabiduría [...] Entre nosotros se llaman filósofos los que aman la sabiduría del Creador y Maestro universal, es decir, el conocimiento del Hijo de Dios”²⁵.

Significativamente, Clemente de Alejandría siguió a Numenio

²⁰ DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, *Op. cit.*, p. 160.

²¹ SAN JUSTINO MÁRTIR, *Diálogo con Trifón*, 8, 1.

²² CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 18, 90, 1.

²³ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 16, 80, 5.

²⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 5, 28, 1.

²⁵ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VI, 7, 55, 1-2.

de Apamea en la idea de considerar a Platón como un *Moses attikízon* (un Moisés del Ática), alguien que, o bien conoció e imitó los escritos del propio Moisés o fue inspirado por el mismo Dios a pesar de ser pagano²⁶.

El continuador de la obra de Clemente de Alejandría, su discípulo Orígenes, se dispuso a refutar a los autores paganos punto por punto, tomando con este fin del arsenal de la filosofía griega toda clase de armas. Y es que Orígenes, además de ser el discípulo más insigne de Clemente de Alejandría, fue también depositario de las enseñanzas del filósofo neoplatónico pagano Ammonio Saccas (el maestro de Plotino). Unas enseñanzas que le llevarían a exaltar el papel de la Sabiduría (en tanto que Verdad revelada y encarnada) en la redención cristiana del alma²⁷.

Lo cierto es que no puede decirse que Orígenes, sin duda “el espíritu más universal de su época”, sintiera menos menoscabo que Celso por la simple *pistis*, la fe del carbonero: “La aceptamos –afirma– como beneficiosa para la multitud [...] puesto que, en parte, a causa de las necesidades de la vida, y en parte debido a la humana debilidad, son muy pocos los que se entusiasman con el pensamiento racional”²⁸.

Intellege ut credas; crede ut intellegas, “comprende para creer, cree para comprender”, esta invitación de San Agustín (*Serm.* 43, 9: PL 38, col. 258), repetida en el siglo XI por San Anselmo de Canterbury en su *Proslogion* (cap. I: PL 158, col. 227) resume muy bien el espíritu sapiencial del Cristianismo en el tránsito del siglo IV al V. La relación entre filosofía y fe había quedado ya establecida firmemente en el Occidente latino durante mil años, los mil años del Medievo. No volvería a ser seriamente cuestionada hasta los tiempos de Martín Lutero.

²⁶ JAEGER, WERNER, (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge. Ed. esp. (1965) *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, pp. 91-92.

²⁷ VON CAMPENHAUSEN, H. (1967) *Griechische Kirchengvater, Stuttgart*. Ed. esp. (1974) *Los Padres de la Iglesia*, (vol. 1), *Los Padres griegos*, Madrid, pp. 56-57.

²⁸ ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1, 9 ss.; DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, *Op. cit.*, p. 160.

Por otro lado, tal y como apunta Charles Cochrane, nunca se insistirá demasiado sobre el hecho de que el papel de los obispos de la Iglesia Católica del siglo IV, nuevos líderes espirituales de la *Romanitas*, fue el de una auténtica aristocracia intelectual, cabezas de una sociedad espiritual de custodios de la Verdad que encajaría a la perfección en el esquema de *La República* platónica de los filósofos guardianes del Estado. No en vano, los concilios eclesiásticos funcionaron como auténticos “parlamentos de sabios del Imperio” que custodiaban e interpretaban la Sabiduría filosófica y a veces incluso la política²⁹.

En este sentido y no otro hay que interpretar la afortunada expresión del profesor francés André Piganiol cuando calificó de forma gráfica como “el triunfo de Platón” la fundación del Imperio Romano-Cristiano por Constantino el Grande, ya que “su metafísica alegorizadora, su moralidad clerical, su arte litúrgico, sus amenazas de una inquisición y su instrucción por medio del catecismo, rasgos todos ellos que anunciaban el acercamiento de los gloriosos siglos de la Edad Media”³⁰ suponían en su conjunto “aspectos con los que el filósofo ateniense hubiera comulgado sin reservas”³¹. Charles Cochrane no ha dudado, en este sentido, en calificar como la “primera filosofía católica” el pensamiento de Platón. La Iglesia había construido un hogar duradero para el espíritu y la filosofía griegos ante el fracaso del neoplatonismo a la hora de edificar para el Imperio una religión mística apoyada en la tradición pagana³².

La religión cristiana se había medido a la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y había logrado prevalecer. En palabras de Werner Jaeger, “su victoria

²⁹ COCHRANE, C. N. (1940) *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford. Ed. esp. (1949) *Cristianismo y cultura clásica*, México, p. 191.

³⁰ PIGANOL, A. (1947) *L'Empire Chrétien*, París, p. 401.

³¹ WALBANK, F.W. (1969) *The Awful Revolution-The Decline of the Roman Empire in the West*, Liverpool. Ed. esp. (1978) *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano de Occidente*, Madrid, p. 137.

³² COCHRANE, CH. N., *Christianity and Classical Culture, Op. cit.*, p. 352.

sobre ésta le dio la seguridad de su propia universalidad”³³ (esto es, de su catolicidad). De forma paradójica, la victoria cristiana sobre los filósofos paganos supuso la supervivencia milenaria en Occidente de las esencias de la filosofía griega. Se cumplía así el sueño de Alejandro Magno al fundar la ciudad de Alejandría: se unían Oriente y Occidente. Dos sistemas universales, uno nacido en Occidente y el otro en Oriente, la paideia griega y la religión cristiana, iban a unirse en la profunda superestructura espiritual edificada en torno a la teología de claro sabor helenístico de los Santos Padres³⁴.

2. La dimensión cesaropapista de la Realeza sapiencial

En el siglo IV se definió la Realeza imperial cristiana en Roma como un oficio apostólico (*apostolicum officium*), una suerte de ministerio más de la Iglesia que habilitaba al soberano para arbitrar en los asuntos internos de ésta e incluso convocar y presidir concilios³⁵. Obviamente estamos ante un concepto político-religioso cargado por completo de connotaciones cesaropapistas. A partir de los tiempos de Teodosio el Grande, el título de *isapostolos* (“el igual de los apóstoles”) será una de las denominaciones del basileus bizantino en tanto que guardián de la ortodoxia nicena. No en vano, Constantino el Grande se había proclamado el decimotercer apóstol de Cristo y como tal fue reconocido.

Ahora bien, además de en el ámbito estrictamente eclesiológico, nos encontramos con una teología política sobre la Realeza imperial cristiana en la publicística secular del Bajo Imperio Romano, incluso en aquella cuyos autores eran paganos.

El retórico Menandro de Laodicea había establecido en el siglo III en su *Peri Epideiktikon* unas reglas posteriormente muy seguidas

³³ JAEGER, WERNER, *Early Christianity and Greek Paideia*, *Op. cit.*, p. 62.

³⁴ RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. *Los reyes sabios*, *Op. cit.*, p. 111.

³⁵ Vid. AZKOUL, M. (1971), *Sacerdotium et Imperium. The Constantinian Renovatio according to the Greek Fathers*, *Theological Studies*, 32, pp. 431-464.

sobre la oratoria encomiástica (*enkomion*: equivalente al *panegyricum* latino) dirigida a los gobernantes. Este género retórico de los encomios imperiales (*basilikos logos*) tenía como regla principal la amplificación (*ayxesis*, la *amplificatio* latina) de las virtudes del soberano, no refiriéndose de éste nada dudoso o discutible. De esta forma, se debía exagerar lo bueno y ocultar lo negativo, “debido a la extrema majestad de la persona objeto de encomio”³⁶.

Aconseja Menandro que los proemios de los encomios imperiales deben centrarse en el tema de la grandeza del emperador, explayándose el panegirista en tópicos como la patria de origen, linaje, nacimiento espectacular, aspecto físico, crianza, educación, cualidades y carácter. Sus acciones deberán dividirse en bélicas y pacíficas. Los epílogos harán hincapié en la felicidad general de su pueblo, solicitando oraciones por el soberano. Al final habrá una afirmación de su figura sin igual³⁷.

Encontramos también en este tratado de Menandro un capítulo dedicado a las cualidades intelectuales del soberano, donde se aconseja al autor de un *basilikos logos* que insista en su “amor a la sabiduría, su entusiasmo por el estudio, su conocimiento de las Letras y su excelencia en la práctica de la filosofía y la literatura”³⁸.

Temistio, sin duda el retórico más importante de la Antigüedad Tardía, recogió de la época helenística el arquetipo político iuscéntrico del soberano como Ley viviente (*nomos empychos*) y lo inculcó en su pupilo, el emperador de Oriente, Arcadio: “eres la Ley viva –le escribe–, la Ley divina llegada de lo alto, por encima de las leyes escritas”³⁹.

³⁶ GODMAN, P. (1987), *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, pp. 24-25.

³⁷ GURRUCHAGA, M. (1994) (ed.), *Vida de Constantino*, Introducción, Madrid, p. 72; HEIKEL, I. A. (1931) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, p. 301 y ss.

³⁸ RADOSEVIC, N. (1993) “The Emperor as the Patron of Learning in Byzantine Basilikoi Logoi”, *To Ellenikon: Studies in honor of Speror Vryonis, Jr.*, Nueva York, ed. J. STANOJEVICH *et al.* p. 268.

³⁹ AYMARD, A. y AUBOYER, J. (1959), *Rome et son Empire*, París. Ed. esp. (1980) *Roma y su Imperio*, Barcelona, vol. 2, p. 783. Sobre la recepción de ideas de época helenística por parte de Temistio, vid. DAGRON, GILBERT (1968) *L'empire Romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, Travaux et Mémoires, 3, pp. 1-242.

En tiempos de Justiniano este discurso iuscéntrico llegaría a su apoteosis. En todo caso, el origen pagano del concepto no pareció importar a nadie. Ya el filósofo neoplatónico judío Filón de Alejandría (30 a.C.-50 d.C.) había calificado al profeta Moisés como Ley animada en tanto que agente del Logos divino⁴⁰.

Esta idolización del emperador conectó con la tradición judía de la Realeza mesiánica y salomónica. En efecto, la fusión de la tradición helenística del monarca divinizado, “salvador y bienhechor del pueblo” (*basileus soter, basileus evergetes*), con el imaginario bíblico de los reyes ungidos de Israel, sabios y santos, dará lugar a una sacralización del *Imperium Christianum* a partir de la extrapolación de la Monarquía divina de Cristo *Pantokrator* (el que reina sobre todo) a la Realeza romana post-constantiniana⁴¹.

Sería esta una Realeza sapiencial con atribuciones sacerdotales según el paradigma del Melquisedek del Génesis, prefiguración del *Rex et sacerdos*. De acuerdo con la cosmovisión oriental, siempre “jerárquico-descendente”, el discurso sapiencial bíblico hace de los reyes de Israel “monarcas sabios” en cuanto “ungidos del Señor”, siendo su sabiduría un “don del Cielo” y no fruto del estudio. El mejor ejemplo es el rey Salomón que recibe de Dios la *hokhmá* (sabiduría) gracias a sus plegarias. Por tanto, en la Realeza bíblica es la Fe y no la Razón la que reina soberana e indiscutida. El objeto de la sabiduría es una Verdad revelada, no hallada racionalmente. Es éste un arquetipo teocéntrico y fideísta, de legitimación divina del poder: *sapientia a Deo data*. Combinada con la idea platónica del Rey filósofo buscador del Sumo Bien nacería el arquetipo cristiano del Rey sabio.

En el Cielo un único Dios y en la Tierra un solo gobernante universal: el *kosmokrator* (lat. *dominus mundi*). Este emperador debe

⁴⁰ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Vita Moysis*, I, 23; GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino*, intro., *Op. cit.*, p. 94.

⁴¹ Sobre este aspecto, vid. DVORNICK, F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background*, Washington; BESKOV, P. (1962) *Rex Gloriam. The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala; y WILLIAMS, G. (1951) *Christology and Church-State relations in the Fourth Century*, *Church History*, 20, III, pp. 3-33 y IV, pp. 3-26.

esforzarse en realizar una *mimesis* (imitación) de Cristo, Rey de reyes, para así convertir el Imperio Romano en un *eikon* (imagen) del Reino de Dios, tan universal en la Tierra como el divino lo es en el Cosmos. Y es que la Realeza cristiana tomó su forma primigenia en estos momentos a partir de una imagen cristocéntrica y escatológica de un emperador mesiánico. El emperador romano cristiano, encarnado por Constantino el Grande, entraba así en la historia de la Salvación con un papel protagonista, ya que en él se cumplían las esperanzas del pueblo cristiano. En consecuencia con ello, podía ser presentado con rasgos mesiánicos en tanto que *hyparchos* (vicario) de Cristo y nuevo Moisés⁴².

Así, por ejemplo, en el *Peri Basileias* (Discurso sobre la Realeza), compuesto en el año 399, su autor, el obispo Sinesio de Cirene, se dirige al emperador Arcadio instándole a imitar a Dios construyendo y dirigiendo el Estado sobre el modelo celeste, practicando las virtudes de la justicia y la filantropía: “el deber os impone –escribe el obispo– no deshonrar este título de Rey que lleváis al igual que Dios, os impone ligaros, al contrario, a este arquetipo divino, inundar las ciudades de beneficios sin número y a cada uno de vuestros súbditos dispensar toda la felicidad posible”⁴³.

Este modelo de Realeza cristiana “a imagen de Dios”, el emperador como *Imago Dei terrena*, se articuló en torno a los *topoi* de la santidad y la sabiduría del monarca. En este sentido, Ninoslava Radosevic ha apuntado que “el tema platónico del Rey-Filósofo fue uno de los mas profusamente utilizados por los panegiristas del siglo IV que compusieron encomios de los primeros monarcas del nuevo Imperio Cristiano”⁴⁴.

⁴² GURRUCHAGA, M. (1966) (ed.), *Vida de Constantino, Intro., Op. cit.*, pp. 87-90; FARINA, R. *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Zurich, pp. 27-31; vid. BECKER, E. (1910) *Konstantin der Grosse der neue Moses*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 31, pp. 161-171.

⁴³ DE CIRENE, S. (1944) *Discurso sobre la Realeza*, ed. TERZAGHI, N. *Synesii Cyrenensis Opuscula, Scriptores Graeci et Latini*, Roma, *apud* AYMARD, A. y AUBOYER, J. *Rome et son Empire, Op. cit.*, vol. 2, pp. 782-783.

⁴⁴ RADOSEVIC, N. *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 268.

Esta noción del Emperador-Filósofo cristiano tenía en el siglo IV diferentes niveles de significación. En primer lugar, implicaba un discurso sobre un emperador sabio idealizado que tomaba las decisiones correctas gracias a su educación en la *paideia* clásica. Además de unos ciertos rudimentos de la teología cristiana y de la Sagrada Escritura, un conocimiento perfecto de la literatura grecorromana y una familiaridad con las gestas de los héroes de la Antigüedad Clásica suponían condiciones necesarias para un buen gobernante cristiano del siglo IV.

Libanio y Temistio insistieron en sus obras en la importancia que tenía una educación profunda y a conciencia del futuro gobernante, en particular una educación en la ciencia del buen gobierno (*basileias dioikesis*), la retórica (*rethorike*) y la elocuencia (*deinotes logou*). Los emperadores cristianos debían ser *philologoi* (literatos) tanto como *philopolemoi* (amantes de la batalla), recompensando con honores a los hombres de letras con talento en la misma medida que a los guerreros heroicos⁴⁵.

En definitiva, el emperador sin educación (*agroikoteros anaphaneis basileus*) era visto como un monarca no capacitado del todo para el buen gobierno, reduciendo la dignidad imperial a mera ostentación vacía de contenido⁴⁶.

3. Constantino el Grande y su perfil intelectual

Constantino procedía de una familia de militares ilirios. Su padre Constancio Cloro, proclamado César por Diocleciano, había sido general en Dalmacia y su madre, Helena (venerada luego como Santa Elena), según cuenta San Ambrosio había sido mesonera (*stabularia*) antes de contraer matrimonio.

⁴⁵ TEMISTIO, *Orationes*, 4, 54a; 5, 63c; 8, 105d; 9, 123b; RADOSEVIC, N. *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 274.

⁴⁶ RADOSEVIC, N. *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 269.

Como ya se ha señalado, Constantino el Grande fue aclamado por la Iglesia griega como el decimotercer apóstol de Cristo (*triskaidèkatos apòstolos*)⁴⁷ y celebrado en Oriente y Occidente como el gran gobernante providencial que salvó Roma de la amenaza bárbara y sacó a los cristianos de las catacumbas. Pero también fue denigrado sistemáticamente por la publicística pagana, en particular por el historiador Zósimo en su sesgada *Historia Nova* (principios del siglo VI)⁴⁸. Zósimo, un pagano combativo, llega incluso a hablar de la maldad natural de Constantino, al que describe como un gobernante tiránico capaz de hacer ejecutar a su esposa y a su hijo. En cualquier caso, Zósimo no era precisamente imparcial y su obra está llena de errores y omisiones⁴⁹.

Posteriormente, Constantino el Grande fue objeto de su particular “leyenda negra” por parte de un sector anticlerical de la historiografía durante los siglos XIX y XX. Desde la influyente *Decline and Fall of the Roman Empire* de Edward Gibbon, se han vertido numerosas descalificaciones sobre la figura del primer emperador cristiano. Por ejemplo, Burckhardt le definió en su día como un “asesino egoísta e irreligioso”. Incluso autores rigurosos como Alföldi le han considerado un “supersticioso”, mientras que André Piganiol le ha descrito como “un pobre hombre que anda a tientas” y Henri Grégoire le caracteriza como “un segundón sin cultura”⁵⁰.

En cuanto a la acusación, tantas veces repetida, que hacía de la conversión de Constantino un mero acto de cálculo y de cinismo político, la historiografía reciente la ha desmontado con solvencia señalando los elementos estrictamente religiosos presentes en ella⁵¹.

⁴⁷ MARCOS SÁNCHEZ, M. (2001) “El Cristianismo y la caída del Imperio Romano”, *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa*, Madrid, ed. BRAVO, G. p. 114.

⁴⁸ CAMERON, A. (1993) *The Later Roman Empire*, Londres. Ed. esp. (2001) *El Bajo Imperio Romano*, Madrid, p. 58.

⁴⁹ MARCOS SÁNCHEZ, M. *El Cristianismo y la caída del Imperio Romano*, art. cit., p. 146. Sobre la figura y la obra de Zósimo, vid. GOFFART, W. (1971) *Zosimus, the First Historian of Rome's Fall*, *American Historical Review*, 76, pp. 412-441.

⁵⁰ GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino*, intro., *Op. cit.*, pp. 8-9.

⁵¹ JONES, A. H. M (1949) *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres, pp. 94-97. Vid.. BAYNES, N. H. (1972), *Constantine the Great and the Christian Church*, The Raleigh Lectures, Oxford.

En la figura histórica de Constantino el Grande descubrimos hoy a un tenaz y despótico hombre de estado, implacable y cruel con sus enemigos, pero también a un capaz militar, un hombre culto y muy religioso, sinceramente comprometido con la causa de la Iglesia y cuyo largo principado supuso una auténtica refundación cristiana de Roma.

Dentro de esta línea denigratoria de la figura de Constantino, resulta particularmente interesante un opúsculo pagano anónimo que se ha conservado, el *Anonymus Bandurii*. En este panfleto anti-constantiniano se atacaba al primer emperador cristiano esgrimiendo un epíteto despectivo, *pupillus*⁵², sin duda cargado de connotaciones sapienciales en negativo. Con esto se quería dar a entender desde la facción pagana que Constantino, en cuanto pupilo de la Iglesia, era gobernado por otros, que precisaba de una *tuitio* (tutela) por parte de un maestro (es decir, un obispo), no estando intelectualmente capacitado para asumir por sí mismo el gobierno del *Imperium Romanum*.

Una acusación carente por completo de fundamento, dado que Constantino, sin llegar a ser un emperador-filósofo como Marco Aurelio, ha sido definido como el príncipe de mayor formación cultural desde el siglo II⁵³. Además, su fuerte personalidad hizo de él un autócrata poco dúctil para sus consejeros y dignatarios.

Ciertamente, en el siglo IV, los emperadores cristianos confiaron su educación o la de sus hijos a preceptores privados. En este sentido sí que eran “pupilos”. Pero no por ello eran necesariamente “discípulos” o “seguidores” de sus preceptores. El propio Constantino acudiría al gran sabio cristiano Lactancio, uno de los Padres de la Iglesia latina, para que fuera su preceptor. Una instrucción ciertamente no desaprovechada por el emperador si tenemos en cuenta que el antiguo soldado fue capaz de participar activamente en griego fluido en los enconados debates teológicos del Concilio de Nicea introduciendo

⁵² *Anonymus Bandurii*, p. 61; apud BURCKHARDT, J. (1853) *Die Zeit Constantins des Grossen*. Ed. esp. (1996) *Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Madrid, p. 385.

⁵³ FONTÁN, A. (2001) *Letras y poder en Roma*, Pamplona, p. 367.

nociones de la complejidad de la unicidad de sustancia del Padre y el Hijo.

Por consiguiente, bajo ningún concepto Constantino el Grande fue ni una dócil marioneta de la Iglesia ni tampoco uno más de los palurdos emperadores-soldado de la Roma bajo-imperial. Parece ser que se crió en un ambiente cultivado de altos funcionarios palatinos. Allí hubo de recibir una esmerada educación literaria y retórica en latín y griego. Antonio Fontán subraya a este respecto que el emperador converso “fue el primero de los emperadores soldado de su siglo a quien cupo esa fortuna” (es decir, recibir una buena educación)⁵⁴.

A Constantino el Grande se le atribuye un texto teológico conocido como el Discurso a la Asamblea de los Santos (*Oratio ad Sanctorum Coetum*). Este discurso/sermón fue pronunciado por el emperador en Tesalónica el Viernes Santo del año 321 (o 324 según otras dataciones) y nos es conocido debido a su reproducción por Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini* (IV, 32).

Por otra parte, hay autores que dudan de que Constantino acertara a manejarse con las ideas y fuentes literarias de una obra tan compleja como el opúsculo teológico que se le atribuye. En efecto, resulta innegable que es de una cierta complejidad teológica, ya que hay referencias a la idea platónica del Bien Supremo extraídas del *Timeo* y se citan la IV Égloga de Virgilio, la profecía de la Sibila Eritrea y pasajes de las obras de Cicerón y Calcidio, así como del *Libro de Daniel*⁵⁵. Esto ha llevado a algunos autores a negar la autoría constantiniana o a sostener que su discurso fue posteriormente revisado por alguien que mejoró la calidad literaria de su griego⁵⁶.

⁵⁴ FONTÁN, A. *Letras y poder en Roma*, *Op. cit.*, p. 364.

⁵⁵ BARNES, T. D. (1981) *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., pp. 73-74.

⁵⁶ PFÄTTISCH, J. M, argumentó en su día que los ecos verbales de las citas de Platón allí recogida sugieren una reescritura por un helenista (*Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht*, Strassburger Theologische Studien, 9/4, 1908), p. 66 ff.). Recientemente BAYNES, NORMAN H. ha aceptado esta teoría y desestimado la autoría constantiniana (*Constantine the Great and the Christian Church*, *Op. cit.*, p. 56). Pero su argumentación no deja de ser algo endeble.

A pesar de ello, hay autores como Timothy Barnes que apuntan a que este texto se debió a la propia pluma del emperador (aunque asesorado por dos de sus más estrechos colaboradores, el obispo Osio de Córdoba y Lactancio)⁵⁷. Esta hipótesis, formulada por el más solvente de los recientes especialistas en la materia nos parece la más convincente en el actual estado de nuestros conocimientos.

En todo caso, que Constantino componía sus discursos es recalado por el propio Eusebio de Cesarea en la *Vita Constantini*: “el emperador solía componer sus discursos en lengua latina. Los traductores que estaban encargados de este cometido los vertían luego al griego”⁵⁸.

4. El relato sapiencial de la Realeza constantiniana

Ciertamente, como hemos visto anteriormente, el discurso de la Realeza sapiencial cristiana tuvo un papel central en la publicística política del Bajo Imperio Romano. Y es precisamente en la figura del “emperador imaginario” que nos brinda la cronística apologética cristiana de este período donde descubrimos el discurso más elaborado y complejo en torno a la Realeza constantiniana como Realeza sapiencial.

El epicentro de este discurso lo constituye, como no podía ser de otra forma, la retórica sapiencial en torno a la propia figura de Constantino el Grande. El mejor ejemplo de este discurso político lo hallamos en la *Vita beatissima imperatoris Constantini* (circa 339) de Eusebio de Cesarea, una obra que se ha calificado como “ya medieval en su apariencia”⁵⁹.

⁵⁷ BARNES, T. D. *Constantine and Eusebius*, *Op. cit.*, pp. 73-74.

⁵⁸ DE CESAREA, EUSEBIO, *Vita Constantini*, IV, 32, ed. cit.; FONTÁN, A., *Letras y poder en Roma*, *Op. cit.*, p. 370.

⁵⁹ BOWLE, J. (1961) *Western Political Thought. From the Origins to Rousseau*, Londres, p. 118.

Allí encontramos un retrato memorable de la costumbre de Constantino de predicar en las reuniones de su corte, a la cual imponía un estricto régimen de oración. El emperador bajaba la voz, apuntaba hacia el cielo y les decía a sus curiales que solo Dios les había colocado tanto a él como a ellos en tan elevada posición⁶⁰. El tono ejemplarizante de este episodio resulta, sin duda, propio de un espejo de príncipes.

Aun más interesante como retrato sapiencial resulta el capítulo 29 del libro IV de la *Vita Constantini*, donde el obispo da cuenta de la intensa actividad intelectual de su biografiado: “él mismo pasaba las horas de las noches sin dormir, a fin de enriquecer su espíritu con las Sagradas Escrituras, y como en sus ratos de ocio escribía discursos, con asiduidad los hacía públicos, con la profunda convicción de que era preciso gobernar a los súbditos dando explicaciones y haciendo lógica toda la gestión gubernamental. Por ello, personalmente hacía las convocatorias, y vastísimas masas acudían presurosas para escuchar a un emperador que filosofaba”⁶¹.

Esta idea capital de “un emperador que filosofaba”, de un *basi-leus philosophos*, es remachada más adelante cuando Eusebio escribe: “su verbo golpeaba como si se tratara de un flagelo [...] esto testimoniaba sin interrupción, esto recordaba, de esto era maestro [...] fiando en la autoridad de su fe”⁶². Por consiguiente, contra la imagen, originada en un falso prejuicio, de un rústico soldadote ilirio que la publicística pagana de la Antigüedad Tardía y la historiografía anticlerical de los siglos XVIII y XIX han querido transmitir, Constantino el Grande aparece aquí perfilado como un emperador “que escribe filosofía, se interesa por los libros y pronuncia discursos de intelectual”⁶³.

⁶⁰ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 357; CAMERON, A. *The later Roman Empire*, Op. cit., pp. 66-67.

⁶¹ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 355.

⁶² DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 357.

⁶³ FONTÁN, A. *La revolución de Constantino, La conversión de Roma*, Op. cit., p. 134.

El editor español de la *Vita Constantini*, Martín Gurruchaga, ha señalado con acierto que en este pasaje Eusebio dibuja una imagen didascálica (magisterial) de Constantino, una imagen “básica” para la teología política del obispo de Cesarea⁶⁴. El emperador encarnaría así para Eusebio una serie de arquetipos políticos como el de “heraldo del Logos”, *hierofante*, “ley animada”, filántropo... y uno de ellos sería el de *didáskalos*, es decir, el de maestro de la Humanidad toda.

De este modo, Eusebio afirma que Dios mismo habría comunicado “directamente” al emperador las verdades divinas y la habría distinguido con “innumerables teofanías que debe revelar a su pueblo”⁶⁵. Obviamente, aquí hay una intención ejemplarizante, didáctica, inherente a la agenda política del obispo de Cesarea, quien no duda en bautizar como santísima vida del emperador su biografía apologética (*enkomion*), escribiendo asimismo que “el mismo Dios propuso a este hombre ante el género humano como lección magistral de un modelo religioso”⁶⁶. Sin embargo, no parece muy plausible en una época de Realeza triunfal en la que la victoria militar, señal segura del favor divino, bastaba y sobraba para legitimar el poder imperial, la introducción por Eusebio de virtudes sapienciales ficticias en la *Vita Constantini* si el biografiado no hubiera al menos tenido ciertas inclinaciones intelectuales.

Ahora bien, siendo probablemente verídico y significativo este retrato de un Constantino con hondas preocupaciones intelectuales, lo que resulta de la mayor importancia simbólica es esta imagen de un “emperador que filosofaba” que transmitió Eusebio de Cesárea a la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Constantino el Grande, reverenciado como el primer emperador cristiano por la Iglesia, habría sido también el primero en encarnar la Realeza sapiencial cristiana, de tan largo recorrido ideológico en el Occidente medieval.

⁶⁴ GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino*, *Op. cit.*, p. 357, n. 47.

⁶⁵ GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino*, *Intro.*, *Op. cit.*, p. 93.

⁶⁶ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, I, 4, ed. cit., p. 145.

Ciertamente, sus desvelos por educar/evangelizar a las masas, “de pie, por completo erguido, con el semblante contraído y la voz sumisa, iniciando a la concurrencia en la doctrina divina con total devoción”⁶⁷, encajaban a las mil maravillas en el paradigma del Rey Filósofo educador de la *Polis* por el que abogara Platón en *La República*. No podemos descartar tampoco la influencia en la imagen sapiencial de Constantino descrita por Eusebio del modelo de *basileus didaskálos* (Rey Maestro) por el que abogara un Plutarco en sus escritos políticos dos siglos atrás. Y, por supuesto, muy presente en cualquier autor cristiano de la época de los Padres de la Iglesia estaban los libros sapienciales de la Biblia y su imagen salomónica de la Realeza del Antiguo Israel.

Sea como fuere, lo cierto es que los emperadores filósofos paganos de la época de los Antoninos nunca habían llegado a tanto. La *eloquentia* política ciceroniana puesta al servicio de la *praedica-tio* cristiana. El emperador como filósofo de la Fe, obispo exterior y nuevo Moisés que adoctrina a su pueblo en el Sumo Bien platónico devenido ahora en Verdad revelada cristiana.

No otra cosa intentaría hacer Carlomagno, intitulado nuevo David, casi cinco siglos después. Otro aspecto de relevancia en el discurso de la Realeza sapiencial que construyó Eusebio en torno a la figura de Constantino es el de la educación de sus hijos. Si veíamos antes como el emperador era *didáskalos* de su pueblo, ahora se le presenta como sabio maestro de sus hijos: “con la mira puesta en legarles una dote espiritual de salutífero efecto sobre su alma, les implantaba las simientes de la religiosidad, bien acercándoles él mismo a los conocimientos teológicos, bien concertándoles hombres de probada piedad como preceptores; no dejó por ello de señalarles otros expertos en las restantes materias, gente que había llegado al ápice del saber. Unos los avezaban en las artes marciales, otros los hacían versados en los asuntos de estado, mientras que no faltó el que los ejercitara como jurisperitos”⁶⁸.

⁶⁷ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 355.

⁶⁸ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 51, ed. cit., p. 375.

También en otra obra de Eusebio de Cesarea, en el libro noveno de la *Historia Eclesiástica* (año 324), encontramos un interesante retrato moralizante del emperador presentado como gobernante cristiano ejemplar. De hecho, el propio autor advierte que este retrato no pretende ser una descripción de los hechos del reinado sino un retrato de Constantino en tanto que *imperator christianus*⁶⁹.

En efecto, debemos a la pluma de Eusebio de Cesarea la imagen cesaropapista que tenemos de Constantino el Grande como “obispo exterior” de la Iglesia (*episkopos ton ektos*, literalmente “el que vigila a los vigilantes”⁷⁰). Un “teólogo coronado” que no sólo es “el centinela de los obispos”, sino que también es representado por Eusebio dirigiendo personalmente la oración en el *sacrum palatium* de Constantinopla, protege a la Iglesia y preside las deliberaciones del Concilio de Nicea (año 325), una asamblea de 318 obispos que “simbolizaba la imagen del Reino de Cristo” en palabras del obispo cronista⁷¹.

Es bien sabido que los emperadores cristianos heredaron el simbolismo místico del rígido ceremonial y la ideología autocráticas inaugurados por Diocleciano, quien sacralizó la monarquía imperial romana hasta el paroxismo y convirtió al emperador en un dios en vida (*deus et dominus noster*), ante el cual era preceptivo realizar la *proskynesis* oriental.

Ya en tiempos del *Imperium Christianum* constantiniano, la jerarquía y el hieratismo de la corte imperial se justificaron en el modelo neoplatónico y cristiano de las Jerarquías celestes, tan bien reflejado en el *De Coelesti Hierarchia* del Pseudo-Dionisio Areopagita. De hecho, el emperador y sus cortesanos fueron presentados en

⁶⁹ CAMERON, A. *The Later Roman Empire*, Op. cit., p. 62; MARCOS SÁNCHEZ, M. *El Cristianismo y la caída del Imperio Romano*, art. cit., p. 119.

⁷⁰ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 24; En torno a este concepto, vid. STRAUB, J. (1972), *Kaiser Konstantin als episkopos ton ektos, Regeneratio Imperii*, Darmstadt, pp. 119-134; y FARINA, R. (1967) *Episkopos ton ektos* (Eusebio, *De Vita Const.*, IV, 24), Salesianum, 29, pp. 409-413.

⁷¹ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, III, 15.

muchos textos como una suerte de encarnación terrena de Cristo y los coros angélicos que le sirven⁷².

Este programa de radical sacralización al estilo oriental de la Monarquía imperial, iniciado por Diocleciano y cristianizado por Constantino, sería luego perfeccionado por Teodosio, quien llevó a finales del siglo IV el paradigma de la santificación católica del Estado universal romano a su máxima expresión, cerrando así el círculo. De este modo, el emperador romano cristiano en tanto que *sacratissimus princeps* legislaba en cuanto que oráculo, siendo sus disposiciones *caelestia statuta* (leyes celestes) recibidos con solemne adoración por los dignatarios locales, que tenían que realizar la *proskynesis* ceremonial ante ellos. El incumplimiento de las leyes se convertía así en una suerte de sacrilegio⁷³.

Eusebio de Cesarea fue, en definitiva, el primer teórico de una Realeza cristiana de corte cesaropapista y este fue el influyente modelo político de *Imperium* que se transmitió desde el siglo IV a las generaciones futuras, sobre todo a las que gobernaron Bizancio, donde el cesaropapismo será parte consustancial de la *basileia* imperial hasta la caída de Constantinopla a manos de los otomanos mil años después⁷⁴.

Con todo, el discurso sapiencial sobre la Realeza constantiniana, siendo muy importante e influyente, estuvo lejos de ser el único o incluso el principal de entre las narrativas políticas de la época. De hecho, si atendemos a la frecuencia y relevancia de su constante aparición en diversas fuentes, fue el discurso de la Realeza triunfal cristiana el que iba a imponerse sobre cualquier otro. No en vano, el mito de la “eterna victoria” del emperador romano sobre sus enemigos fue el más longevo dentro del discurso político del poder en los mil años de existencia de Bizancio y también en los tiempos medievales.

⁷² PUECH, H. C. (1979), *Las religiones en el mundo mediterráneo y el Oriente próximo*, Madrid, vol. 1, p. 130.

⁷³ COCHRANE, CH. N. *Christianity and Classical Culture*, *Op. cit.*, pp. 317-318.

⁷⁴ CAMERON, A. *The Later Roman Empire*, *Op. cit.*, pp. 70-71 y 78.

De hecho, como ha apuntado Michael McCormick, el nuevo Imperio Romano Cristiano supuso un extraordinario resurgimiento de la propaganda política asociada a la Realeza triunfal, multiplicándose por tres los festivales imperiales de celebración de victorias militares⁷⁵, lo cual puede parecer paradójico si se tiene en cuenta el anterior talante pacífico de los cristianos e incluso su aversión al derramamiento de sangre.

Pero lo cierto es que ya en el mencionado Discurso a la Asamblea de los Santos atribuido a Constantino el Grande se formulaba una estrecha vinculación entre la *pietas imperatoris* (la devoción religiosa del emperador) y las resonantes victorias militares alcanzadas por las armas romanas durante su reinado⁷⁶. Y en la carta que el propio emperador envió al rey persa Sapor, “la más constantiniana de sus epístolas”, era el propio Constantino quien establecía la relación entre su fe cristiana y sus victorias: “mi ejército, consagrado a Dios, lleva sobre los hombros su enseña, y dondequiera lo llame la causa de la justicia, allá se dirige. Al punto recibo yo de ahí la grata recompensa con victorias resonantes”⁷⁷.

Por otra parte, en su *Panegyricum* del emperador el propio Eusebio de Cesarea abundaba en el discurso de la Realeza triunfal cristiana definiendo con grandilocuencia las virtudes del buen gobernante cristiano, llamado a hacer la guerra a los enemigos de Cristo: “nuestro emperador deriva el manantial de su autoridad de lo alto y es fuerte en el poder de su sagrado título. Llevando a los que gobierna en la tierra al Verbo Unigénito, o sea al Salvador, les convierte en súbditos apropiados para Su Reino. Subyuga y castiga a los adversarios de la Verdad según los usos de la guerra”⁷⁸.

⁷⁵ Vid. MCCORMICK, M. *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, *Op. cit.*

⁷⁶ FONTÁN, A. *Letras y poder en Roma*, *Op. cit.*, pp. 374-375.

⁷⁷ DE CESAREA, E. *Vita Constantini*, IV, 9, ed. cit., p. 341.

⁷⁸ DE CESAREA, E. *Panegyricum Constantini*, II (*apud* COCHRANE, CH. N. *Christianity and Classical Culture*, *Op. cit.*, p. 187).

Un discurso de la Realeza triunfal muy similar lo descubrimos en el *Panegyricum Constantini* debido a Nazario, compuesto con ocasión de los quince años del principado de Constantino (año 321). El *leitmotiv* de este opúsculo radica en explicar la victoria constantiniana sobre Majencio a partir de la contraposición entre la condición de “tirano encenagado por el vicio” de este último y el gobernante virtuoso que era Constantino⁷⁹.

La intervención providente de la Divinidad daría el galardón de la victoria al gobernante recto y virtuoso, según leemos en las palabras que Nazario dirigió a Constantino: “desde lo alto, un Dios, árbitro de la Naturaleza, nos contempla [...] esa majestad discriminadora entre lo inocente y lo criminal que sopesa, examina y aprecia el valor de todos los méritos, ésa ha protegido tu piedad, ha hecho trizas la abominable locura de ese tirano y tu invicto ejército inflamado con la conciencia de tantas victorias ha ayudado además con tantas fuerzas cuantas Dios pudo prestar”⁸⁰.

De esta forma, la teología política constantiniana hizo de la Providencia la suprema instancia que remunera la vida virtuosa del gobernante cristiano con el triunfo bélico y la vida del tirano enemigo de la verdadera Fe con la derrota y el desastre (algo ejemplificado en el destino del emperador perseguidor del cristianismo, Valeriano, capturado y desollado por los persas merced a la justicia divina).

5. El legado sapiencial constantiniano en Bizancio y el Medievo latino

Si bien desde comienzos del siglo V, Eusebio de Cesarea fue una figura más bien desconocida en Occidente (debido al desconocimiento progresivo de la lengua griega) y bastante desacreditada en

⁷⁹ LOMAS SALMONTE, F. J. (1988) “Propaganda e ideología: la Imagen de la Realeza en los panegíricos latinos”, *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J. M. CANDAU *et alii*, Madrid, p. 159.

⁸⁰ NAZARIO, *Panegyricum Constantini*, 10, 7, 3-4; LOMAS SALMONTE, F. J. *Propaganda e ideología*, art. cit., p. 160. Aunque no sabemos a ciencia cierta si Nazario era cristiano, he optado por una interpretación cristiana del *ex alto rerum arbiter deus* al cual hace referencia, escribiéndolo con mayúsculas.

el Oriente griego acusado de haber sido filoarriano, el eusebianismo político impregnó la historia de Bizancio⁸¹. Cuando el emperador bizantino León III (717-741), un furibundo iconoclasta, proclamase yo soy sacerdote para escándalo de San Juan Damasceno, su fuente de inspiración será la figura de Constantino tal y como la transmitió Eusebio.

En el Occidente latino, el modelo de Realeza autocrática cesaropapista encarnado por Constantino el Grande en tanto que “obispo exterior, guardián de la Fe divina y variante peculiar de hombre santo”⁸², sin duda ejerció una considerable influencia en el discurso político carolingio que presentaba sin ambages a Carlomagno como *episcopus episcoporum* (obispo de los obispos) así como en la propia actuación del monarca franco presidiendo concilios como el de Frankfurt (año 794), donde se abordó la veneración de imágenes y el propio Carlomagno imitó el papel de “teólogo coronado” desempeñado por Constantino el Grande en Nicea o Teodosio II en Éfeso⁸³.

Lo cierto es que, sin ser precisamente emperadores filósofos, los distintos sucesores de Constantino el Grande en la púrpura imperial sí que destacaron por su actividad como protectores del saber e impulsores de la educación. El primero que siguió el ejemplo salomónico de Constantino fue el emperador Constancio, quien parece que fundó un *scriptorium imperial* para la transcripción sistemática de todo tipo de obras de la Antigüedad Clásica.

También Juliano el Apóstata, el único soberano pagano perteneciente a la dinastía constantiniana y el último de los príncipes de esta familia, siguió este modelo, aunque sus referencias eran Marco Aurelio y Alejandro Magno y no Constantino, de cuya memoria renegaba. En su afán de platonizar y re-paganizar el Imperio, Juliano

⁸¹ GURRUCHAGA, M. (ed.), *Vida de Constantino, Intro., Op. cit.*, p. 103.

⁸² BROWN, P. (1971) *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, *Journal of Roman Studies*, 61, p. 80.

⁸³ Vid. FREEMAN, A. (1985) *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, *Viator*, 16, pp. 88-105.

intentó sin mucho éxito centralizar la función pedagógica en manos del Estado romano (puesto que estaba principalmente en manos de preceptores privados), para así transformarla en un instrumento político de adoctrinamiento masivo en la paideia pagana.

Tan solo una década después, el emperador-soldado Valentiniano (m. 375) conseguiría edificar ese aparato educativo imperial siguiendo exactamente las mismas pautas, pero esta vez en beneficio de las doctrinas enseñadas por la Iglesia. En palabras de Charles Cochrane, “lo que Juliano había inútilmente procurado conseguir por autoridad de Platón, fue asequible para Valentiniano, que obraba en nombre de Cristo”⁸⁴.

De modo y manera que bajo el gobierno del emperador Valentiniano se proscribió la figura del preceptor privado, cuya actividad había sido un rasgo de la educación romana desde la época republicana. En un edicto promulgado en el año 376 se reguló un elaborado sistema educativo en las diócesis imperiales de las Galias, dotándose de excelentes salarios a los gramáticos y retóricos. Se dieron entonces pasos decisivos para convertir la profesión magisterial en una casta cerrada, al igual que lo eran los demás oficios desde la instauración del Dominado por Diocleciano. Además, por un edicto del año 369 se requirió a los sofistas errantes, que se autoproclamaban “filósofos”, que abandonaran su forma de vida y retornaran a sus lugares de origen para cumplir con sus obligaciones hereditarias⁸⁵.

Valentiniano coronó su programa de monopolio imperial de la enseñanza pública con la fundación simultánea de dos universidades (término anacrónico pero inevitable) imperiales en el Capitolio de Roma y en Constantinopla. Los prefectos urbanos de cada ciudad fueron investidos por el emperador con el regimiento universitario: aprobación de presupuestos, regulación de planes de estudio y de la disciplina estudiantil. Los estudiantes más aventajados eran reclutados luego por la administración imperial con lo que estos centros

⁸⁴ COCHRANE, CH. N. *Christianity and Classical Culture, Op. cit.*, p. 306.

⁸⁵ COCHRANE, CH. N. *Christianity and Classical Culture, Op. cit.*, p. 306.

educativos se convirtieron de *facto* en canteras de altos funcionarios. Coincidiendo con la fundación de estas universidades imperiales se produjo el nombramiento de una comisión permanente que cuidaría de la reparación y reemplazo de los libros de las bibliotecas públicas⁸⁶.

Por consiguiente, un militar de oscuro origen panonio sin inclinaciones filosóficas como era Valentiniano, había edificado una plataforma educacional pública sin precedentes en la historia de Roma. Su sucesor Teodosio el Grande, también un *vir militaris*, completaría con eficacia la definitiva constitución de las universidades imperiales dotándolas generosamente con una nueva cátedra de Filosofía y dos de Derecho que se añadieron a las ya existentes de Gramática y Retórica (griega y latina).

Además, Teodosio reafirmó el monopolio imperial de la educación pública prohibiendo en su Código el libre ejercicio de la enseñanza a aquellos maestros no expresamente autorizados por la administración imperial. Al final de su largo reinado se contaban en el Imperio al menos diez universidades imperiales con cátedras de Derecho y Retórica, destacando las de Atenas, Mediolanum (Milán), Beirut, Cartago, Hispalis (Sevilla), Lugdunum (Lyon) y Burdigala (Burdeos).

Ahora bien, según ha señalado James W. Thompson, el auge de esta enseñanza pública financiada por el Estado imperial cristiano hay que asociarlo directamente a la decadencia del interés por los estudios y el consiguiente hundimiento de la enseñanza privada tradicional, lo que hizo necesaria la intervención del emperador. El tiempo de los preceptores privados, incluso entre la aristocracia senatorial (que fue la última en conservar la costumbre), había terminado⁸⁷.

La última de estas iniciativas imperiales en materia educacional fue la fundación por Teodosio II en el año 425 de una nueva universidad imperial en Constantinopla con privilegios para sus profesores,

⁸⁶ COCHRANE, CH. N. *Christianity and Classical Culture*, *Op. cit.*, p. 307.

⁸⁷ THOMPSON, J. W. (1960) *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Nueva York, p. 1.

una universidad que era la continuación de las anteriores fundaciones por parte de Valentiniano y Teodosio el Grande. Allí se enseñaba, sobre todo, *eloquentia* (esto es oratoria y gramática latina y griega), cuya enseñanza se dividían sofistas, gramáticos y abogados⁸⁸.

Significativa es también la atención prestada a la educación de los hijos de los emperadores por parte de éstos. Por ejemplo, Teodosio el Grande confiaría la educación de su hijo, el futuro emperador de Oriente Arcadio, al filósofo y retórico pagano Temistio (el principal teórico de la Monarquía imperial en el siglo IV) y Valentiniano II llamaría al célebre abogado y retórico de Burdeos, Ausonio, para que educara a su hijo Graciano, quien, agradecido, hará cónsul y prefecto del pretorio a su maestro cuando acceda a la púrpura imperial⁸⁹. No en vano, el propio Graciano fue uno de los gobernantes más cultivados de la Antigüedad Tardía.

Por otra parte, Temistio desarrolló en sus *Orationes* un acabado discurso sobre el renacimiento de la Filosofía impulsado por parte de los emperadores cristianos como Constancio (de quien alaba la ya mencionada fundación de un *scriptorium imperial*), Joviano y Teodosio. Además, Temistio toca un tema clásico de la Realeza sapiencial helenística al aludir a su labor como preceptor del futuro emperador Arcadio, recordando que fue la educación de Aristóteles la que hizo amo del mundo a Alejandro Magno. Esta y no otra será la fuente de inspiración para el *Secretum Secretorum* (uno de los libros más leídos de la Edad Media) y también para buena parte de los muchos espejos de príncipes medievales ligados a la leyenda sapiencial de Alejandro.

En definitiva, según Temistio, la *synkriseis* (camaradería espiritual) entre un filósofo y un rey estaría en el origen del éxito de todo reinado, haciendo posible el axioma platónico de una república

⁸⁸ CAMERON, A. *The later Roman Empire, Op. cit.*, p. 166.

⁸⁹ CAMERON, A. *The later Roman Empire, Op. cit.*, p. 112.

gobernada por sabios⁹⁰. De hecho, esta proposición de Temistio resume a la perfección el hilo conductor de este trabajo y brinda el marco interpretativo adecuado para comprender la fecunda relación intelectual, personal y política que tuvieron no solo Constantino el Grande y Eusebio de Cesarea, sino también en siglos posteriores Teodorico el Grande y Casiodoro, Sisebuto y San Isidoro de Sevilla, Carlomagno y Alcuino de York, Carlos el Calvo y Escoto Erígena, Otón III y Gerberto de Aurillac, Federico II y Miguel Scoto, Carlos V el Sabio y Nicolás Oresme o Roberto II de Nápoles y Petrarca.

⁹⁰ TEMISTIO, *Orationes*, 18, 225a; 5, 63c; 10, 130c; 17, 213c; RADOSEVIC, N. *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 270.