

ISSN: 0213-2052

SINESIO DE CIRENE, ¿UN HITO DEL «CONFLICTO» RELIGIOSO?

Synesius of Cyrene, a Landmark in the Religious «Conflict»?

David NATAL VILLAZALA*

Universidad de León. Correo-e: hisdnv00@estudiantes.unileon.es

Fecha de recepción: 07-09-2006; Fecha de aceptación: 15-09-2006

BIBLID [0213-2052(2006)24;109-130]

RESUMEN: Lo que se pretende en este trabajo es plantear una visión de Sinesio de Cirene, contextualizada en el entramado ideológico y religioso del momento. El énfasis de la reflexión, más que en analizar las diferencias entre los «dos mundos» de los que bebe el obispo, recae en subrayar los puntos de encuentro y permanencias que conforman el pensamiento de la época. Con Sinesio como guía, se intenta llegar a algunas deducciones sobre un cambio religioso que –como se tratará de demostrar– no permite hablar de un verdadero conflicto paganismo-cristianismo, más allá del interesadamente inducido.

Palabras clave: mundo tardorromano, Sinesio de Cirene, conversión, conflicto paganismo-cristianismo.

* El trabajo ha sido elaborado durante el disfrute de una Beca de Introducción a la Investigación del CSIC.

ABSTRACT: The aim of this article is to show an image of Synesius of Cyrene involved in the religious and ideological context of his time. The emphasis of this reflection tries to underline common features which shape the intellectual framework of the period, instead of stressing the differences between the «two sources» of the bishop's ideology. Using Synesius as a model, some ideas about religious change are tried to be reached. One change that is far from being considered a real conflict between paganism and Christianity as this was mostly induced.

Keywords: late roman world, Synesius of Cyrene, conversion, religious conflict.

1. INTRODUCCIÓN

En el año 411 Sinesio de Cirene, obispo de Ptolemaida, escribía a su metropolitano, Teófilo de Alejandría, en estos términos: «porque yo, un pecador criado fuera del seno de la Iglesia y formado en otras doctrinas, toqué los altares de Dios». (*Ep.* 66, 315). A partir de éstos y otros escritos similares la tradición bizantina fue capaz de hacer de Sinesio un santo –no exento de imágenes aureoladas ni hechos milagrosos¹– al que la llamada de Cristo sacó de las profundidades del paganismo y la filosofía. Este tipo de conversiones milagrosas y vocacionales que nutrieron los primeros momentos del cristianismo, siguieron sirviendo como modelo en los siglos posteriores y fueron incorporando relecturas en tono moral. Pasados por el tamiz de esa tradición, personajes como el obispo de la Pentápolis son presentados como elementos duales que subrayan con su trayectoria vital y su personalidad el paso de un mundo pagano a otro bajo el signo del lábaro. Gente de transición no sólo entre dos religiones, sino entre dos civilizaciones y dos construcciones conceptuales distintas: el mundo clásico y la *Christiana Aetas*. Además, en Sinesio se concitan elementos suficientes para que esa tradición haya convertido su vida y su obra en una representación a escala de la batalla que se estaba librando entre el cristianismo triunfante y los restos ruinosos del politeísmo. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto puede hablarse de conflicto, en qué medida se diferencian esos dos mundos; y más aún, si realmente representa la figura de Sinesio esa supuesta duplicidad.

Aun cuando en la actualidad se tiende a ver el fin del mundo antiguo, como un proceso complejo lleno de permanencias y reinterpretaciones, sin embargo la figura de Sinesio sigue destacándose en ocasiones, como una rareza en el vértice de dos estructuras en conflicto. Esto es así, en parte porque a su vida se le han aplicado tintes de drama shakesperiano al relacionarla con la muerte de su querida maestra, la pagana Hipatia, a manos de monjes cristianos. Por si fuera poco, sus

1. MARROU, H. I.: «La «Conversion» de Synésios». *Revue des Études Grecques*. LXV-III. Paris, 1952, p. 483.

escritos se han tratado como el sincero testimonio de las dudas de un hombre atezado entre su razón y su fe. Interpretaciones sugerentes pero muchas veces novelescas y simplistas, que consideran la diatriba entre mundo antiguo y cristianismo en dos bloques antagónicos y estancos. Sin embargo, está inserto en las convulsiones políticas, y en la coyuntura de una dinámica evolución intelectual y social, donde su figura cobra pleno sentido y donde cabe buscar explicaciones e interrogantes que permitan deducciones ulteriores. Aunque sea en cierto modo necesario entrar a valorar la difícil cuestión de la sinceridad del autor, el paso entre paganismo y cristianismo, mucho más que desde una perspectiva personal o psicológica, encuentra su explicación a través del contexto histórico. Por último, la evolución personal del «neoplatónico mitrado», sin ser tan peculiar como se ha pretendido, puede servir de guía –a pesar de su difícil interpretación– para conocer la evolución ideológica de un tipo de aristocracia formada en la cultura clásica y convertida al cristianismo. Y de esta manera, arrojar luz sobre el proceso general de cristianización, entendido más como una evolución cultural, que como una lucha entre opuestos.

A lo largo de los siguientes párrafos se intentará presentar, por lo tanto, una imagen de la idiosincrasia y religiosidad de Sinesio contextualizada en su época. Se tratan de evitar las interpretaciones que parten de la consideración del obispo de Ptolemaida como una figura de transición entre dos mundos en conflicto, y por el contrario, enfatizar lo que su pensamiento tiene de continuidad e integridad. Inmerso en una época con entidad en sí misma, con ideas, problemas y soluciones propios, y que cabe valorar desde su lógica intrínseca. Sólo así, creo, es posible conocer y explicar la persona y el mundo del filósofo-obispo.

2. UNA CULTURA DE CAMBIOS Y PERMANENCIAS

Sinesio pertenece a una de las estirpes aristocráticas más poderosas de *Lybia*, en un período de gran competencia entre las familias curiales, justo cuando sus cometidos y sus estrategias estaban variando. Por un lado, las leyes de Teodosio, más que un cambio religioso –en la oligarquía tardorromana el cristianismo había ido progresivamente ganando adeptos incluso en la *Urbs*, corazón pagano del Imperio²– supusieron un salto cualitativo en las relaciones de las elites entre sí y con la maquinaria administrativa imperial. Por otro, el empobrecimiento de muchas familias oligárquicas en el siglo IV, había producido cambios en la estructura de poder local y en las aspiraciones políticas de los curiales que lo nutrían.

2. BARNES, T. D.: «Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy». *Journal of Roman Studies*, 85. Londres, 1985, pp. 135-147.

No obstante, ese cambio encubre grandes pervivencias que asimilan a Sinesio, ese *gentilhomme campagnard*³, con un curial de época de los Antoninos⁴. Las aficiones, opiniones y mecanismos políticos de la aristocracia rural permanecían en los mismos términos a pesar del arraigo secular del cristianismo en esta zona del Imperio. Sinesio, destinado desde la cuna a ocupar un puesto político, recibirá una formación orientada a la función pública en Alejandría, centro de extracción de gran parte de los cuadros de la sociedad y donde se forjaban futuras amistades políticas que son la columna vertebral de la administración. En el mismo sentido habría que entender su boda con una rica cristiana, oficiada por el patriarca de Alejandría, que confirma la pervivencia de una endogamia oligárquica, refractaria a unos advenedizos que se hacen más abundantes en momentos de cambio y que amenazan la secular preeminencia de una aristocracia de pedigree, que como Sinesio, se jacta de hundir sus raíces en el pasado dorio.

Según cuenta en el *Dión*, su *cursus studiorum* sigue las disciplinas que durante siglos habían recibido los que tenían un sitio reservado en la Curia: de la poesía y la retórica como propedéutica, pasando por las matemáticas hasta llegar a la filosofía neoplatónica, que constituyó una especie de moda intelectual entre las oligarquías del siglo iv. Se inicia en la filosofía y el pensamiento clásico de la mano de Platón, Homero o Plutarco, pero sobre todo su modelo literario y padre intelectual será Dión de Prusa⁵. Una formación totalmente clásica basada en la elocuencia y encaminada a la abogacía, que Sinesio, orgulloso de una cultura milenaria, plasmará en sus obras en el mismo dialecto dorio de sus antepasados.

Alejandría era por entonces un gran emporio de la cultura clásica enclavado en una de las zonas del Imperio con más antigua implantación del cristianismo. Aquí es donde el obispo asiste a las clases de la matemática neoplatónica Hipatia, hija del también pagano Theon, que ostentaría la titularidad de una especie de cátedra municipal. Quizá por la mezcla de alumnos y profesores cristianos, judíos y de otros credos, la escuela de Alejandría había desarrollado una neutralidad religiosa y un eclecticismo ideológico, que se dejó sentir en el rigor de sus enseñanzas: aquí el demiurgo, por ejemplo, no es ya una hipóstasis subordinada, sino el Uno, el Dios. El resultado es una filosofía que permite puntos de acercamiento con ciertas doctrinas cristianas, alejada del dualismo más radical de Jámblico, que se profesaba en el otro gran centro del neoplatonismo, Atenas. En la escuela ática aún tenían cabida la teurgia, la magia o el ocultismo, por lo que encajaba con las formas más populares, menos racionales y más «ortodoxamente» paganas. Por eso, los pocos

3. MARROU, H. I.: *ibid.*

4. COSTER, C. H.: «Synesius, a *Curialis* of the Time of the Emperor Arcadius». *Byzantion*, XV. Bruselas, 1940-1941, pp. 10-38. Jones habla, para esta misma época, de una aristocracia orgullosa pero de pasiva lealtad inmersa en una decadencia moral. JONES, A. H. M.: *The Later Roman Empire 284-602*. Baltimore, 1986, p. 1059.

5. GARCÍA ROMERO, F. A.: *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados*. Madrid, 1993, p. 10; MARROU, H. I.: «La «Conversion» de Synésios». *passim*; LACOMBRAGE, C.: *Synésios de Cyrène. Hymnes*. Paris, 1978, p. IX-X.

filósofos porfiadamente politeístas preferían Atenas⁶. La rivalidad entre ambas queda patente en la Carta 136 de Sinesio en que contrapone una Atenas que

no tiene de venerable nada más que los nombres famosos de sus lugares [...] en la actualidad sólo merece la veneración de los apicultores», *con un Egipto que en nuestro tiempo es [...] el que ha acogido y hace germinar la semilla de Hipatia* (*Ep.* 136).

No se puede afirmar, sin embargo que Sinesio sea un filósofo original, sino que más bien se trata de un retórico con una gran formación que recurre a la filosofía y cita a los clásicos compulsivamente para tener argumentos. Pero hay que reconocer que cuenta con conocimientos profundos en disciplinas tan variadas como las matemáticas, la geometría o la astronomía (en la *Ep.* 15, por ejemplo, explica la construcción de un areómetro). Un auténtico *homo universalis* en consonancia con la tradición grecorromana, que propugna la unidad del saber —que el filósofo no sea en nada torpe ni rudo [...] un griego cabal, esto es, capaz de tener trato con los hombres sin ignorar ninguna obra escrita de importancia» (*Dión*, 4).

Sinesio es en todos los aspectos un aristócrata de cultura clásica. Pero un aristócrata al que sin embargo, le tocó vivir un tiempo de cambios profundos y que acabará cambiando el *otium* y el *negotium*, que durante siglos habían ocupado a la elite social, por la cátedra episcopal.

3. PAGANUS AUT CHRISTIANUS?

Esta educación ortodoxamente clásica y su juventud dedicada «al ocio, adepto a la filosofía y a la contemplación» (*Ep.* 11), ha sido esgrimida como prueba de una primera etapa pagana en Sinesio, lo que vendría confirmado por su afirmación citada más arriba «yo, un pecador criado fuera de la Iglesia» (*Ep.* 66, 315). Sin embargo, cada vez parece más claro que realmente hay que tomarlo en el sentido más literal⁷ de la expresión, de tal manera que el obispo procedía de una familia cristiana o un ambiente cristiano, aunque fuera criado fuera de la Iglesia como institución y se moviera en un absoluto desconocimiento del derecho canónico. Por tanto, Sinesio era como mínimo catecúmeno, incluso lo seguiría siendo poco antes de tomar el obispado, cosa nada extraña en una época en que el bautismo aún no tenía el sentido de limpiar el pecado original sino que se hacía generalmente a una edad adulta como confirmación de pertenencia a la grey. También en su edición crítica, Lacombrade toma en este sentido el citado pasaje, y matiza la idea central de su *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien* (París, 1951) en que hablaba de dos

6. MARROU, H. I.: «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism». MOMIGLIANO, A. y otros: *The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 1963, p. 135 y ss.

7. Sobre este particular GARCÍA ROMERO, F. A.: *Sinesio de Cirene. Cartas*. Madrid, 1995, p. 136, n. 392.

etapas diferenciadas en la vida del autor, que es, muy a grandes rasgos, el modelo que proponen Bregman, Lemerle o Wilamowitz.

Esta postura viene avalada, por un lado, por el matrimonio de Sinesio con una rica cristiana consagrado por el patriarca Teófilo. A pesar de que se desconoce la política seguida por la Iglesia egipcia en materia conyugal, lo cierto es que las uniones mixtas (entre paganos y cristianos) no debían ser anómalas, a juzgar por la frecuencia con que aparecen en los cánones de los Concilios –por ejemplo, Elvira (c.15), Arlés (c.11) y más tarde Calcedonia en 451 que exigía al menos la promesa de la conversión. Ello a pesar de que su violación implicara punición, tal como muestra Tertuliano (*Ad Uxorem*, II, 3)⁸. Pero lo más extraño sería un matrimonio mixto oficiado por el *redoutable* patriarca de Alejandría, azote de paganos que viene de destruir el *Serapeum* en un acto cargado de simbolismo –tampoco aquí faltarán imágenes del obispo laureado sobre las ruinas del edificio⁹– al ser éste uno de los templos paganos más conocidos y venerados en el mundo mediterráneo. Y tampoco se debe pensar, que fue el amor conyugal el que llevó al obispo al rebaño de Dios: su esposa apenas aparece en los textos y un matrimonio entre familias oligárquicas de esta época es más una estrategia de reproducción biológica y social, que un vínculo sentimental (*vid.* n. 8).

Por otro lado, el Himno III, anterior a su embajada a Constantinopla, indica ya antes de 399 una veneración de los principales dogmas cristianos: «...al Hijo de la esposa [...] no desposada bajo la ley fatal del concúbiteo con los hombres», «...te saludo, Soplo Inmaculado, centro del Hijo y del Padre» (*Himno III*). Pero además, tras su muerte, Sinesio será relevado en el cargo por un tal Evoptio, curiosamente el mismo nombre que su hermano, destinatario de gran parte de la correspondencia del autor. Aunque se desconoce la vinculación entre ambos, no era extraño la formación de este tipo de «dinastías episcopales»¹⁰: el propio Teófilo, por ejemplo, será sucedido por su sobrino Cirilo.

Por último, la cultura clásica profana, que llevaba siglos nutriendo la vida intelectual de las elites, era la única considerada eficaz y completa, con un sistema pedagógico desarrollado, y sobre todo para esta época, era todavía la única disponible. La *paideia* griega era la calidad definitoria y la base común de las clases altas, y el desconocimiento de las disciplinas clásicas era un síntoma de escasa formación. Igual de presentes que las estatuas de los antiguos dioses en las ciudades, la filosofía pagana impregnaba todo el pensamiento y la cultura tardoantiguos hasta fundirse indisolublemente. Por tanto era perfectamente compatible ser educado en Platón y Homero, y haber crecido profesando el credo cristiano; del mismo modo

8. MARROU, H. I.: «La «Conversion» de Synésios», p. 477.

9. Ver BROWN, P.: «Christianization and Religious Conflict». VV.AA.: *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 635.

10. LACOMBRAGE, C.: *Synésios de Cyrène. Hymnes*. Paris, 1978, p. IX. Sobre dinastías episcopales *vid.* TEJA, R.: «Las Dinastías Episcopales en la Hispania Tardorromana». *Cassiodorus*. 1. Catania, 1995, 237-246.

que se podía venerar a dioses tan lejanos como Zagreo u Orfeo, o creer en los Oráculos Caldeos, y ser un modelo canónico de clasicismo.

Aceptar que Sinesio se crió en un ambiente cristiano, implica por tanto, dejar de considerar que el obispo sufrió una «conversión», una reorientación del alma, en el sentido de una inversión radical y deliberada, que suponga la conciencia de que un gran cambio ha tenido lugar y a partir del cual se establezca que lo anterior era erróneo y que las nuevas ideas son correctas. La evolución del obispo de Ptolemaida podría encajar en el modelo de «adhesión» también propuesto por Nock¹¹ —como la adopción de nuevos credos que se consideran útiles, con un sentido de complementos doctrinales, y nunca sustitutivos de las antiguas creencias. Ello se correspondería con la visión de Bregman¹² que plantea que Sinesio adopta conscientemente el cristianismo a raíz de su embajada en Constantinopla, convencido de que era la única manera de salvar la civilización clásica. También Lacombrade¹³, que parece desterrar finalmente la idea de dos etapas diferenciadas, que proponía en su primer trabajo, para plantear una evolución en Sinesio tendente a la profundización en la fe. Y sobre todo encaja con la visión de Wilamowitz¹⁴, que considera al obispo un neoplatónico que toma lo que le conviene del cristianismo.

Lo cierto es que sus escritos revelan desde el principio una fe cristiana. Sus primeros trabajos se fechan en torno al 395, recién llegado de la embajada de Constantinopla, cuando contaba unos 25 años; y en ellos aparecen ya los dogmas cristianos junto a reminiscencias paganas o literarias y lo que es aún más característico, ideas cristianas expresadas con términos y teorías paganas. Así explica en el Himno IX la Trinidad: «Dios [...] pura Unidad de unidades, Mónada primera de las mónadas [...] esta mónada se derramó inefablemente y adquirió un poder de tres cúlmenes» (*Himno IX*, 58-66). O incluso el Himno V, que se considera el más antiguo y el más cargado de alusiones de la filosofía de Hipatia¹⁵ dice: «la única fuente, la única raíz brilla bajo la forma de una triple luz [...] Padre [...] Hijo [...] Espiración Santa» (*Himno V*, 25-30). Por lo tanto, el proceso de «adhesión» debería haber comenzado como mínimo antes de esta fecha.

Pero considerando que Sinesio vive en una de las zonas de mayor y más antigua implantación del cristianismo y que incluso se movió desde la cuna en un ambiente cristiano, la adopción del nuevo credo no sería una opción deliberada y consciente a partir de un momento de su vida. Lo que el obispo plasma ya en sus primeros escritos sería en realidad el producto cultural unitario de una época, basado en el intercambio y en la comunicación entre dos construcciones conceptuales en

11. NOCK, A. D.: *Conversion*. Oxford, 1963, p. 7.

12. BREGMAN, J.: *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*. Berkeley, 1982, passim.

13. LACOMBRADÉ, C.: *op. cit.*, p. IX. Aquí matiza y suaviza la idea de duplicidad en Sinesio, que transmitía en su primer trabajo: LACOMBRADÉ, C.: *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*. París, 1951.

14. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U.: «Die Hymnen des Syneius una Proklos». *Sitzungsberichte der. Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 14. Berlin, 1907.

15. GARCÍA ROMERO, F. A.: *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados*. Madrid, 1993, p. 82, passim.

principio distintas, pero que llevan siglos conviviendo. Así el propio Sinesio afirma que hay «dos filosofías» (*Dión, 9, 49c.*) la griega y la judeo-mosaica, y las asimila en tanto que ambas implican la acción del intelecto, no como hacen los fanáticos de ambos credos –a los que antes se ha referido como «masa»– que, incapaces de encontrar la esencia intelectual por sí mismos, actúan «por haber recibido una orden, como una ley injustificada» (*Dión, 9, 49d.*). A la vista del anterior párrafo da la impresión de que para Sinesio, aunque cada filosofía tiene distinto origen, ambas tienen un cometido similar y un proceder idéntico y por lo tanto el énfasis de la diferencia no está en el credo profesado sino en la pertenencia o no a esa aristocracia intelectual, capaz de llegar a la verdad. En este sentido, considero que el acento hay que ponerlo en el trasfondo histórico y cultural en que se desenvolvía el autor y en los puntos de encuentro que unían las dos culturas coetáneas, que hacían que los hombres que compartían una misma época y formación estuvieran más cercanos en sus aspiraciones religiosas, aunque dieran nombres diferentes a sus divinidades, que los que en otras épocas usaban los mismos nombres¹⁶.

Ésta si no unidad, sí al menos cercanía conceptual en la cultura de la época, hace que tanto la personalidad de Sinesio, como sus obras y su actividad pública, manifieste, en mi opinión, una extraordinaria homogeneidad y coherencia, que la tradición y una visión demasiado dicotómica y antagónica de la dialéctica cristianismo-paganismo ha ocultado.

Por un lado, a pesar de los problemas que pueden entrañar los estudios sobre personalidades del pasado, sí resulta esclarecedora una disección de la mente de Sinesio mediante conceptos psicológicos. A través de ello es palpable que el obispo mantiene durante toda su vida unas mismas asunciones teóricas sobre el mundo y unas mismas actitudes hacia éste, que se mantienen en parámetros aceptables incluso cuando se trata de momentos críticos. En definitiva se puede admitir que la coherencia y la estabilidad de la *view-of-life* caracterizan la personalidad del autor¹⁷. De pensamientos firmes y no exento de contumacia –Bengt-Arne dice de él que posee una mentalidad dogmática o doctrinaria (*vid. n. 17*)– Sinesio mantendrá sus convicciones neoplatónicas durante toda su vida, como demuestran sus obras. En él no se aprecian el alma atormentada por las dudas que caracterizan una conversión radical hacia planteamientos ideológicos o doctrinales muy distintos. De hecho la psicología moderna tiende a considerar la clásica conversión como un proceso realmente muy poco común y que encubre síntomas patológicos –James¹⁸ hablaba de los *sick-minded, twice-born* y Dodds¹⁹, por ejemplo, calificaba a Agustín como un *self-centered neurotic*.

16. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U.: *op. cit.*, pp. 272-295.

17. BENGT-ARNE, R.: *Synesius of Cyrene, A Study in his Personality*. Lund, 1991, pp. 121-124.

18. JAMES, W.: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Harmondsworth, 1902.

19. DODDS, E. R.: «Augustine's Confessions: A Study of Spiritual Maladjustment». *Hibbert Journal*, 26. 1927, pp. 459-473.

Por el contrario Sinesio es tan coherente con sus postulados de partida que condiciona a ellos su acceso al obispado, tal y como manifiesta en su Carta 105, destinada a su hermano:

...es difícil, por no decir de todo punto imposible sacudirse las doctrinas que han llegado a ser demostradas científicamente [...] seguro que yo nunca sostendré la creencia de que el origen del alma es posterior al del cuerpo. No admitiré que al cosmos y a sus partes les espera una destrucción conjunta. La tan traída y llevada resurrección la considero algo sagrado e inefable y bien lejos estoy de coincidir con las opiniones de la masa (*Ep.* 105, 73-80).

Para solucionarlo y poder abrazar el obispado consiente: «en privado me dedicaré a la filosofía, pero en público contaré fábulas en mis enseñanzas (aunque sin introducir cambios en lo que a cada cual se le enseñó antes)» (*Ep.* 105, 86-89).

Así la Carta 105 que en ocasiones se esgrime como prueba de la duplicidad en Sinesio, y que para Fowden significa el reconocimiento del conflicto pagano-cristiano²⁰, es en mi opinión la muestra palmaria de la ausencia de conflicto, y de la versatilidad de la mente del hombre antiguo, en la que caben, junto al énfasis en la reflexión filosófica y la adivinación por los sueños, la aceptación de ciertos dogmas religiosos. La epístola se data en el verano de 410, justo cuando Sinesio se está planteando la aceptación de la silla episcopal²¹, un período que se prolongó durante casi un año (*vid. infra*). Tal como aparece aquí planteado, las diferencias entre el cristianismo y el neoplatonismo no dejaban de ser unas más de las numerosas diatribas entre escuelas filosóficas, todas ellas con sus propios planteamientos y dogmas, que en muchas ocasiones no estarían más abiertos a la discusión que los correspondientes cristianos. Es decir, el cristianismo no se enfrentaba con el racionalismo libre griego, sino con otro dogma que pretendía salvar almas y con otra tradición fosilizada²². El neoplatonismo era en sus efectos otra religión profética con sus respectivos dogmas, capaz de crear en el creyente la misma necesidad de satisfacer aspiraciones profundas. La dicotomía habría que plantearla, a juzgar por el resto de sus escritos, entre las teorías de una elite intelectual que a partir de esos dogmas y a través de su intelecto puede llegar al conocimiento de la verdad, y una masa que «se esforzaría en vano [...] aquellos a quienes la naturaleza primera no impulsó hacia esta vida (la «vida filosófica», *vid. infra*.))» (*Dión*, 9, 49b).

Es difícil hablar de fractura ideológica en alguien que recurre incluso a más ejemplos de la mitología clásica que de la historia sagrada y que nombra a la vez

20. FOWDEN, G.: «Polytheist religion and Philosophy». VV.AA.: *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 555.

21. La cronología de Lacombrade (LACOMBRADÉ, C.: *Synésios de Cyrène. Hellène et Chrétien*. París, 1951, *passim*) que señala la primavera de 410 como fecha de la consagración es la más aceptada. Seeck (SEECK, O.: «Studien zu Sinesius». *Philologus*, LII. 1983, pp. 461-462), sin embargo, defiende que el ascenso al obispado fue en 407.

22. NOCK, A. D.: *op. cit.*, p. 181.

a San Antonio y a Zoroastro como representantes de la sabiduría superior (*Dion*, 51b). Pero las fábulas rudas del cristianismo ofenden la mente de un hombre formado en las teorías clásicas, como la ofenden el radicalismo filosófico pagano: «algunos de los de capas blancas (filósofos) y también de los de oscuras (monjes) [...] los unos cuya ignorancia es la guía de su atrevimiento [...] los otros, los de mejor apariencia son unos sofistas más malhadados aún que los anteriores...» (*Ep.* 154, 1-40).

A pesar de que el cristianismo se estaba convirtiendo en el credo exclusivo del Imperio, un «filósofo» –aunque se le considere más bien un retórico, trató de llevar una vida filosófica, truncada por el acceso al obispado– como Sinesio, se arrogaba aún el privilegio de juzgar e interpretar la doctrina cristiana²³; y, como no podía ser de otro modo, de hacerlo con términos de la filosofía griega. Lo cierto es que la expresión de ideas bíblicas en terminología clásica es otra consecuencia de la vigencia de la *παιδεία*, y se convirtió en la marca literaria de una época, en la que los estilos literarios no entendían de religión, y cristianos y paganos se expresaban y se respondían en las mismas palabras²⁴. El préstamo terminológico, además llevó aparejada muchas veces una mayor aproximación conceptual, así cuando el futuro obispo habla de la resurrección como «algo sagrado e inefable», está directamente trasplantando la teoría neoplatónica del *ἔιδωλον*.

Cabe la reserva de tomar las grandilocuentes palabras de la Carta 105 como un mero ejercicio de retórica, una justificación y una marca de solvencia moral, que tanto caracterizaban al pensamiento oligárquico y al neoplatonismo. Sin embargo aunque esto fuera cierto y como afirma Lemerle, Sinesio careciera «à un point extrême d'esprit critique et de personnalité», hasta ceder finalmente en todas sus objeciones al dogma ante Teófilo²⁵, lo que sería indudable es que tampoco estaría realizando un esfuerzo ímprobo por comprender nuevas ideas, porque éstas ya se hallaban muy próximas entre sí.

No resultaría extraño que acabara abdicando de sus postulados, que en ocasiones se acercan alarmantemente a las doctrinas origenistas –la preexistencia del alma y su etérea resurrección; y la apelación a la libertad de especular que relega la revelación como camino a la verdad– contra las que el patriarca de Alejandría había luchado con vehemencia. Pero no puede extrañar su renuencia a «(...) introducir cambios en lo que a cada cual se le enseñó antes» (*Ep.* 105, 89), puesto que esas premisas forman parte de su anterior «conversión a la filosofía»²⁶. Aunque creo que la vida de Sinesio no se puede considerar *stricto sensu* como el ideal del *βίος*

23. BREGMAN, J.: *op. cit.*, p. 39.

24. ANDO, C.: «Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine». *Journal of Early Christian Studies*, 4:2. Baltimore, 1996, *passim*.

25. LEMERLE, P.: *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*. 79-II. Paris, 1953, pp. 229-230.

26. NOCK, A. D.: *op. cit.* pp.164-186. Nock ofrece una nutrida representación de ejemplos de las más variadas escuelas filosóficas y del tipo de vida que profesaban.

filosófico –el obispo es por encima de todo un aristócrata con un firme sentido del servicio público y de la propiedad (*vid. infra*)– lo cierto es que, aprovechando todos los resortes de la retórica, se presentará a sí mismo como el hombre teórico, despegado del mundo y cúmulo de virtudes morales que constituía su modelo (y el de su clase, independientemente del credo que profesaban). Ese hombre ideal actuaba, en efecto, como un «converso» a la filosofía, que en el mundo grecorromano funcionaba como una religión sin Iglesia –entendida como una jerarquía sólidamente institucionalizada– pero con familias sacerdotales, con un esquema de vida, una ética y una doctrina de progreso moral, con una aspiración ascética, e incluso con los tipos ideales más sorprendentes de la Antigüedad, los santos. En cierta medida las exigencias morales e ideológicas de estas sociedades, implicaban una «conversión» de la misma manera que el cristianismo. El salto cualitativo de éste último fue la estatalización de sus doctrinas, punto de inflexión en la carrera de la exclusividad²⁷.

La misma coherencia y continuidad que muestra su evolución personal, encontramos en el conjunto de su obra, en la que coexisten sin aparente conflicto el énfasis en la reflexión filosófica junto a la adhesión a los principales dogmas nicenos. Al de la Trinidad, por ejemplo, que Arrio había demostrado tautológico y que difícilmente hubiera convencido a Plotino o Proclo, Sinesio es capaz de pasarlo por el filtro de la interpretación neoplatónica y expresarlo con el típico lenguaje órfico: en el ya mencionado Himno III, junto a una oposición radical entre materia (*hylé*) e inteligencia (*nous*), encontramos a un Dios «portador de luz fontanal» «raíz de las eternidades» que resplandece «en las almas puras» (*Himno III*, 10-15), y acaba parafraseando a Plotino: Dios es «la fuente del alma» (*Himno III*, 45).

Pero Sinesio tampoco es un neoplatónico estrictamente ortodoxo, sino que se mueve en los sutiles límites que lo asemejan al cristianismo, con lo que tampoco sería acertado la afirmación de Wilamowitz (*vid. n.* 14) de que el obispo permaneció toda su vida neoplatónico pero tomando eventualmente lo que le conviene del cristianismo. A menudo sus teorías son un híbrido, una racionalización *sui generis* para hacer coincidir en lo posible las fuentes de su conocimiento: por ejemplo, el Espíritu Santo es un soplo, muy en consonancia con la teoría de Plotino y del alma platónica; y el Hijo nace como emanación del Padre; pero todos comparten la misma *ὀψία* que en contra de Plotino, no se degenera en las sucesivas emanaciones (*Himno III*). No desinteresadamente aprovecha para plantear aquí el tópico del alma cercada por la materia, como su ansia de filosofía está cercada por la actividad pública que implica el obispado.

Siguiendo con el catálogo de préstamos ideológicos, en el *Sobre la Realeza* el autor asimila al rey con el Sol, en tanto que como aquél, el monarca es «dispensador de bienes» (*De Regno*, 29b). En ocasiones ha sido visto como un indicio de

27. DRAKE, H. A.: «Lambs into Lions. Explaining Early Christian Intolerance». *Past & Present*, 153. Oxford, 1996, p. 4.

culto al astro²⁸, nada extraño si consideramos que el componente solar lo encontramos en la mayoría de las divinidades superiores. Es muy claro en los cultos mitraicos y en los del Sol Invicto, que influyeron enormemente en los primeros momentos del cristianismo –por ejemplo, el solsticio de invierno, alegóricamente tomado como nacimiento del sol, pasó por analogía a simbolizar el *Natalis Dies* del Dios cristiano–, e incluso como metáfora en los Evangelios: el Mesías es *solis iustitiae* (Mal. 3,20), «astro que nace de lo alto» (Lc. 1,78), «luz para alumbrar a las naciones» (Lc. 2,32) y *lux mundi* (Jn. 8,12; 9,5); sin que ello signifique un culto solar pagano. Además, ya Plinio el Joven hablaba de los cristianos cantando al sol naciente (*Cartas X*, 96 7) –como también hará Sinesio en el Himno V²⁹– y Cipriano habla de la asociación entre el amanecer y la resurrección de Cristo (*Cartas 63*, 16). Pero sobre todo habría que entender esta asimilación como una teoría política, una formulación del sistema ideal de gobierno que bebe de varias fuentes, para llegar a esta época totalmente unificada. La idea de una monarquía de vocación ecuménica, con un rey sabio y capaz, que sea una representación en la tierra del gobierno eterno del sol o del Dios respectivo, se encuentra ya en Platón –el gobierno del más virtuoso entre los más virtuosos– o en la mística imperial de Augusto, y encontraría en el cristianismo un buen respaldo ideológico³⁰. Esta idea política que el obispo plasma sobre todo en su *Sobre la Monarquía*, al asimilar a Dios con el Rey –«Dios mismo [...] ofrece tu providencia como imagen de la suya» (*De Regno*, 8b)– ha servido para que Marrou (*vid.* n. 6) considere a Sinesio como el primer representante del sentimiento nacional bizantino, aunque quizá resulte un poco exagerado.

Otro aspecto que se adujo en ocasiones como una reminiscencia, e incluso prueba de su etapa pagana³¹, o que al menos comprometía la ortodoxia del obispo, es la oniromancia reflejada en *De Insomniis*. Realmente no se puede afirmar que sea exclusivamente una deuda de las enseñanzas de Hipatia, que si bien estaba en contra del paganismo más oscuro que incluía el ocultismo y la teurgia, nunca rompió del todo con la adivinación. En Sinesio –que siempre conservará un cierto gusto por los Oráculos Caldeos como se reflejará en su lenguaje– realmente se trata de una idea de raíz platónica concebir los sueños como los procesos mentales más altos, llenos de verdad divina, ya que el alma (el inconsciente diríamos ahora) es el conocimiento más sutil y más cercano a Dios. Más tarde Plotino considerará el sueño como una de las tres vías de conocimiento, la de la «mística por analogía», que el Cristianismo recogerá como única mística posible. El propio Constantino había afirmado que su conversión se debía a un sueño y una visión, y Tertuliano aseguraba que la mayoría conocen a Dios por los sueños, aunque es también el

28. GARCÍA ROMERO, F. A.: *Sinesio de Cirene. Himnos. Tratados*. Madrid, 1993, p. 161, n. 143.

29. GARCÍA ROMERO, F. A.: *ibid.*, p. 82.

30. *Vid.* FOWDEN, G.: *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, 1993.

31. DODDS, E. R.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid, 1975, p. 86.

ámbito preferido de los *daimones* malignos³². La adivinación por sueños fue, por lo tanto, muy popular entre paganos y cristianos sobre todo a partir de la decadencia de los oráculos oficiales –que comenzaría incluso antes de que los edictos imperiales trataran de abolirlos– y las otras formas de adivinación paganas de las que Sinesio abomina. El contexto general de inseguridad hizo que tomaran el relevo a un mismo nivel y con un mismo fin, los Oráculos Caldeos y sibilinos (a los que también recurrió Sinesio), la astrología, y los Apocalipsis cristianos y gnósticos. Nuevamente estamos ante ideas que son producto de una época y no un monopolio exclusivo de un credo.

En ocasiones es la lectura demasiado literal de sus escritos, la que ha llevado a interpretaciones no siempre satisfactorias, sin tener en cuenta, de nuevo, que no cabe dejarse seducir por la aparente sinceridad de un obispo que se maneja con soltura en los entresijos de la retórica, y que está reelaborando su imagen para un discurso público, ya que en esta época incluso el género epistolar distaba de ser una comunicación íntima: «pues sin duda serán muchos los que lean la carta» (*Ep.* 105, 56-57). Por ejemplo, cuando en el Himno I, el autor dice que él es primero filósofo y luego cristiano, nuevamente ha servido para reivindicar la duplicidad sinesiana. Sin embargo el término filosofía se usaba asimismo con el sentido de reflexión religiosa, encauzada por unos dogmas, para llegar a la verdad. Filosofía era, tanto para Hipatia y los paganos, como para los cristianos cultos, el verdadero camino de la salvación puesto que era esta reflexión la que validaba realmente la religión. Lo cual tampoco quiere decir que sea una especulación totalmente libre; en el cristianismo, como en las teorías de las escuelas filosóficas, existían ciertos dogmas inefables que debían quedar a resguardo de la duda y se confiaban a la fe. Por eso cuando Sinesio dice que «la filosofía choca de plano contra esas otras doctrinas más divulgadas (que han sido denostadas científicamente)» (*Ep.* 105, 76), no se refiere a dogmas de fe, sino a ritos y supersticiones con los que la masa constituye el sagrado camino a la verdad.

Con estas premisas, Sinesio es a mi parecer un hombre relativamente tolerante en sus postulados teóricos, pero totalmente opuesto a manifestaciones extremas que sólo denotan que quienes las profesan carecen de la capacidad de filosofar que caracteriza a esa aristocracia intelectual, y delatan a esa indefinida e informe «masa» de la que hablan sus cartas. En ocasiones no es difícil entrever a través de sus escritos que esa masa la forman los hombres corrientes, la plebe; constituyendo una marca del pensamiento oligárquico y profundamente clasista de Sinesio. En su particular disección social, la capacidad de raciocinio está directamente relacionada con el rango, y a los que ocupan la base de la pirámide les toca seguir los dictados de la *orthé doxa* (la recta opinión) platónica y construir su mundo religioso moviéndose en el puro rito, en una especie de *superstitio*.

32. DODDS, E. R.: *ibid.*

Esta conclusión viene respaldada, paradójicamente, por el hecho de que Sinesio se opuso a la «impiadosísima herejía» arriana (*vid. Ep. 4* contra Eunomio) y a algunos monjes rigoristas, quizá vinculados con la controversia origenista, con la que no obstante él mantenía ciertas concomitancias. En su discurso *De Regno*, más que a las desviaciones en materia de fe –de las que él no era precisamente un celoso guardián– el obispo ataca a los bárbaros que profesan la herejía, puesto que son éstos los que amenazan el mundo de Sinesio, el orden secularmente establecido que asegura que los curiales de pedigree como él sean el centro de un Imperio cristiano y grecorromano. El rol de alteridad que antes jugaron los cristianos como elemento subversivo contra el poder imperial, lo juegan ahora (más incluso que los paganos) los bárbaros, ya que a pesar de estar cristianizados son gente «de educación distinta a la nuestra y con costumbres propias» (*De Regno*, 22b). No en vano cristianos y paganos compartían una similar educación, un mismo sistema de valores y una misma concepción del mundo, que eran –valga la insistencia– el producto cultural de la época. Un cambio mental operado, catalizado desde el poder y extendido por la maquinaria de propaganda del Imperio, que ha convertido a Constantinopla en el símbolo de un nuevo helenismo cristiano, una conjunción uniforme de cristianismo y cultura clásica. En el nuevo Imperio, hecho a imagen del Imperio de Cristo, los cristianos pasaron de ser una amenaza a constituir la salvaguarda de su destino providencial, atacado por los bárbaros, contra los que los dioses paganos habían demostrado su ineficacia. Para la gente que nutre los puestos de responsabilidad y decisión eclesiásticos de estos años, incluso para los partidarios de las doctrinas de Arrio, los habitantes del Imperio, aún cuando fuesen paganos son sus conciudadanos, y los vínculos de cohesión, la conciencia de la identidad como pueblo, están todavía vivos: «¿Es que los romanos no han sido superiores desde que se oyó su nombre en el mundo?» (*De Regno*, 25a), inquiera retóricamente Sinesio ante el emperador.

Ese mismo sentimiento aristocrático y «nacionalista», y ese pensamiento unitario y coherente, los encontramos en su vida pública. Sinesio, como el resto de las oligarquías romanas, ha sido educado para el ejercicio de las magistraturas del Imperio, forjando un sistema simbiótico del que ambos obtenían beneficios. Pero en el siglo IV, un complejo proceso trasladó a las antiguas elites desde los cargos civiles a las cátedras episcopales, manteniendo su primacía en el gobierno de la ciudad, y provocando que las estrategias para alcanzar el poder, ejercerlo y legitimarlo, aún sin cambiar ostentosamente parecieran algo totalmente distinto³³.

El obispo, es un poder civil más, un líder de la comunidad³⁴, que «debe él sólo asumir los asuntos de todo el mundo» (*Ep. 105*, 37), pero que al contrario de un

33. Para los cambios en la actitud de las oligarquías locales *vid.* GARNSEY, P. y HUMFRESS, C.: *The Evolution of the late Antique World*. Cambridge, 2001.

34. HUNT, D.: «The Church as a Public Institution». VV.AA. *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 270.

mero curial «no separa de Dios el hecho de estar muy mezclados en los asuntos humanos» (*Ibid.*, 45). En su actividad pública, han de emplear todos los conocimientos retóricos de su formación clásica –a través de los discursos, las cartas, etc.– y explotando sus redes de influencias y de amistades políticas del mismo modo que un burócrata más, como demuestra la correspondencia de Sinesio.

Ya antes de ser obispo sus conciudadanos lo habían considerado el más apto para representarlos en una embajada ante Arcadio –aunque actualmente discutida– en petición de una reducción de impuestos para la provincia. Aquí Sinesio gana el capital político que lo encumbrará a la cátedra episcopal, donde volverá a destacarse por su actividad contra el malvado *praeses* Andronico, en asuntos como la lucha contra la depredación fiscal o contra las torturas a los «bien nacidos» oligarcas (*vid. Ep. 42*, 40).

Esta mala relación acabará finalmente con la excomunión del *praeses* (*Ep. 42*) acusado de violar el derecho legítimo de asilo ante el altar, aunque jurídicamente no reconocido en Oriente hasta 431³⁵. Andronico, un arribista ajeno a la oligarquía que secularmente había ostentado el gobierno de la ciudad, se había ganado la enemistad del obispo entre otros motivos por la limitación en el poder judicial de los obispos, y relacionado con esto, por el uso desmedido de la fuerza contra aquellos que «pagan impuestos por su patrimonio» (*Ep. 79*, 11), los que por su *status* estaban eximidos de las mismas: «No, ni siquiera a los hacendados y ricos les es posible salir sin latigazos (*Ep. 79*, 17)».

En resumen, las quejas contra el *praeses* son aquellas que van contra sus intereses de hacendado: los excesivos impuestos y las requisas onerosas, no respetar a los aristócratas, castigar por igual a hacendados que a esclavos, e incluso el no proteger sus propiedades de las razzias de los ausurianos. Es todo un respaldo legitimador a las funciones civiles del obispo, pero sobre todo es una defensa de los intereses de clase de la oligarquía. Sin embargo, la sutil retórica del obispo se encargará de ornamentar un discurso, en un tono religioso que plantea el *affaire* como una lucha entre el bien y el mal. Desde el sugerente lenguaje de Sinesio en el que también se mezclan las reminiscencias órficas y platónicas esto se expresa así: «La luz y la tiniebla no quieren aguardarse la una a la otra, sino que por ley natural se dan la cara. Cuando regresábamos de acompañarte, nos encontramos con Andronico» (*Ep. 77*).

En el autor siguen vivos por tanto un sentimiento aristocrático, una defensa orgullosa de su clase, que permanece incólume a pesar de la brecha que supuestamente habría abierto en la misma la llegada del cristianismo. El obispo no se preocupa de explicitar el credo de Andronico, pero sin embargo le parece un dato digno de mención el que éste sea un advenedizo sin respeto por los privilegios

35. TEJA, R.: «Sinesio de Cirene y el Derecho de Asilo en las Iglesias. A propósito de un libro reciente». *Cassiodorus*. 3. Catania, 1997, pp. 237-246.

de las elites tradicionales. Nuevamente estamos ante una muestra que minimiza el lapso existente entre cristianos y paganos.

Esas concepciones aristocráticas estarían en la base de su inicial rechazo al obispado, no tanto por lo que el cargo tenía de actividad *full-time, life-consuming*³⁶, sino sobre todo como una estrategia de la aristocracia curial –ahora episcopal–, que se sirve de esos *topoi*³⁷ tomados de su formación en retórica, para no parecer arribistas: el aristócrata manda, pero no «desea mandar». En este sentido Sinesio lo deja bien claro: «no quiero, por otra parte, que sobre mí se haya concebido una cierta idea de que, sin que nadie me conozca, he apañado la consagración» (Ep. 105,105). Al mismo tiempo, la acusación de orgullo, llegó a estar tan mal vista que era frecuente para denostar arrianos y herejes, a los que también se relacionaba con advenedizos de clase baja.

Muy en relación con lo anterior, está el desprecio hacia lo terrenal, una tradición que bebía de diversas escuelas filosóficas, y que convirtió a la *apatheia*, el *otium* y la *askesis* en toda una moda intelectual de la época, entendida como muestra de solvencia moral³⁸. El desempeño de trabajos civiles adquirió una fuerte carga peyorativa, y el descrédito del mundo en general, habría hecho que se tiñeran de amargura y desolación los escritos del período –tanto paganos como cristianos– que adquieren, en ocasiones, un tono apocalíptico. Además, encajando con esos ideales ascéticos que impregnan el pensamiento del momento, la vida terrena se concibió como una especie de automortificación, así Sinesio refiriéndose a Andronico afirma: «y de lo que son sus acciones contra mí no hago cuenta: que incluso debería yo estarle agradecido, por recibir sus ofensas para ofrecérselas a Dios, como un martirio» (Ep. 41, 211-213). Por lo tanto, el rechazo al obispado se convirtió en una muestra de humildad, que legitimaba la elección como un encargo encarecidamente pedido por Dios y la comunidad, los únicos ante los que responde el obispo. Parece evidente que la Antigüedad tardía ha supuesto un cambio en la percepción del mundo –operado quizá a causa de la inseguridad material en que se desenvuelve la existencia³⁹– que afecta por igual al pensamiento cristiano y al pagano, como confirman las tendencias filosóficas que están en boga.

Aunque el caso del obispo de Ptolemaida ha merecido una mayor credibilidad⁴⁰, el acceso al obispado no sería, sin embargo, ese paso traumático, ni ese

36. LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: «Why did Synesius Become Bishop of Ptolemais?». *Byzantion*, 56. Bruselas, 1986, p. 185.

37. TEJA, R.: «La Cristianización de los Modelos Clásicos: el Obispo». FALQUÉ, E. y GASCÓ, F. (eds.): *Modelos Ideales Prácticas de Vida en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1993.

38. Sobre este particular *vid.* BROWN, P.: «Ascetism: Pagan and Christian». *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 613. DODDS, E. R.: *Paganos y Cristianos en una época de angustia*, *passim*.

39. DODDS, E. R.: *ibid.*

40. Liebeschuetz (LIEBESCHUETZ, J. H. W. G.: «Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the Fifth Century A.D.». *Byzantion*, 55. Bruselas, 1985, p. 148) opina que el rechazo del obispado es sincero

cambio de vida radical que Marrou considera la verdadera conversión «au sens spirituel, pascalien du mot». Tampoco ha de suponerse que ello sea la muestra irrefutable de una firme vocación cristiana, en el sentido de una demanda divina para la dedicación al servicio del pueblo cristiano⁴¹. Entrar en el resbaladizo terreno de la sinceridad es complicado y nunca concluyente.

4. DE LA UNIDAD AL CONFLICTO: CONCLUSIÓN

A la vista de lo anterior, y a pesar de lo atractivo que pueda ser plantear la figura de Sinesio como una rareza a medio camino entre el paganismo y el cristianismo, lo cierto es que resulta difícil encontrar muestras claras de esa dicotomía. Por el contrario se podría decir que la ideología del obispo es un magma confuso en que se diluyen informaciones emanadas de estas dos tradiciones: la grecorromana y pagana, y la judeocristiana. Pero incluso el propio hecho de plantear esta división bipartita es un acercamiento erróneo que está obviando una gran cantidad de matices.

Por un lado, el concepto *paganus*, que etimológicamente alude a los que habitan en el medio rural, es una simplificación consagrada por los primeros cristianos (que arrastrará la historiografía eclesiástica) para referirse a todo aquél que no profesa la fe de Cristo, independientemente de su confesión. Cada vez que una fuente usa el término pagano –además de consagrar un sentido de alteridad y exclusión– está obviando la multitud de cultos diferentes que contiene, y esquematizando mucho el panorama religioso, que queda de esta manera reducido a dos bloques antagónicos⁴².

Por otro lado, el debate no se dio entre dos opciones claras, monoteísmo o politeísmo, ya que para entonces, ni el paganismo era firmemente politeísta, ni los cristianos eran estrictamente monoteístas si consideramos que seguían existiendo una pléyade de seres intermedios que operaban con amplias facultades, con naturaleza distinta de la de Dios y que ni siquiera forman parte de la misma construcción teológica, como son, por ejemplo, los demonios en los que cree Orígenes. Del mismo modo el cristianismo en la época de Sinesio está lejos de superar el examen de la puntillosa ortodoxia de un teólogo actual⁴³. Se trataba de una religión en desarrollo, con una cierta versatilidad y proselitismo –la temprana preocupación de

y no retórico, y que Sinesio hubo de exiliarse para evitar la violencia que su negativa pudiera generar. También Teja (TEJA, R.: «La Cristianización de los Modelos Clásicos: el Obispo». FALQUÉ, E. y GASCÓ, F. (eds.): *Modelos Ideales Prácticas de Vida en la Antigüedad Clásica*. Sevilla, 1993) concede una mayor credibilidad al rechazo del obispo.

41. MARROU, H. I.: «La «Conversion» de Synésios», p. 480.

42. SANZ SERRANO, R.: *Paganos, Adivinos y Magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. Madrid, 2003, passim.

43. MARROU, H. I.: «La «Conversion» de Synésios», p. 481.

los emperadores cristianos por fijar el dogma corrobora este hecho— que la hacen en cierta medida permeable a influencias.

Además, contraponer filosofía y cristianismo es una idea actual que cercena de entrada la comprensión del pensamiento, no sólo de Sinesio, sino posiblemente de toda una época, en la que la cuestión estaba lejos de considerarse una alternativa. Ni el autor es, ningún *outsider*⁴⁴ que anteponga la filosofía de raíz pagana al dogma cristiano, ni la diferencia entre *pistis* y *logos* estaba tan clara en el mundo antiguo. En la Antigüedad tardía, y en general en toda la Antigüedad, los sistemas filosóficos no son rígidamente racionales, sino una mezcla de conceptos metafísicos y éticos, que no olvidan dotarse de rituales, prohibiciones, abstinencias o prácticas ascéticas, que concuerdan con una visión escatológica compleja, y hacen muy difícil distinguirlos de una *religio* más. Se sabe, por ejemplo, que el neoplatonismo practicaba la automortificación y las prácticas de meditación antiintelectuales, combinando el modo de vida literario con el filosófico-religioso⁴⁵. Para el cristianismo, en una época en que los grandes martirios son cosa del pasado, la mortificación los sustituye como prueba inequívoca de salvación (según Eusebio, Orígenes se castró de pequeño, por ejemplo). Es mejor, por tanto, eliminar la imagen de un choque entre el racionalismo de la cultura clásica y el fanatismo cristiano; como tampoco es acertado plantear un debate entre el rigorismo cristiano y el laxismo pagano, hasta el punto de que era difícil, por ejemplo, diferenciar la ética católica de la neoplatónica.

Parece lógico que en un hombre contemporáneo, educado en el racionalismo occidental, y que ha leído a Nietzsche o Schopenhauer, los dogmas del cristianismo provoquen un «cisma en el alma», un conflicto que atribule su mente. En Hesse o Unamuno, la duda y el conflicto entre fe y razón son patentes. Pero es, creo, un error extrapolar este «alma atormentada» a un filósofo neoplatónico del siglo iv.

Es difícil con una mentalidad contemporánea, comprender la peculiar compartimentación religiosa de la mente antigua. Sin embargo, eso explica que el paganismo permaneciera enquistado tanto tiempo en el mismo corazón de la cristiandad —todavía en el 495 se celebrarán en Roma las *Lupercalia*, para asegurar, por si acaso, la *pax deorum*—; y que sus prácticas permanezcan aún hoy encubiertas en el rito oficial⁴⁶. Los fervorosos paganos de los siglos v y vi están lejos de ser los curiosos supervivientes de una causa perdida⁴⁷ y, por lo tanto, debemos desterrar generalizaciones como las que, siguiendo a Lactancio, afirman que los servidores del Estado, al ver el paganismo en crisis, deciden consagrarse a la

44. BREGMAN, J.: *op. cit.*, p. 145.

45. BROWN, P.: «Ascetism: Pagan and Christian». *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 623.

46. Sobre las permanencias paganas *vid.* FOWDEN, G.: «Polytheist Religion and Philosophy». *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, pp. 538-561.

47. HARL, K. W.: «Sacrifice and Pagan Belief in Fifth-and Sixth-Century Byzantium». *Past & Present*, 128. Oxford, 1990, p. 8.

Iglesia. Ni siquiera cabría inferir, como afirma Bregman⁴⁸, que lo estuvieran haciendo para mantener la cultura clásica. Por el contrario, el cambio religioso, amén de contar con grandes permanencias, hubo de ser necesariamente lento y gradual, e incluso en el caso de las conversiones, pocas veces implicarían una renuncia absoluta a lo anterior, sino una reformulación a través del tamiz del cristianismo. Por ejemplo tras la destrucción del *Serapeum* en tiempos de Teófilo, muchos de sus sacerdotes y seguidores se hicieron cristianos, y para justificarlo se adujeron profecías en las que Serapis había predicho la profanación de su templo, la destrucción de sus reliquias y la victoria del símbolo de la cruz⁴⁹.

Cabría preguntarse entonces por qué si no hay conflicto entre ambos decayó el paganismo. Aunque el proceso es enormemente complejo, en Sinesio se encuentran algunas de las claves. Seguramente intervino el hecho de que aristócratas paganos, con amplias redes de influencia política y clientes dependientes, se convirtieran a la *religio* oficial y, por otro lado, la debilidad del neoplatonismo que se limitó a las clases educadas, gnósticas y teúrgicas. Ello es una muestra de lo relacionado que estuvo el paganismo en su etapa final con dicha corriente filosófica, que sin embargo también tuvo gran predicamento entre cristianos como Sinesio, mostrando una vez más la cercanía en ambos colectivos⁵⁰. El cristianismo, a la vez supo aprovechar factores ideológicos como su exclusivismo (recibe aportaciones pero adaptadas a sus dogmas básicos, no como el sincretismo aglutinante romano), y el poco valor que cotizaba en la época la vida terrena, pero también su proselitismo social, que clamaba por el beneficio de todas las clases.

Por otro lado, desde los primeros momentos existió una precoz voluntad por parte de ambos grupos de marcar unas diferencias⁵¹, un énfasis en la particularidad que puede considerarse una necesidad impuesta por la semejanza. Las maquinarias de propaganda de los dos hipotéticos bandos, armadas con todo tipo de figuras retóricas se pusieron pronto manos a la obra, aún cuando sus formas de expresión se hacían cada vez más semejantes⁵². Así se fijó –tanto en los seguidores del lábaro como entre los gentiles– la consideración de que los cristianos eran un pueblo distinto: Celso (*Neron*, 16,2) dice «castigo a los cristianos, una raza (*genus*) de hombres caracterizados por una nueva y mala superstición». La «tercera nación» de los cristianos se concebía a sí misma como un pueblo en peregrinaje en un país extranjero.

Éste énfasis fue recogido por la historiografía cristiana, que se preocupó mucho de resaltar las diferencias con el paganismo, lo que ha llevado a concebir

48. BREGMAN, J.: *op. cit.*, passim.

49. BROWN, P.: «Christianization and Religious Conflict». VV.AA.: *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 635.

50. Vid. LOMAS, F. J.: «El Imperio Cristiano», en SOTOMAYOR, M. y FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (coords.): *Historia del Cristianismo I. El Mundo Antiguo*. Granada: 2003.

51. NOCK, A. D.: *op. cit.*, pp. 226 y 207.

52. ANDO, C.: *op. cit.*, p. 174 y ss.

estos dos grupos como totalmente contrapuestos y, consecuentemente, a interpretar la transición como un choque que se dirime abruptamente. Además, al considerar los bloques internamente homogéneos, se han diluido otros catalizadores de la división social como la formación o el rango de extracción. Sin embargo, a través de sus escritos, Sinesio parece percibir más diferencias con un cristiano del vulgo atezado por ritos y supersticiones, que con un filósofo pagano, con el que comparte ideas culturales⁵³, que son la marca de pedigree intelectual de una época. Puede que la estricta división que la retórica y la historiografía han asentado en la percepción tradicional, hasta el punto de concebirse como una pugna a muerte –la victoria del lábaro sobre un paganismo agonizante subyace en la literatura y la iconografía–, haya llevado a minusvalorar otras formas de estructuración social.

La división y las diferencias entre cristianos y paganos, en ningún caso serían tan tajantes como se nos muestra en la documentación, y la filiación religiosa nunca habría sido tan determinante. Sin embargo, en momentos de convulsa agitación política o socioeconómica, en los casos de herejías o cismas, se producía una radicalización religiosa que el poder trató de manipular en su beneficio. Es aquí, en un nivel retórico y sobre todo político, donde sí encontramos un conflicto abierto. La teología se convirtió en un asunto cotidiano, penetrando hasta las capas más bajas de la sociedad que con toda certeza eran incapaces de percibir los matices del discurso, pero que asimilaban con fe ciega los dogmas de las distintas facciones. Gregorio de Nisa (*De Deitate Filii et Spiritus Sancti* P.G. 46,557) muestra la situación de Constantinopla en los años ochenta del siglo IV: «Si pides la vuelta, el tendero comienza a filosofarte sobre el Engendrado y el No Engendrado»⁵⁴.

Había ámbitos muy interesados en tal antagonismo y particularmente la Iglesia y el Imperio, que usaron esa dicotomía como una manera de autoafirmación y definición de su unidad. La religión se convirtió en una válvula de escape de las tensiones sociales y en una forma de personalizar las crisis. La abstracción de los problemas que subyacen en una época convulsa, hacen que el grueso del cuerpo social se preste gustoso a encontrar el culpable que más convenga al poder. Cuando se necesitó ponerle cara a la causa de los males, nunca faltaron herejes, paganos ni cismáticos. Es en esos momentos cuando encontramos los hitos de la supuesta lucha. Pero del mismo modo que la deposición de Rómulo Augústulo no explica el fin del Mundo Romano, la muerte de Hipatia, por ejemplo, está lejos de ser el paradigma de lucha entre el paganismo moribundo y el cristianismo triunfante, tal como afirma Marrou⁵⁵.

53. CAMERON, A.: «Education and literary culture». VV.AA.: *The Cambridge Ancient History (XIII). The Late Empire A.D. 337-425*. Cambridge, 1998, p. 695.

54. TEJA, R.: *La «Tragedia» de Éfeso (431): Herejía y Poder en la Antigüedad tardía*. Santander, 1995, p. 13.

55. MARROU, H. I.: «Synesius of Cyrene and...». Fowden se acerca más al considerar que, al ser totalmente inofensiva para el cristianismo, su muerte fue un aviso para los filósofos, como la quema del *Serapeum* lo fue para los paganos. FOWDEN, G.: *op. cit.*, p. 556.

Aproximadamente al mismo tiempo que Sinesio escribe sus cartas, en el otro extremo de África, en Hipona, Agustín encuentra la justificación bíblica para la coacción y la violencia cristiana en un pasaje de Lucas (14:16-24)⁵⁶. De esta manera satisfacía la necesidad de una legitimación teórica para el exclusivismo intolerante cristiano que tiene su punto de partida en época post-constantiniana y especialmente con Teodosio. Como señala Drake (*vid.* n. 56), la intolerancia no es el producto natural del monoteísmo —a pesar de que implica necesariamente el rechazo de otros dioses—, ni siquiera es una cuestión estrictamente teológica, sino con profundas implicaciones políticas. Por otra parte, la violencia coactiva no es ni mucho menos exclusiva del cristianismo, que era uno de los pocos credos de la Antigüedad que enunciaba claramente la tolerancia como principio teórico⁵⁷, sino que el último medio siglo de paganismo había sido especialmente cruento e intolerante. La oposición, por tanto, tampoco cabe buscarla entre un cristianismo fanático y un paganismo tolerante hijo del espíritu griego libre. Si se puede considerar como cierto que la mayoría de paganos tenía problemas para comprender un conflicto de religiones⁵⁸, sin embargo, de lo que no cabe ninguna duda es de que sus gobernantes sí conocieron desde el principio el uso político de la intolerancia.

De la misma manera, el matrimonio de la fe de Cristo con el poder imperial provocó que cambiara su relación con el resto de confesiones del Imperio, y la regulación de la violencia religiosa se convirtió en un arma política de primer orden. El Imperio supo, en función de sus intereses, impeler la intolerancia o por el contrario, condenar el extremismo. Así en uno de sus discursos (Eusebio, *Vita Constantini*, II. 60, 2), Constantino critica la violencia contra los templos paganos y deja claro el error del extremismo con el propósito de neutralizar a los más comprometidos, que podían molestarle con su política.

Será fundamentalmente a partir de Teodosio cuando la religión se convierta en el campo de batalla político de mayor importancia, baste recordar la lastimosa escena del emperador postrado ante el obispo de Milán. La pugna entre niceísmo y arrianismo, por ejemplo, se convirtió en una cuestión de Estado y un catalizador de las luchas y rivalidades de la Corte. En el seno de la propia Iglesia, las luchas por el poder de los obispos, encubiertas en forma de disensión teológica, produjeron un marasmo de rupturas, escisiones y anatemas.

Del mismo modo, la intolerancia contra los paganos continuó acentuándose y Sinesio fue espectador en su ambiente más inmediato. Teófilo, su mentor y promotor, tomó desde el principio parte activa en los disturbios que tendrán lugar entre cristianos y paganos en Alejandría. Unos estallidos de violencia que frecuentemente se transformaban en verdaderas matanzas por parte de ambos bandos.

56. DRAKE, H. A.: *op. cit.*, p. 3.

57. GARNSEY, P.: «Religious Toleration in Classical Antiquity». SHEILS, W. J.: (ed.): *Persecution and Toleration*. Oxford, 1984, pp. 1-27.

58. HARL, K. W.: *op. cit.*, p. 14.

Fue en el transcurso de una de estas refriegas, en las que colaboraban tanto autoridades civiles como religiosas, cuando tuvo lugar la destrucción del *Serapeum*, icono del paganismo y desde entonces hito de la agonía del politeísmo.

Es interesante también contrastar el contexto de creciente intransigencia religiosa en el que se mueve el obispo, con unos escritos en los que no hacía falta un desmedido celo para encontrar el *venenum* de la heterodoxia. Más incluso a la vista de ejemplos posteriores como la acusación que hubo de soportar Nestorio –en la actualidad nadie duda de su ortodoxia– por parte de Cirilo, a la sazón sobrino y sucesor de Teófilo en la sede alejandrina.

Sin ser quizá el más puntilloso y fervoroso creyente, Sinesio se convirtió en la máxima dignidad eclesiástica –con amplias funciones civiles– de su provincia, y supo seguir flotando, manteniendo su cargo, cuando la tempestad de la intransigencia arreciaba. Su formación y cultura filosófica no fue ningún impedimento para su fe cristiana, y por el contrario, lo predispuso para el desarrollo de las funciones públicas –ahora encarnadas en el episcopado– que corresponden a su rango. A la vista de lo anterior parece claro que el obispo de Pentápolis no fue el celoso converso que da la espalda a la *insania* del paganismo, tal y como la tradición lo había presentado. Y mucho menos cabe ver en él la extraña figura, la curiosidad que actúa de bisagra entre dos mundos, que sirvió como anécdota para los apologetas del conflicto. Su pensamiento, su confesión y su concepción del mundo fueron, por el contrario, producto y respuesta del contexto del momento, y en ellos es muy difícil identificar una lucha que tiene más de retórica e inducida que de real. Del mismo modo que la falta de matices llevó de la unidad cultural a la violencia fanática pasando por la retórica de la diferencia, el esquematismo de un planteamiento de partida erróneo condujo a concebir paganismo y cristianismo como dos categorías inherentemente exclusivas y diferenciadas, que la evidencia de los hechos manifestaba en conflicto. Tal y como reflejan los escritos de Sinesio, la realidad, por el contrario, debió mostrar su habitual complejidad.