

La controversia Símaco-Ambrosio: análisis de la Relatio III simaquiana y de las Epistolas XVII y XVIII del obispo.

MARÍA PÉREZ MEDINA
Universidad de Granada

Abstract

In this job we have studied the controversy of the A.D.384 between Symmachus and Ambrosius, a conflict that meant the opposition of two different considerations of the world and its problems.

Ciertamente el problema que hoy nos ocupa ha sido abordado desde muchas y muy diversas perspectivas. Volvemos a él con la intención de mostrar una pequeña recapitulación de las aportaciones de algunos de los más importantes investigadores sobre el tema, así como movidos por el deseo de exponer nuestras reflexiones sobre el mismo.

Básicamente las consideraciones historiográficas se han venido dividiendo en dos grandes apartados o corrientes generales: por un lado, aquellos que acusaban a Símaco de actuar de forma interesada y por otro, los que aceptan plenamente la sinceridad como motor fundamental y último que mueve el comportamiento del orador. Entre los primeros, cabría situar en un primer momento, a F.Paschoud, que ha abordado en numerosas ocasiones este asunto. Así, en 1965, señalando las concepciones al respecto de G.Boissier y, básicamente las de Hans von Campenhau- sen, L.Mulanowicz y Mc Geachy, defendía la importancia de las cuestiones financieras como núcleo esencial que mueve a la protesta de los senadores paganos. Para ello, se apoyaba en algo que consideraba esencial, la noticia que conocemos por la *Relatio* III,6 y 7, confirmada a su vez, por Amiano Marcelino XVI,10: cuando Constancio II aleja el altar y la estatua¹, pero no los subsidios, el Senado

1. Sobre la retirada no sólo del altar, sino también de la estatua, cfr. PEREZ MEDINA, M.: "Victoria y las *legationes* senatoriales", *In Memoriam J. Cabrera Moreno*. Granada 1992, pp.359-386.

no se agita. Frente a los argumentos de N.H.Baynes y los de G.Boissier, que muestran el respeto sincero de Símaco por la tradición, Paschoud hablaba de hipocresía y, en este sentido, rebatía el fragmento en que Zósimo confirma la opinión de la tradición como resorte único que mueve al senado y la necesidad de la publicidad de los ritos para mantener su eficacia (IV,59,3), realizando un análisis de algunos fragmentos de las obras de Símaco que, a su juicio, muestran la preocupación del orador por las cuestiones monetarias. Concluía sosteniendo la hipótesis de que la rivalidad paganos-cristianos en estos momentos estuvo más motivada por intereses socio-políticos y económicos que por una mera finalidad religiosa, afirmando textualmente: "la rectitud y sinceridad del obispo triunfaron frente a la hipocresía y mezquindad del senador". Unos años más tarde, en 1982, analizando un trabajo de D.Vera, publicado en el año anterior, mantiene encontrar en este autor, contradicciones en lo que respecta a las cuestiones económicas y admite la necesidad de establecer bases metodológicas para una nueva investigación de la *Relatio* simaquiana. De cualquier modo, en 1983 reconocía la importancia del rito admitiendo el carácter de providencialismo existente en la religión tradicional y, en relación a su nueva actitud, manifestaba en 1986 la necesidad de revisar sus anteriores consideraciones. En 1987, parece llegar a la conclusión de que los dos protagonistas de este enfrentamiento dialéctico hablaban un lenguaje diferente y que Símaco pudo no ser consciente de esta incomunicación, ni de estar defendiendo una causa perdida, al ser incapaz de admitir que su mundo ya no existía²; también en la línea de no considerar lícita la argumentación simaquiana, que interpreta como basada probablemente en la anterior política juliana, se inscribe Marta Sordi, quien afirma que mantener religión y cultura como una herencia tradicional que debe permanecer inmutable resulta anacrónico respecto a la esencia del Imperio Romano, el cual conlleva, como también, aunque en un plano diferente, el cristianismo, un potencial universalista que resulta de la "superación y síntesis de los bloques étnico-cultural y étnico-religioso". Mantiene que el cristianismo no anula la cultura como manifestación de la personalidad singular de un pueblo, sino que se aproxima a la

2. PASCHOUD, F., "Reflexions sur l'ideal religieux de Symmaque", *Historia* 14, 1965, pp.215-235; Idem, "Deux volumes d'un nouveau commentaire a Symmaque", *REL* 60, 1982, pp.50-55; Idem, "Le rôle du Providentialisme dans le conflict de 384 sur l'autel de la Victoire", *Museum Helveticum* 40, 1983, pp.197-206; *Colloque genevois sur Symmaque*, publicado por Paschoud; Idem, "La Storia Augusta comotestimonianza e riflesso della crisi d'identità degli ultimi intelletuali pagani in Occidente", BONAMENTE, NESTORI, *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*. Coloquio sul cristianesimo nel mondo antico. Atti del Convegno di Macerata, 1987, pp.155-168.

misma, tratando eso sí, de desenganchar la tradición romana de su carácter politeísta para unirla a la "nueva inspiración religiosa"³.

En el segundo apartado que hemos establecido, se podrían situar gran número de investigadores. De este modo, N.H.Baynes⁴ pasa a rebatir la primacía que McGeachy atribuye a los aspectos económicos y manifiesta, apoyándose en *Saturnalia* III,14,2, así como en las *Epp.* CCXXXIV de Longiano a Agustín y CXXXVI,2 de Marcelino a Agustín, que lo esencial para estos últimos paladines del paganismo es el amor a la tradición y, en base a unos textos de Cicerón: *De Aruspium Responsis* XIX y *De Natura Deorum* II,8 la importancia del estricto cumplimiento de los ritos religiosos. Como vimos hacer a Boissier, Baynes también expone una serie de cartas de Símaco con el fin de mostrar su sinceridad y fervor religioso, entre otras: *Epp.* II,7,3; I,47,1; I,48 y IX,148; P.Brown haciendo alusión, en 1961, a la corriente que menciona un "conflicto de autoridad" entre el senado romano y el emperador cristiano, que habría tenido su continuación en el enfrentamiento pagano-cristiano, acusa de ingenuidad a quienes tratan de comprender la posición de los senadores paganos en estos términos, ya que no considera apropiado entender la resistencia pagana como defensa de unas posiciones sociales amenazadas, aún cuando es una vía que puede abrir "un camino real para comprender por qué el paganismo de estos hombres no continuó". Afirma, pues, que los romanos de Roma continuaron siendo tratados con respeto, aún en el s.V., lo que, a su juicio, muestra una interrelación entre la Corte y la aristocracia senatorial debido a la necesidad del gobierno imperial de contar con esta última y explica el mantenimiento de tradiciones seculares en una aristocracia ya cristianizada por el lento proceso de conversión de familias enteras y el paganismo de senadores como Volusiano, por razones culturales. En 1971, manifiesta que, a fines del s.IV, aún continuaba viva en los paganos el alma de los dioses, la "íntima

3. SORDI, M., *I cristiani e l'Impero Romano*. Milán 1983; Idem, "La concezione politica di Ambroggio", BONAMENTE, NESTORI, *I cristiani e l'Impero (s.IV)*. Colloquio sul cristianesimo nel mondo antico. Actas del Convegno di Macerata 1987, pp.143-154.

En realidad, creemos que si bien en el orador se manifiesta la antinomia judaica o diferenciación étnico-religiosa -cuando habla de cultos nacionales, por ejemplo-, en el obispo también podríamos encontrar la diferenciación étnico-cultural, cuando denigra al paganismo como lo único que une a Roma con los pueblos bárbaros. En realidad, el carácter universalista del Imperio fue respetado durante el expansionismo a través de la sincretización de religiones extranjeras, que no conllevaban ningún peligro para la salvaguarda de la propia. el problema lo causaría el cristianismo con la afirmación de su exclusivismo respecto a la posesión de la verdad, lo que llevaría a los paganos a retomar y reforzar el argumento de la tradición como salvaguarda de derechos adquiridos. En realidad encontramos presente en ambos contendientes esa diferenciación étnico-cultural, que ahora se realza como elemento de autoafirmación frente al peligro bárbaro y que nos revela la ideología de clase que subyace en el obispo.

4. BAYNES, N.H., "John A.McGeachy, Jr. Quintus Aurelius Symmachus and the senatorial aristocratie of the West", *JRS* 36, 1946, pp.173-177.

e inteligible presencia de lo invisible"⁵; H.Bloch⁶ opina que este debate va más allá de la cuestión sobre el traslado del altar y considera que Símaco aboga por la tradición. Define la *Relatio* III como: "un documento conmovedor del choque entre dos épocas"; Jaeger⁷ defiende que para los paganos, la oposición al cristianismo no era un asunto religioso, sino de cultura, afirma que esta *paideia* había garantizado durante siglos la unificación y la civilización; Cracco Ruggini mantiene que los intelectuales paganos de Occidente basaron la defensa de los valores ético-religiosos y de los privilegios culturales antiguos en el culto de la tradición (*Saturnalia* III,14,2) -que se destaca como un elemento antibarbárico- frente a cualquier innovación, no ya sólo religiosa, sino política, militar,...y movidos por temores supersticiosos de carácter religioso. Esto último confirmaría la importancia del rito y con ello la creencia sincera, por parte de los paganos, sobre la necesidad de la publicidad de las ceremonias para lograr su eficacia. Se basa para esta afirmación en las siguientes fuentes: Festo, *De Verb. Sing.*, 284L; Zósimo IV,59,3, que considera una prueba explícita de la sinceridad, no ya sólo de este autor pagano, sino de Símaco y sus correligionarios, en los temores supersticiosos ante el cese de los ritos por parte del Estado y en apoyo de lo último, aduce una serie de cartas del orador a Pretestato: *Epp.*I,46,2; I,47; I,48; I,49 y I,51. Manifiesta que se declaran partidarios de la tolerancia religiosa como una vía necesaria, al encontrarse en una situación en que el triunfo del cristianismo se ha convertido ya en un proceso irreversible, pero se trataría de un sincero espíritu sincretista promovido por el líder absoluto del paganismo del momento que nos ocupa, Pretestato⁸; para J.Mathews Símaco actuaría guiado por una serie de presunciones interrelacionadas: sentimentales, tradicionales...Sus peticiones en favor de la religión tradicional, las habría realizado por necesidades de Estado y las consideraría un "asunto de obligación pública". Se basa nuevamente en Zósimo IV,59,3 y en el libro II,28 del *De Divinatione* ciceroniano, en el que encuentra compatible con el escepticismo personal, la creencia en la necesidad de los cultos en beneficio del Estado. Esta idea de Cicerón la encuentra recogida por ejemplo en la *Ep.*I,46 de

5. BROWN, P., "Aspects of the christianization of the roman aristocracy", *JRS* 51, 1961, pp.1-11; Idem, *El mundo en la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid, 1989 (original en inglés, 1971).

6. BLOCH, H., "El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del s.IV", MOMIGLIANO, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el s.IV*, pp.207-232, Madrid 1989 (original en inglés, 1961).

7. JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México 1965 (original en inglés, 1961).

8. CRACCO RUGGINI, L., "Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390", *Augustinianum* 14, 1974, pp.409-449; Idem, *Il paganesimo romano tra religione e politica: 384-394 d.C. Per una interpretazione del Carmen contra Paganos*. Roma, 1979.

Símaco⁹; por su parte, Callu afirma, apoyándose en la *Relatio* III,4, que en Símaco existía un sentido innato de la tradición, considerando la Victoria como "un símbolo cargado de afectividad y en el que se expresaba el destino de la ciudad", la necesidad del culto antiguo, se explicaría del mismo modo, por necesidades de Estado¹⁰.

En una posición intermedia entre estos dos grandes apartados, podríamos situar a autores como G.Boissier¹¹, quien, aún reconociendo el celo religioso de Símaco y su sincera creencia -en base a las *Epp.*I,49 y II,7 entre otras- en que la salvación de Roma dependía de los sacrificios ofrecidos a los dioses, mantiene la importancia de las medidas fiscales y declara que el orador pretendía restaurar la oficialidad, imponiendo de este modo a la fuerza el culto de la religión tradicional a personas no paganas; P.Courcelle¹², que establece una diferencia de pensamiento fundamental entre los dos antagonistas del debate. Así, mientras Símaco, influenciado por el neoplatonismo, asume que en este mundo toda idea o filosofía es una pura conjetura -lo cual explicaría su espíritu tolerante y sincretista-, Ambrosio afirma que el ideal religioso del cristiano no es una conjetura humana, sino una verdad revelada y Chastagnol, quien considera en base a la *Relatio* III,3-5 que Símaco vió en la Victoria un símbolo y guardián de la tradición, pero expone que la asamblea senatorial mantiene en esta época un papel simbólico y moral, siendo en realidad la que garantiza el mantenimiento de la posición social de sus miembros. Así, sin negar el valor que el orador atribuye al *mos maiorum*, parece desprenderse de su afirmación que éste era el único elemento que garantizaba a los miembros del Senado la posición que tradicionalmente habían mantenido en la sociedad. Se inscribiría de este modo, en la línea criticada por P.Brown¹³.

Si analizamos la *Relatio* III podemos comprobar que en su informe oficial, el orador plantea sus peticiones argumentando una serie de puntos que pueden quedar encuadrados en dos grandes apartados:

1 Apela en favor de la tradición: *Rel.*III,2-3,9 argumentando el bien del Estado y del emperador; *Rel.*III,4, asumiendo incluso que los temores supersticiosos sean injustificados, ruega por el mantenimiento de las instituciones

9. MATTHEWS, J., "Symmachus and the oriental cults", *JRS* 63, 1973, pp.175-195; Idem, *Western aristocracies and imperial court. AD.365-425*. Oxford, 1975.

10. CALLU, J.P., "Date et genèse du premier livre de Prudence *Contre Symmaque*", *REL* 59, 1981, pp.235-259.

11. BOISSIER, G., *La fine del mondo pagano*. Milán 1989.

12. COURCELLE, P., "Polémica anticristiana y platonismo cristiano: de Arnobio a S.Ambrosio", MOMIGLIANO, *El conflicto entre paganismo y cristianismo en el s.IV*. Madrid 1989 (original inglés, 1963); Idem, "Du nouveau sur la vie et les oeuvres de Marius Victorinus", *REA* 64, 1962, pp.127-135.

13. CHASTAGNOL, A., "Le Senat dans l'oeuvre de Symmaque", PASCHOUD, *Colloque genevois sur Symmaque*. pp. 73-96. Paris 1986.

recibidas de los antepasados; *Rel. III,8* proclama la existencia de dioses nacionales y el carácter práctico de la religiosidad por él defendida; y llegamos al tema que nos parece fundamental, desde el punto de vista religioso: la *Rel. III,10*, a la que dedicaremos un muy detallado estudio;

2 Alude a las medidas decretadas por Graciano contra los colegios sacerdotales y las Vestales: *Rel. III,7,11-14* y a sus efectos negativos, consecuencia de la venganza de los dioses: *Rel. III,15-17*, para terminar argumentando el porqué deben continuar los subsidios para una religión que ya no es la del Estado. La razón que da no es otra que la de la tradición, que justificaría la permanencia legal de tales subvenciones en una religión que ya no es la oficial: *Rel. III,18-19*.

Pero de este informe se pueden deducir otras muchas cuestiones a estudiar, que vamos a ir analizando una a una. Como hemos visto, Símaco apela por la supervivencia de los antiguos cultos en nombre de la tradición y del pluralismo religioso. La religión tradicional, como religión nacional, frente a los cultos místéricos y al cristianismo, sólo concernía al bien de la comunidad, no preocupándose por los aspectos espirituales ni por la vida ultraterrena. En este sentido se ha aducido que su supervivencia se había debido a la fidelidad a la tradición, al respeto al *mos maiorum*, tan enraizado en el mundo romano y por lo mismo, su continuación habría sido compatible con el escepticismo personal hacia la misma. Así, para Plutarco, la fe tradicional, frente a cualquier innovación, se justificaba a sí misma (*Moral. 756B*); Tertuliano (*Apol. 19,1*) afirma que para los paganos, este respeto a la tradición es casi una religión en sí; Porfirio considera una impiedad la injuria a la divinidad y a los propios antepasados (*Ad Marc. 18*); Ambrosiaster en los prolegómenos de *Quaestio Veteris et Novi Testamenti* (CXIV,24) señala hasta qué punto los paganos se ligaban a la noción de costumbre; Símaco en *Relatio III,4* -colocándose en el lugar de un adversario que pudiera aducir lo injustificado de sus temores supersticiosos- aboga en favor de la religión nacional apelando a la tradición. Incluso Ambrosio admite en la *Ep. LVII,2* que el orador realizó su cometido *pro studio et culto suo* y en *In Psalm. CXVIII,16,45*, al describir la psicología de esta aristocracia pagana reconoce que la misma aún no considera desviados los errores de los padres y desconfían del cambio *in melius*. Pero ésto lo atribuye a la *virtus* y a la *gratia*, no a la culpa. Paschoud imputa esta actitud del obispo a su consideración hacia personas de su misma extracción social y al hecho de que Ambrosio no perseguía intereses materiales, sino la igualdad de las diferentes religiones a nivel estatal. Frente a esta interpretación y otras similares que entienden este debate como "marcado por un tono de estudiada cortesía" y mantienen que tras él "Símaco y Ambrosio continuaron su amistad personal", Matthews, tras estudiar la correspondencia entre ambos (*Epp. III,30-37*), afirma que sobre todo en tres de estas cartas (*Epp. III,30,31,32*), podemos observar que las demandas de amistad entre nuestros protagonistas no están justificadas. Por su parte, Marta Sordi asegura que el obispo también defiende la tradición, pero, eso

sí, apartando de la misma la religión antigua que, frente a la civilizada Roma, considera propia de los pueblos bárbaros -como igualmente lo hará más tarde Prudencio-. De este modo, rechazando la tradición religiosa, Ambrosio se mantiene fiel a lo que él considera única y auténtica tradición romana: la tradición política, militar, civil,...y afirma que al presentar la conversión de Roma como un cambio *in melius*, el obispo "se inserta mejor que Símaco en la línea de la más pura tradición romana, ya desde el s.II a.C. individualizada por Polibio como característica de los romanos y exaltada por Livio, Salustio,...". Cracco Ruggini coincide con Paschoud en que el obispo sólo exige la igualdad en la ausencia de todo privilegio y en cuanto a las relaciones con las grandes familias romanas, mantiene que en este debate se comportó con "irreprochable respeto" y añade ejemplos para demostrar que tras el mismo, no rompió los lazos de relación con estos aristócratas paganos, llegando incluso a interceder por ellos ante el emperador. Con respecto a las afirmaciones de Marta Sordi, Ruggini mantiene una tesis que explicaría el porqué de los prejuicios nacionales y/o raciales de estos momentos: la causa vendría motivada por el deseo de afirmar la primacía ética y civil del Imperio frente a los bárbaros, en un momento de crisis militar en que la resistencia a los mismos sólo se puede confiar a la *civilitas* y a la cultura. Es decir, la causa última del surgimiento de estos prejuicios sería el deseo de autoafirmación frente a los bárbaros. La autora encuentra esta misma política en Ambrosio, que critica al paganismo como propio de los pueblos bárbaros¹⁴.

Pero pasemos a las fuentes directas, veamos cómo Ambrosio se opone en este punto a Símaco. En *Ep. XVIII,4-6* el obispo responde a la *Rel. III,9* llegando prácticamente a ridiculizar los argumentos del orador sobre la ayuda prestada a Roma por los antiguos cultos. Así, frente a aquel -que auna tradición con antigua religión-, Ambrosio las separa afirmando que estos dioses paganos son los mismos que adoraban los enemigos de Roma y en *Ep. XVIII,7* mantiene que el éxito militar no se debe a los antiguos cultos, sino a la fuerza de las legiones. La confusión de los dioses romanos con los cartagineses, que no se existió en principio, se puede explicar por el fenómeno de sincretismo obrado a lo largo del periodo expansionista, fenómeno que atribuye cierta legitimidad a la afirmación del obispo. No parece suceder así con la segunda cuestión¹⁵. De cualquier modo, lo que sí está claro es

14. CRACCO RUGGINI, L., "Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390", *Augustinianum* 14, 1974, pp.411-449; Idem, "Pregiudizi razziali, ostilità politica e culturale, intolleranza religiosa nell'Impero Romano", *Athenaeum* 46, 1968, pp. 139-152.

15. Cfr. *Epp. LXI,2* y *LXII,4* y *De Obitu Theod.7* y 10, donde el obispo atribuye el éxito de Teodosio en el Frígido al auxilio del Dios cristiano. Es lo mismo que podemos observar en Prudencio quién, retomando los argumentos de Ambrosio sobre este debate, mantiene que el triunfo se debe a la fuerza de las legiones, no a los ruegos ante los altares (*C.Symm. II,61-66*) y sin embargo, en otro lugar de la misma obra imputa el éxito de Constantino en el Milvio al Dios cristiano (*C.Symm. I,467-470*). Todo esto no hace más que confirmarnos la importancia que en

el deseo del obispo de desligar de la tradición romana la antigua religión y afirmar, completado este proceso, su respeto por la misma, como se puede deducir de *Ep. XVIII,7* donde alaba la tradición militar. No obstante, si de lo que se trata es de comprobar el apego a la tradición religiosa por parte de estos últimos defensores del paganismo, contamos con otras fuentes que vamos a ver a continuación: la *Ep. CCXXXIV* de Longiano a Agustín, fechada en un momento algo posterior al 395, nos muestra el sincero intento de este pagano por llegar al conocimiento de Dios. Expone a Agustín, el camino que él, como pagano, considera más acertado para lograr este fin. Este camino, a juicio de Longiano, debe recorrerlo el hombre bueno "protegido por la compañía de los dioses", que él identifica con los ángeles cristianos y afirma que los hombres deben quedar "purificados por las piadosas prescripciones de los antiguos ritos sacros, por actos de expiación que otorgaban la máxima pureza y consumidos por la guarda de la abstinencia...". Ciertamente, se puede deducir en Longiano una profunda sinceridad, pero el hecho de que mencione el alma del hombre nos lleva a descubrir en él una nueva dimensión religiosa que no era contemplada por los cultos nacionales, sino por las religiones místicas y, en definitiva, orientales, de las que tan impregnados se hallaban la mayoría de los paganos de la época; en *Ep. CXXXVI,2*, fechada a fines del 411 o principios del 412, Marcelino expone a Agustín algunas de las razones por las que los paganos se negaban a la conversión. Se aducía entre otras, que "nada puede corregirse a no ser que se vea que lo anterior no estaba bien hecho; lo que ha sido bien instituido no deberá corregirse en modo alguno...Cambiar las cosas que han sido bien instituidas es una injusticia; especialmente cuando esa vanidad podría demostrar inconstancia en Dios". Por último, exponía la dificultad de la doctrina cristiana en adaptarse a antiquísimas normas republicanas que habían llevado a la consecución del Imperio -normas que, *grosso modo*, pueden ser equiparadas a la ley del Talió- y cuyo abandono por los príncipes cristianos, aducían, había causado tan grandes males. Ésto último, como sin dificultad podemos comprender, se inscribe en el momento de resurgimiento de antiguas acusaciones de los paganos

la mentalidad del momento, se atribuía al auxilio divino en el terreno militar, auxilio que se trataba de auspiciar recurriendo bien al examen de oráculos -que veremos intentar reaparecer con motivo del *sacco* de Alarico (*Zósimo V,41,3*, cfr. *Sozomeno H.E. IX,6*)- por parte pagana, bien a la consulta de profetas o a procedimientos tales como la oración y el ayuno -que, sabemos por numerosas fuentes -*Rufino H.E. II,33*-, realizó Teodosio con motivo de su enfrentamiento con Eugenio y Arbogasto- por parte cristiana. De cualquier modo, Prudencio, a veinte años de distancia, parece asumir la cuestión de manera más coherente y organizada que el obispo, ya que no se limita, como Ambrosio, a desenganchar de la tradición romana la antigua religión, sino que, afirmando que los dioses paganos son propios de los "ignorantes" pueblos bárbaros, lo que también hemos visto hacer a Ambrosio, va más allá que éste, al aunar cristianismo con civilización romana. Completa así la cristianización de una tradición -ya desligada del antiguo ideal religioso- que se siente sustentadora del mundo civilizado y termina poniendo en boca de Teodosio la afirmación de que el Imperio es obra del Dios cristiano (*C.Symm. I,427ss*).

a los cristianos y al cristianismo en general, tras el *sacco* godo¹⁶ y la argumentación de que un cambio religioso, sin una perfecta comprensión de su causa, podría llevar al incommensurable equívoco de suponer inconstancia en Dios, se relaciona con otra serie de críticas paganas al cristianismo por, lo que se consideraba, su incompatibilidad con el Antiguo Testamento, que veremos en el desarrollo de este trabajo.

Consideramos importante detenernos un momento para analizar este principio que se oponía al mandato cristiano de amor universal. Si acudimos a la parte oriental del Imperio, encontramos al senador pagano Temistio reflexionando sobre la idea de *philantrophia*, cualidad con un fuerte matiz espiritual que subrallaba no sólo como la más importante de las virtudes del emperador, sino también, como una disposición humana y universal y en este sentido afirmaba, haciendo frente al cristianismo, el principio de amar incluso al enemigo, que consideraba existente ya en el pensamiento socrático (*Or.* VII, 95 a-b). Frente a ésto, encontramos en Occidente la afirmación de la idea opuesta, no admitiendo el principio de amor a todos, ni aún para enfrentarse al cristianismo. Aunque no hemos de olvidar que esta carta se fecha hacia el 411-412 justo tras el episodio godo, hemos de tener presente que la actitud de Temistio es la típica de un filósofo de la zona oriental, concretamente griega, del Imperio y ciertamente aún cuando se fecha en un momento anterior al *sacco* de Roma, contrasta fuertemente con las actitudes de senadores paganos occidentales que interpretan el apego al tradicionalismo de un modo completamente diferente, como veremos en la posición tomada por Símaco respecto a una vestal que había violado su voto de castidad. Para éstos la *philantrophia* del emperador se entiende dirigida tan sólo a los miembros integrantes del Imperio, lo que veremos confirmado en la actitud de estos senadores occidentales hacia los bárbaros y la fidelidad a la tradición es un elemento fundamental en estos momentos de crisis militar y peligro bárbaro. La actitud de Símaco se encuadra además en un acercamiento casi dogmático a la tradición religiosa, ahora fuertemente amenazada¹⁷.

Con respecto a la necesidad de la realización pública de los ceremonias para la consecución de su eficacia, llegamos al ya numerosas veces mencionado aquí, fragmento de Zósimo (IV, 59, 1-3). Hemos expuesto las consideraciones sobre el mismo de una serie de importantes investigadores. Así, P. Brown interpreta el intento de vuelta a los ritos antiguos tras el 410, como prueba de la sincera creencia

16. La acusación al cristianismo de ser culpable de los males del Estado es recogida, entre otros, por Tertuliano *Apolog.* XL, 1-2; Arnobio *Adv. Nat.* I, 2; como es natural estas críticas resurgen con fuerza tras el *sacco* godo del 410 y a ellas responden Agustín en *Civ. Dei* I, 1, 7 y Orosio en numerosos fragmentos de sus *Historias*.

17. Sobre la *philantrophia* de Temistio, cfr. DOWNEY, G., "*Philantrophia* in religion and statecraft in the fourth century a.C.", *Historia* 4, 1955, pp. 199-208.

en los mismos. También Mazzarino admite la importancia de la publicidad de los ritos y acepta, frente a Paschoud, como cierto el viaje de Teodosio a Roma tras el Frígido¹⁸. Ruggini, aún admitiendo como falso el testimonio sobre este viaje, mantiene que este fragmento de Zósimo prueba la sinceridad en los temores supersticiosos. Observemos la información de Zósimo: nos muestra en IV,59,1 a un senado al menos mayoritariamente pagano, que se niega a aceptar la exhortación a la conversión lanzada por Teodosio; en IV,59,2 define la conversión como una "absurda sumisión" y afirma que manteniendo las antiguas tradiciones Roma había permanecido libre de toda devastación. Asimismo atribuye a Teodosio las medidas financieras decretadas por Graciano en el 382 y lo hace de modo que el lector pueda sospechar que en el fondo de esta acción laten causas económicas, obviando las religiosas¹⁹; en IV,59,3 nos dice que las ceremonias cesaron tras el 394 al perder el apoyo financiero del Estado y con ello su eficacia. Aquí laten una serie de presunciones que debemos considerar, aparte del hecho de la posible historicidad de este viaje²⁰; la definición de "absurda sumisión" puede realmente hacer referencia a conversiones interesadas -como lo hace la *Ep.*I,51 de Símaco-, pero hemos citado anteriormente cartas de paganos a Agustín, entre las que también se debe mencionar la *Ep.*CXXXV de Volusino, donde éstos exponen sus dificultades para la comprensión de la doctrina cristiana con la esperanza de lograr obtener del obispo de Hipona la correcta solución a las mismas. Podemos suponer pues, que haya ciertos senadores dispuestos a convertirse, por las razones que sean, sinceramente tras una adecuada comprensión de la doctrina cristiana; también podríamos deducir de su información que las ceremonias cesaron inmediatamente tras el 394 al no ser subvencionadas por el Estado, algo que se consideraría esencial para asegurar su efectividad en base al estricto cumplimiento de los ritos, no obstante, G.Boissier²¹ afirma que una cierta inmunidad religiosa fue respetada en Roma y sus cercanías, no ya sólo en época de Constancio II, sino también tras las medidas antipaganas decretadas por Teodosio. Se basa en *Saturnalia* III,6 que

18. MAZZARINO, S., "La conversione del senato", *Antico, Tardoantico ed era costantiniana*, vol.I pp.378-397, partic., p.380, n.10. Para la crítica de este viaje, cfr. CAMERON, A., "Theodosius the great and the regency of Stilicho", *Harvard Stud. in Class. Philol.*73, 1968, pp.247-280 y PASCHOUD, F., *Cinq études sur Zósime*, pp.109-124.

19. No obstante, Símaco niega en numerosas ocasiones que en el fondo de las medidas gracianas latan razones de índole económica y en *Rel.*III,19-20 atribuye la causa al temor injustificado suscitado en el emperador por ciertos consejeros -clara alusión al obispo-, lo que también se observa en *Rel.*III,1 donde se lamenta de no haber sido recibido en una primera embajada.

20. Además de las obras citadas en la nota anterior, sobre este asunto se acudir también a HARRIES, J., "Prudentius and Theodosius", *Latomus* 43, 1984, pp.69-84 y BALDINI, A., "Il C.Symm. di Prudenzio e la conversione del senato", *Rivista Storica dell'Antichità* 17-18, 1987-88, pp.115-157.

21. BOISSIER, G., *La fine...* cit.

nos muestra la realización de sacrificios a Hércules en Roma, en época de Honorio y en Amiano Marcelino XXIII,3,7. Podríamos creer que es el fragmento IV,59,2-3 el que lleva a algunos autores a mantener la sincera creencia en la necesidad del cumplimiento estricto de los ritos, y hemos de tener en cuenta que, pese al hecho de ofrecernos testimonios que claramente pueden haber sido falseados o incluso relatarlos de modo contradictorio (como sucede entre los fragmentos IV,59,1-3, donde, siguiendo a Eunapio de Sardes y hablando de un momento inmediatamente posterior a la batalla del Frígido, Zósimo nos muestra un senado mayoritariamente pagano y V,41,3, en el que transcribiendo a Olimpodoro de Tebas, nos muestra un senado cristiano o, al menos, que no osa participar en la realización de los ritos para desviar el peligro de los godos), el hecho de que encontremos siempre presente el tema sobre la necesidad de la realización pública -de este fragmento, puede deducirse que por realización pública se entiende básicamente subvencionadas con fondos públicos- de las ceremonias culturales, nos hace admitir que Zósimo debe ser inscrito en la corriente de autores paganos que atribuyen la ruina del Imperio al abandono de la antigua religión. Por otro lado, el hecho de que importantes autores cristianos²² se molesten en desmentir reiteradamente estas creencias, nos podría confirmar la importancia de las mismas a fines del s.IV-comienzos del s.V.

Pero centrémonos en uno de nuestros protagonistas, observemos algunos fragmentos de su correspondencia, que hemos visto, sirven a algunos autores para mostrar su sincera y profunda religiosidad. En la *Ep.*I,46,2 dirigida a Pretestato y fechada con anterioridad al 381, Símaco afirma que la benevolencia celestial se pierde cuando no es cuidada por los ritos: *Benignitas enim superiorum, nisi cultu teneatur, amittitur*. Del mismo modo, en esta carta, hace constar su amargura por la crisis del paganismo en las clases populares²³; *Ep.*I,49, también a Pretestato hacia el 378, afirma, con motivo de los sucesos de Oriente, haber realizado repetidas veces los sacrificios, sin que éstos hayan deparado aún ningún resultado. Como anota Callu, en base a Plutarco (*Coriol.*XXV), la reiteración de este tipo de ritos, llegando incluso a realizarlos hasta 30 veces, era algo normal. Además, Símaco parece atribuir la falta de respuesta, a la ira divina que habría causado la conversión de Espoleto en obispado, *ostentum* aún no expiado oficialmente; *Ep.*I,51, al mismo receptor, fechada en el 384. Le informa a su amigo que la

22. Entre otros, Ambrosio *Ep.*XVIII,4,6: el triunfo militar se debe a la fuerza de las legiones; Prudencio *C.Symn.*II, 477ss, repite la misma afirmación del obispo; Agustín *De Civ.Dei.*V,21: Dios es quien distribuye reinos a los hombres religiosos, pero también a los impíos según le place, sus motivos son ocultos pero justos. Ha sido Dios pués, Quien ha otorgado a los romanos la soberanía.

23. Ésta es la opinión de Callu, en vista de que no hay constancia de crisis alimenticia en Roma hacia el 380. Cfr. CALLU, J.P., *Symmaque. Lettres. Livres I-II*. París, 1972.

carestía que conmueve a Roma le ha llevado a cambiar de proyectos con el fin de cumplir con su deber. Parece ser un documento que prueba su preocupación por el bienestar general: ..., *cum mihi in communibus malis decolor videretur securitas mea*,.... Del mismo modo, se refiere a sus obligaciones religiosas, manifestando que, el estado de negligencia que golpea al ejercicio de los sacerdocios, le impide en conciencia, aceptar ser reemplazado por un colega. Debía tratarse de un procedimiento usual y, en cierta medida, legitimado por el paso de los años, pues podemos comprobar que la *Historia Augusta*, tratando de mostrar la conducta ejemplar de Antonino Pío, nos dice que éste "no realizó ningún sacrificio mediante sustitutos, salvo cuando se encontró enfermo" (III,11,5-6). Concluye rogando a Pretestato, en beneficio del bien común, que regrese de su retiro en Etruria; las cartas que citaremos a continuación están dirigidas a Flaviano. Son las siguientes: *Ep. II,6* fechada al igual que la anterior, en el 383. Alude a los efectos de la misma carestía y manifiesta la necesidad de remitir a los dioses la solución de la situación; *Ep. II,7* del 384, año en que ya se habían superado las malas cosechas del anterior, pero en el que aún se dejaba sentir el hambre en la ciudad por las inestabilidades atmosféricas que retardaban la llegada del grano africano. Menciona con aparente tristeza la expulsión de los peregrinos y termina apelando así a los dioses: *Dii patrii, facite gratiam neglectorum sacrorum! Miseram famem pellite!*. En consonancia con lo que manifiesta en *Rel. III,15-17* atribuye la carestía al descuido de los sacrificios; *Ep. II,53* anterior al 390. A través de ella, le recuerda a su correspondiente sus obligaciones respecto a los rituales religiosos de ayuno y parece censurarle por hacerse reemplazar en estas obligaciones. De estas cartas, se puede deducir por un lado, un profundo sentido de compromiso cívico y religioso en nuestro orador y por otro, un cierto absentismo respecto a tales obligaciones por parte de otros senadores. Parecen confirmar la opinión ya manifestada por Boissier, de que fue en los momentos más peligrosos para el paganismo cuando sus últimos paladines trataron de reafirmar su posición, intentando mostrar con más ahínco que nunca la sinceridad de sus convicciones. De ahí que ahora Símaco no acepte ser reemplazado en sus obligaciones religiosas y que censure a sus colegas por permitir tales usos. Ciertamente la adherencia de Símaco en lo que respecta a sus obligaciones hacia la tradición, fundamentalmente en estos casos, hacia la tradición religiosa, parece afirmarse con fortísimo ahínco, incluso, como afirma Salzman²⁴, de modo dogmático. Respecto a la importancia del estricto cumplimiento de los ritos, deberíamos retomar la definición de *Religio* dada por Szemler²⁵: "un

24. SALZMAN, M.R., "Reflections on Symmachus'idea of Tradition", *Historia* 38, 1989, pp.348-364.

25. SZEMLER, G.J., "Priesthoods and priestly carriers in ancient Rome", *ANRW* II,16/3, Berlín/New York 1986, pp.2314-2331.

sentimiento de dependencia del poder divino y el deseo de atraer la cooperación de este poder", lo que coincide con la aplicación que Paschoud da al término de providencialismo. Del mismo modo, Szemler reconoce que la realización del culto o ritual es algo tan integrado en la *religio* del mundo antiguo, que "ésta no podría existir sin el primero".

No obstante, creemos que sería interesante revisar de igual modo, los fragmentos de las obras de nuestro orador que sirvieron a Paschoud, en un primer momento, para dudar del carácter desinteresado de esta reacción. Entre los muchos que él estudió, citaremos los que nos han parecido más pertinentes. De las cartas por él analizadas para demostrar la importancia que estos senadores otorgaban a los asuntos económicos, consideramos que algunas se refieren a cuestiones privadas²⁶ y no a asuntos públicos, razón por la cual no las tendremos en cuenta. Sin embargo, menciona algunas que nos interesan en cuanto pueden reflejar, en sentido opuesto a las que hemos visto, una diferente consideración respecto a sus obligaciones cívicas. Así, las *Epp.* VI,58,62,64 muestran la preocupación de Símaco ante un impuesto militar que amenazaba con recaer sobre el senado y el alivio del orador una vez que esta institución consigue verse libre de los cargos. El mismo Matthews acepta que la nobleza senatorial de Italia no contribuyó, en época de Estilicón, a solucionar los graves problemas causados por Gildón, sino que por contra, intentaron defender sus propios intereses financieros frente a las presiones del gobierno, resistiéndose al reclutamiento incluso en el 397, cuando eran sus propios intereses los que peligraban en África²⁷. Este autor nos informa que los senadores debían suministrar grano de sus propios almacenes para aliviar el hambre en Roma (lo que podría en parte, explicar su resistencia al reclutamiento de colonos de sus haciendas²⁸); además, la actuación de Símaco respecto a Gildón le hacía aparecer ante el pueblo como causante del hambre (*Epp.* VI,61 y 66). De cualquier modo, Matthews señala la importancia que la influencia en la corte de las opiniones de la clase senatorial y terrateniente tendrá en "la bancarrota del gobierno y el colapso del sistema imperial en Occidente". La fe en el ejército tradicional, frente a la progresiva barbarización del mismo y la política de agresión militar, frente a los excesivos costes de la línea diplomática defendida por Estilicón, llevarán a la caída del último. No omite que, mientras los senadores defendían sus propios intereses frente a la Corte, se disponían por otro lado, a realizar enormes gastos en

26. Por ejemplo: *Epp.* I,10 y II,36; *Epp.* V,87 y VII,66.

27. MATTHEWS, J., *Western aristocracies...* pp.268, 277 y ss.

28. de MARTINO, F., *Historia económica de la Roma antigua*, vol.II. Madrid 1985, pp.503-511, afirma que en estos años lo que existe es una gran escasez de trabajo en los campos, dada la dificultad de encontrar mano de obra. Pero con respecto a la economía general de la época, considera que, siendo la línea general de una inflación moderada, los que se vieron más perjudicados no fueron los productores, sino los asalariados.

los juegos para celebrar los *cursus* de sus hijos, sin embargo expone la dificultad del capital terrateniente para transformarse en dinero y explica estos gastos como resultado de "varios años de cuidadosas gestiones financieras" y, los excesos de lujo de familias innegablemente adineradas, como algo considerado esencial para la salvaguarda de la posición social de un senador. No obstante frente a la primera afirmación de Matthews respecto a la cuestión de la disposición de moneda, un reciente trabajo de Howgego²⁹, donde el autor analiza el periodo comprendido entre el 200 a.C. y el 300 d.C., demuestra que el mundo romano se puede describir como amonedado, aún cuando esta amonedación pueda presentarse en variados grados y en modos diferentes, señalando que el pago en especie no conlleva implícitamente una escasez de moneda. Respecto a los gastos para la celebración de la ocupación de magistraturas tradicionales por ellos y por sus hijos, debemos tener presente la enorme riqueza de estos senadores que presenta Olimpodoro, no ya sólo informando de la cantidad de dinero gastada por Símaco -que no está considerado entre los más ricos de los miembros de esta aristocracia- con motivo de la asunción de la *questura* por su hijo Memio, sino también cuando describe el carácter imponente, no sólo de la ciudad de Roma, sino también de las casas de estos patricios. Si además seguimos el análisis de Gordon³⁰ sobre el carácter del sacrificio y conectado a éste, la función del evergetismo en la antigüedad, observamos que interpreta que el último fue considerado como una responsabilidad social por los aristócratas y coincide con Matthews al exponer que su finalidad esencial sería mantener y reforzar la posición social de la élite. Pero no podemos dejar de preguntarnos ante esta situación si acaso no consideraron importante ayudar económicamente al gobierno en la difícil coyuntura por la que éste atravesaba, si no les remordía la conciencia -en nombre del bien común³¹ y relegando en estos momentos cualquier tipo de deferencia sobre su propia posición social- el hecho de realizar esos tremendos gastos sin detenerse a pensar en las acuciantes necesidades políticas. Aún admitiendo que actuaran inconscientemente, no se puede negar estrechez de miras respecto al futuro inmediato. De cualquier modo, sería interesante detenernos en ésta cuestión. En la *Ep. I, 51* Símaco hacía referencia, como veíamos, a la carestía que amenazaba a Roma en el 384 -es la misma que se refleja en la *Rel. III-* y no hemos de olvidar que por ésta época nuestro orador ocuparía probablemente ya la prefectura urbana, por tanto la alusión a cumplir con su deber, no sólo religioso, sino cívico, puede estar conectada a las obligaciones propias de esta magistratura. Si consideramos el estupendo análisis de

29. HOWGEGO, C., "The supply and use of money in the Roman World, 200 B.C. to A.D. 300", *JRS* 82, 1992, pp.1-31.

30. GORDON, R., "The veil of power: emperors, sacrificiers and benefactors", BEARD, M./-NORTH, J., ed., *Pagan priests*, London 1990, pp.199-231.

31. Recordar la *Ep. I, 51* de Símaco.

Sergio Roda³² sobre la actitud de desapego hacia el empeño político que se da en gran parte de senadores de esta época y el comportamiento de Símaco al respecto, advirtiendo que la asunción de magistraturas, aún gravosas y privadas de poder real, era útil al prestigio y a la imagen del *ordo* senatorial, podemos considerar que el compromiso cívico que se refleja en la *Ep.* I, 51 y en otras muchas analizadas por S. Roda, tiene la función de salvaguardar la posición política de su clase, no amenazada por el emperador, sino por el absentismo de parte de estos senadores. Si tenemos presente el prestigio que la misma aún conllevaba y lo anteriormente expuesto sobre el carácter del evergetismo, se puede concluir asumiendo el interés por el mantenimiento de la posición socio-política de los miembros de este grupo social privilegiado. Respecto a su actuación hacia la política de Gildón, puede venir ciertamente motivada como reacción al fenómeno de barbarización del ejército, comportamiento estrechamente relacionado con su consideración hacia los bárbaros y su ideal de *civilitas*, en base al cual el senado merecía ciertos reconocimientos hacia sus prerrogativas tradicionales por parte del emperador o de su regente. Esto explicaría que el primero, con Símaco como mediador entre éste y la corte, aceptara la recuperación del *senatus consultum ultimum* para declarar la guerra a Gildón, cuando en realidad no fue sino una maniobra de Estilicón para hacer recaer la responsabilidad de la guerra sobre esta institución. No obstante, el senado contaba con un importante elemento que le proporcionaba la posibilidad de establecer aún ciertos límites al poder imperial: su enorme poder económico, que por otro lado, era uno de los elementos clave de su posición socio-política. Negándose a sostener económicamente la política estiliconiana, estaban no sólo salvaguardando sus propios intereses económicos, sino a la vez dejando sentir su disconformidad con la misma, imposibilitándola con el principal obstáculo que ahora podían imponer al poder central³³.

Y llegamos a uno de los textos mencionados por Paschoud, que nos ha parecido de gran interés. Se trata de la *Oratio* II, 31-32, pronunciada en el 370, donde Símaco menciona lo caro que resulta el culto de los dioses y afirma en consecuencia, que el mundo está agotado a fuerza de ceremonias religiosas: *... Orbem paene ipsum sumptus defecit, quia cultus implevit...* ¿Cómo explicar estas manifestaciones del orador?. Quizá fueron emitidas con el simple propósito de alabar y adular a Valentiniano I y al nuevo Augusto, el joven Graciano, de

32. RODA, S., "Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV secolo d.C.: nuovi accenti di un'antica ideologia", MAZZA, M./GIUFFRIDA, C., *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*. Catania 1982, Roma 1985, vol. I, pp. 95-108.

33. Sobre el ideal de la *civilitas*, cfr. MARCONE, A., "A proposito della "civilitas" nel Tardo Impero", *RSI* 97, 1985, pp. 969-982; acerca del juego político entre corte y senado, cfr. RODA, S., "Simmaco nel gioco politico del suo tempo", *SDHI* 39, 1973, pp. 53-111.

cualquier modo, deja constancia de los excesivos costes que comportaba la realización de los ritos religiosos tradicionales.

De cualquier modo, consideramos que toda esta serie de documentos analizados, unos anteriores al 384, otros contemporáneos y unos últimos posteriores -las cartas a Agustín-, muestran el profundo apego a la tradición religiosa de estos últimos paganos, así como la sincera creencia en la necesidad de la realización de los ritos que habían llevado a la grandeza de Roma, como ya observamos en *De Natura Deorum* II,8. Aquí Cicerón diferencia a Roma de los demás pueblos por el cuidado y reverencia que dan a sus dioses, creencia que parece haberse prolongado hasta los años que analizamos en las mentes paganas³⁴. Mientras, hemos visto al cristiano Ambrosio ridiculizar esta idea, atribuyendo el éxito militar de Roma a la fuerza de sus legiones y no distinguiendo, sino aunando a la Roma pagana con los pueblos bárbaros por los dioses comunes que compartían.

Pero pasemos al estudio detallado de los argumentos de Símaco: en *Rel. III,2* afirma defender las instituciones de los antepasados -cuya legitimidad viene legitimada por su antigüedad, por su tradición- y con ello, los destinos de la patria; en *Rel. III,3*, manifestando la necesidad de restaurar los ritos y cultos que protegieron al Estado, pasa a defender la reinstauración de la Victoria en el aula de la Curia -ligándose a la ideología política augustea al atribuir el Imperio a esta diosa- aludiendo a la vez, al peligro bárbaro; en *Rel. III,4* apela al mantenimiento de las antiguas instituciones religiosas en nombre de la tradición, que fue la causante de que la orden de Constancio II tuviera escasa duración; *Rel. III,6* afirma, refiriéndose a Constancio, que se debe aprender de los errores pasados, es decir no volver a cometer el error de trasladar el altar y la estatua de la Victoria, pero acto seguido, en *Rel. III,7*, parece querer dejar constancia de que también se debe aprender de los aciertos y por tanto, mantener las subvenciones estatales a los antiguos cultos. ¿Qué tenemos hasta aquí?. Símaco parece defender la permanencia de los antiguos ritos y ligados a los mismos, la de la Victoria en la Curia, en nombre de la tradición y por el bien del Estado y del emperador. Ya hemos visto la importancia del ritual para atraer el beneplácito de los dioses sobre la comunidad y con respecto a la presencia de la Victoria en la curia, sabemos que ciertamente, el Imperio Romano cuya base era el poder personalizado, encontraba su justificación en la creación de una teología de la Victoria³⁵, contemplada bien divinidad autónoma, bien como don de carácter sobrenatural dispensado a un hombre específico, el emperador en este caso, lo cual legitima su poder personalizado, por

34. Sobre la presencia de esta idea en las mentes paganas, cfr. Minucio Félix VI,2-3, VII,1ss., XII,2 -respuesta en XXV y XXVI,1ss.; Tertuliano *Apolog.* XXV y XXVI. Cfr. n.22.

35. Sobre este tema, cfr. GAGÉ, J., "La théologie de la Victoire Imperiale", *RH* 171, 1933, pp.1-34 y mucho más reciente, FEARS, J.R., "The theology of Victory at Rome", *ANRW* II, 17/2, 1981, pp.736-826.

esto último argumenta en la *Rel.* III,5 la necesidad del altar para garantizar la fidelidad de todos, es decir, como necesaria medida para la seguridad política. No hemos de olvidar por otro lado, que el beneplácito de los dioses se aseguraba con el estricto cumplimiento de los ritos y que Símaco alude además al peligro bárbaro de estos momentos. A lo que replica Ambrosio, primero antes de conocer el texto exacto de la *Relatio* pero habiendo tenido, sin duda, noticias de su contenido, en la *Ep.* XVII,9 donde comprobamos que el obispo se refiere a las peticiones paganas como el intento de reinstauración del altar en la Curia y de que el Estado vuelva a subvencionar las ceremonias religiosas, y donde Ambrosio responde a la primera cuestión en referencia al texto citado del informe pagano, exponiendo en primer término la injusticia y ofensa que esta reinstauración supondría para los senadores cristianos y en segundo término negando validez a un juramento sacrílego y falso. Esto mismo aparece en la *Ep.* XVIII,32, donde además contesta a *Rel.* III,4-6.

Como vemos, es a partir de la *Rel.* III,7 cuando el orador comienza a tocar los asuntos económicos. Pero ésta es una cuestión que dejaremos para el final, pasando a continuación a analizar las diferentes creencias religiosas de nuestros protagonistas. Aparecen mencionadas principalmente en: *Rel.* III,8 donde podemos observar el trasfondo de pensamiento tradicional y politeísta que existe en la mente del orador cuando proclama la existencia de dioses nacionales que velan por el destino de cada pueblo. Se trata de una idea opuesta en principio a la universalidad del cristianismo y por otro lado, comprobamos que para los paganos la relación con la divinidad -para ellos una abstracción- no es gratuita y sólo se puede manifestar a través de la utilidad que un determinado culto haya demostrado con el paso de los años. Ciertamente aún cuando Roma había posibilitado el proceso de sincretismo, para facilitar la unificación, éste salvaguardó características propias y distintivas de los dioses de cada país, como elemento clave de la diferenciación entre los distintos pueblos que formaban el Imperio. Este fenómeno pudo haber facilitado, junto a las especulaciones filosóficas, la admisión de la idea de una divinidad abstracta que gobernaba el mundo a través de divinidades intermedias, ya manifestada por Celso - *C. Celsus* VII- y por Juliano, quien en su *C. Galileos* señalaba que la existencia de estos dioses subordinados explicaba las diferenciaciones propias de cada pueblo. Respecto a la *utilitas* era entendida por los paganos como un modo de manifestación de la divinidad y en este sentido define Cicerón a Victoria -*De Natura Deorum* II,61- como una fuerza tal que necesariamente implica la influencia divina, y por ello ha sido tratada como una divinidad en sí misma. Pero para la consecución de esta *utilitas* que, como afirma Símaco, es la prueba más enfática para el hombre de la existencia de los dioses, es imprescindible el rito. Esto forma parte de una teología civil que se acomoda a la ciudad y que S. Agustín rebate en *C. Dei* VI,5-6. En *Rel.* III,10 Símaco aboga de nuevo por la permanencia de las antiguas instituciones religiosas en nombre de la tradición, haciendo manifestar a Roma la ofensa que supondría para ella un cambio en este sentido. Aceptando el principio

neoplatónico de la existencia de un sólo ser supremo³⁶, defiende la diversidad de cultos alegando la necesidad de múltiples vías³⁷ para llegar a tan gran misterio y presenta sus peticiones como un ruego, sin entrar en disputas metafísicas que entiende, deben realizarse en la serenidad de los estudios³⁸. A estos principios responde el obispo en *Ep. XVIII, 7* donde, siguiendo el ejemplo de su oponente es él quien ahora hace hablar a Roma, manifestando la inutilidad de los sacrificios y lo innecesario de los cultos para la grandeza del Imperio, a la vez que la presenta avergonzada por sus antiguas creencias y alegre por haberse convertido, aún en la vejez, pues para el obispo, que se apoya en un texto de las Escrituras, lo venerable de la misma no resulta del número de años, sino de la sabiduría y dignidad. Se trata de un progreso *in melius* que la separa por fin de la ignorancia de Dios que hasta entonces había compartido con los pueblos bárbaros. Frente a la necesidad de múltiples vías y la libertad de culto que ello implica, Ambrosio, como su oponente, afirma aquí que el hombre por su ignorancia, es incapaz de llegar al misterio del universo, pero frente al pluralismo religioso argumentado por el orador, el obispo afirma a Dios como la única vía: Dios mismo (*Ep. XVIII, 8*) ha revelado el único camino posible de llegar a Él. El misterio desconocido del que hablaba Símaco, ha sido revelado al hombre por obra de Dios, se abole por tanto la libertad de culto que lo único que consigue es ofender al Dios único y verdadero.

Se ha afirmado que la polémica anticristiana de Porfirio no se dirige ni contra Cristo, ni aún contra el cristianismo como religión, sí contra su unilateralidad y pretensión de ser la única religión verdadera, argumentando que la oposición al cristianismo se debe a este hecho, que hace peligrar la unidad del Imperio. La idea del *Summus Deus* procedería en último término, de la concepción estoica del *Summus Bonum* que se habría extendido con éxito en el espíritu sincrético de época de los Severos, y a la vez que permitiría la expansión del cristianismo, también habría propiciado la autodefensa del paganismo tradicional. Pero igualmente, se ha expuesto el peligro que esta idea comportaría para el cristianismo³⁹, asumiendo que la misma conlleva, en última instancia, la aceptación del monoteísmo. Creemos, no obstante, que es necesario matizar todas estas afirmaciones y tratar

36. *Saturnalia* I,17,4: *hén tò pân*, el TODO es UNO.

37. Temistio, hacia el 364 se refiere al cristiano Joviano en términos muy parecidos y así, en la *Orat. V* afirma que Dios ha puesto el sentimiento religioso en el corazón de los hombres y les ha dado la libertad de adorarlo del modo que cada uno considere más adecuado.

38. Creemos que está ya bastante aclarado el hecho de que, en este contexto, con el término *otium* se refiere al tiempo dedicado a tareas o discusiones intelectuales. En una de sus cartas, la *Ep. I, 48* volvemos a hallar una expresión muy similar, cuando refiriéndose a los cuidados y temores de Pretestato por la salud de su esposa, alude a lo fugaz que es el sentimiento de la felicidad, pero al tratarse de un tema complicado prefiere no entrar en discusión sobre el mismo, sino dejarlo a las *philosophorum disputationibus*.

39. Cfr. CANFORA, F., *L'altare della Vittoria*. Palermo 1991, pp.51-53.

de indagar las razones de la repulsa ambrosiana a la idea del *Summus Deus*. Ya hemos expuesto las consideraciones ambrosianas respecto a la revelación divina y la libertad de culto, aquí existe ya una diferencia fundamental entre ambas concepciones religiosas. Por otro lado, hemos de preguntarnos si realmente este concepto estóico, desarrollado por el neoplatonismo, se puede calificar ciertamente como monoteísmo, si ésto lo advirtió el obispo y si en verdad los paganos habrían aceptado a Cristo como Dios, ya que de no ser así, resultaría imposible argumentar que el concepto divino de ambos contendientes, fuera el mismo. Para diferenciar las distintas configuraciones de la divinidad, nos basaremos principalmente en una obra que nos ha parecido de sumo interés⁴⁰. En ella, explicando el *politeísmo*, el autor afirma, recogiendo a su vez, una cita de A. Brelich, que en éste, la realidad divina es concebida, entre otras cosas, como un ser que no es humano, ni lo ha sido⁴¹; en él, las figuras de la divinidad deben referirse a una realidad eterna, duradera, INMORTAL; acepta que el hombre religioso politeísta reconoce una distancia entre lo divino y las representaciones en que se manifiesta, pero es incapaz de pensar en una relación directa del hombre con esa trascendencia, necesitando de figuras intermedias, consideradas como auténticos dioses, para ello. Se trataría en este caso, de una forma de politeísmo surgida a partir de la disgregación de la figura de un ser supremo. Más tarde, manifestando el autor la insatisfacción que, con el tiempo, han causado en el hombre las múltiples representaciones de lo divino, afirma que: "en los momentos más claros de politeísmo, han surgido tendencias más o menos acusadas de reducción de todas esas figuras a alguna forma de unidad". De cualquier modo, la multiplicidad de figuras obedece al "deseo humano de influir de alguna manera sobre la divinidad trascendente y ponerla a su servicio, a través del medio religioso". Como podemos observar esta definición se corresponde perfectamente con la mentalidad expresada en la *Rel. III*, influida a su vez, por el neoplatonismo porfiriano y respecto a éste, no hemos de olvidar que Porfirio, a diferencia de su maestro Plotino, se interesa en gran medida por la defensa del paganismo tradicional y que este fenómeno llevará a la creación de una teología, fundada en los *Díálogos* de Platón y en los *Oráculos Caldeos* principalmente, que proporcionará un apoyo intelectual a la resistencia pagana, aunque en esta elaboración la filosofía pierde su independencia para ponerse al servicio de una verdad revelada y garantizada por la tradición. La *Rel. III*, 10 está impregnada de neoplatonismo porfiriano y podemos observar si comparamos con el *frag. LXXVI* de Porfirio⁴² que esta concepción de la divinidad

40. MARTIN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid 1987. (primera edición 1973).

41. op.cit. p.217, n.39.

42. en HARNACK, A., *Porphyrius, Gegen die Christen*, Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1916, nr.1, pp.92-93.

que defiende Símaco no es en realidad monoteísta, ya que en este texto el autor asemeja a los dioses paganos con los ángeles cristianos en base a que tanto unos como otros participan de la esencia divina. Por otro lado, el respeto hacia los cultos tradicionales conllevaba la condena del monoteísmo, ya que al negar éste la existencia de los demás dioses fue considerado como una forma de ateísmo⁴³. Es por ello por lo que la filosofía perderá su independencia para ponerse al servicio de la religión tratando de facilitar la absorción de las antiguas creencias con las nuevas⁴⁴. Esta teología neoplática es asumida por hombres de tan elevada religiosidad como Pretestato, o por filósofos de la talla de Temistio o Mario Victorino. Ciertamente encontramos en Símaco -*Rel. III,8*- un principio que ya aparecía reflejado en Cicerón -*De Natura Deorum I,61*- que no es sino la afirmación de la incapacidad de la razón para llegar al conocimiento de lo divino. No obstante ambos consideran la aceptación de los ritos y doctrinas de la religión establecida como un deber sagrado, máxime en el s.IV en que la tradición servía como garantizadora de la verdad revelada⁴⁵ y para los dos la *utilitas* es un fenómeno que prueba la existencia de lo divino. En esta línea, encontramos a pensadores de la talla de Mario Victorino, antes de su conversión, aceptando la continuación de la tradición como algo filosóficamente correcto, al ser lo más probable⁴⁶ y admitiendo el principio de tolerancia hacia todas las religiones que se vislumbra en la *Rel. III,10*. Tanto Victorino como Símaco se apoyan en la tolerancia, tras la admisión del carácter de conjetura, de probabilidad, de todo conocimiento filosófico, aunque mientras Victorino es primordialmente un filósofo y como tal continua sus especulaciones -que le llevarán a una conversión, no "absurda", sino argumentada a través del neoplatonismo -pero esencialmente el neoplatonismo plotiniano- para llegar al conocimiento de lo divino, Símaco es ante todo un político, un hombre en el que domina no la especulación, sino la praxis, por ello considera imposible la vía de la razón y termina apelando a la de la *utilitas* y la tradición, aunque eso sí, utilizando el principio neoplatónico, que además de aportar un apoyo intelectual, una teología a la religión tradicional, salvaguarda la

43. Sobre la acusación de ateísmo a los cristianos, cfr. Justino Mártir, *Apolog.* 5ss.

44. PRICICO, S., "Filosofi e professori di filosofia nella Tarda Antichità: vecchi e nuovi modelli culturali tra IV e V secolo", en MAZZA, M. et alii, *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, pp.509-527. Catania 1985. Investiga el autor el proceso por el cual la filosofía se pone al servicio de la religión, quedando la investigación filosófica subordinada a la tradición religiosa que recupera, en este periodo de inquietudes espirituales, su importancia.

45. Cfr. *Ep. CCXXXIV,1* de Longiano a Agustín, donde el pagano se refiere a las enseñanzas de Orfeo, Tages o Trimegisto como manifestadas por revelación divina.

46. Mario Victorino *In Ciceronis Rhetoricam I,29*, p.234,36 HALM, *Retores Latini Minores*, 1863.

existencia de la misma a través del principio de tolerancia o pluralismo que conlleva implícito.

Podemos preguntarnos si el orador ha acogido este principio neoplatónico como un medio de salvaguardar la libertad de culto, no obstante, gran cantidad de fuentes, algunas de las cuales ya hemos mencionado, nos ayudan a comprobar que la ideología religiosa de Símaco era la usual en los paganos de la época, muy críticos respecto a conceptos cristianos de difícil comprensión. Así, si acudimos a la correspondencia de Agustín, hallamos numerosos testimonios que se asemejan a la *Rel. III*, 10, como: *Ep. XVI* de Máximo de Madaura a Agustín, fechada hacia el 390. En ella podemos observar de nuevo la concepción de la divinidad que domina en Símaco junto a una profunda y sincera religiosidad unida a un enorme respeto por los dioses romanos, los tradicionales, pero también un gran desconocimiento e incompreensión del misterio cristiano; ya hemos mencionado las *Epp. CXXXVI* y *CCXXXIV*, pero nos detendremos un momento en ésta última para relacionarla con la doctrina porfiriana sobre los ángeles, que hallamos reflejada en el fragmento 2 de la misma. A esta concepción de la divinidad pagana, con su confusión ángeles/dioses, responde claramente Agustín en *Ep. CII*, 3, 20 donde diferencia a esos seres espirituales, que son criaturas, de Dios creador, único digno de ser adorado, de este modo, en *Civ. Dei IV*, 17 afirma que la victoria no es sino un don otorgado por un ángel enviado por orden de Dios⁴⁷. Ya Orígenes, contestando a Celso,

47. La teología de la Victoria imperial, en base a la cual había nacido y se había justificado el Imperio, nos muestra la importancia del elemento militar y concretamente la atribuida al triunfo en el campo de batalla. Observábamos en la n.15 ciertas incongruencias en S. Ambrosio y en Prudencio, quienes mientras por un lado atribuían la victoria a la fuerza de las legiones, desacralizándola, por otro asumían que la victoria de Constantino en el Milvio o la de Teodosio en el Frígido se debía al auxilio del Dios cristiano. Es algo que nos llama aún más poderosamente la atención cuando observamos que ya Eusebio en su *Oration Tricennal -Laud. Cons. IX*, 8-10 atribuía el triunfo del cristianismo a la victoria de Cristo sobre sus enemigos y el de Constantino sobre Majencio al auxilio del Dios verdadero, el de los cristianos. La victoria en el terreno militar pues, sigue siendo considerada como un don divino que, en el caso de Eusebio, claramente legitima el poder real. Como don divino sigue siendo considerada por Agustín en *C. Dei IV*, 17, aunque en éste, el origen del poder no reside en la victoria en sí. El poder lo otorga Dios, que es también quien concede la victoria. Esto explicaría la emisión de monedas con la Victoria portando la cruz, tras la batalla del Frígido, lo que se paraleliza con el modo de representación de los ángeles en la iconografía cristiana, donde los mismos aparecen con alas. Sobre este tema, cfr. BAÜS, K., *Der Kranz in Antike und Christentum* (Diss. Bonn 1940) pp. 157-230; STORCH, R., "The trophy and the cross", *Byzantion* 40, 1970, pp. 105-118. Para la transformación de Victoria en un ángel cristiano cfr. BELLINGER and BERLINCOURT, "Victory as a coin type", *Numismatic notes and monographs* 149, New York 1962, p. 63; BECK, A., *Geniun und Niken als Engel in der alchristlichen Kunst*, Düsseldorf 1963.

Volviendo a Ambrosio, nos preguntamos si él realmente se podría insertar en la línea de autores como Eusebio, es decir, si él consideraba que la victoria en el campo de batalla legitimaba el poder. En principio, al atribuir la victoria a la fuerza de las legiones da la impresión de que abandona este elemento que tan importante papel había jugado en toda la historia del Imperio, no obstante manifiesta más tarde que el triunfo de Teodosio se debió al auxilio del Dios cristiano, lo cual, legitimaba la causa justa. Cuando en *Ep. XVII*, 1 manifiesta que el emperador está al servicio de Dios, al igual que cuando en *De Obithu Theodosii XL* diserta sobre los clavos

definía a los dioses paganos como criaturas, diferenciándolos del Dios creador (*C. Celsum* VIII,61).

No obstante, no se debe olvidar que el mismo Agustín, antes de su conversión, se expresaba en términos muy semejantes a los de Símaco⁴⁸, para retractarse tras la misma afirmando la existencia de una única vía: Cristo⁴⁹. Igualmente, en las citadas cartas, básicamente en CXXXV y CXXXVI, podemos observar las dificultades de comprensión de éstos últimos paganos hacia la doctrina cristiana: la concepción virginal de María, la encarnación, la existencia en Cristo de dos naturalezas: humana y divina, las discrepancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento⁵⁰,...incluso la crítica a los milagros de Jesús. Todas ellas recogidas por Arnobio en su *Adversus Nationes*, escrito hacia el 297 y lo que es más notable, por Ambrosiaster -del que sabemos que vivió en Roma aproximadamente entre los años 366-384 y que por ello, es contemporáneo al debate que nos ocupa- en sus *Quaestio Veteris et Novi Testamenti*⁵¹. Se trataba de problemas fundamentales, cuyo punto esencial residía prácticamente en la incapacidad de comprensión del misterio de la Trinidad, con lo que ello supone de imposibilidad de reconocimiento de Cristo como Dios, problemas que debían ser resueltos para que la conversión al cristianismo no resultara una "absurda sumisión", como veíamos definirla a Zósimo y que incluso motivaron abundantes controversias doctrinarias entre los convertidos⁵². Sin duda, estas críticas paganas a la figura de Cristo estaban presentes en

de la cruz hallados por Helena, parece no dejar duda acerca de que el poder del emperador es otorgado por Dios. De este modo, no es la victoria en el terreno militar la que otorga, ni aún la que legitima el poder, sino que el mismo lo otorga directamente Dios, aún cuando un triunfo militar sirva para legitimar una causa justa.

48. *Soliloquios* I,13,23 ed. Labriolle, p.70: *Sed non ad eam (sapientiam) una via pervenitur.*

49. *Retract.* I,4 tercera ed. Bardy, p.290: *Item quod dixi: "Ad sapientiae coniunctionem non una via perveniri", non bene sonat; quasi allia uia sit praeter Christum qui dixit: "Ego sum uia" (Juán, XIV,6). Vitanda ergo erat haec offensio aurium religiosorum, quamvis alia sit illa uniuersalis uia, aliae autem uiae, de quibus et in Psalmo canimus: "Vias tuas, Domine, notas fac mihi et semitas tuas doce me" (Salmo XXIV,4). Et in eo, quod ibi dictum est: "penitus ista sensibilia fulgentia" (Solil., I,14,24), cauendum fuit, ne putaremur Phorphyrui falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit: "omne corpus fugiendum". Cfr. Porfirio *De regressu animae*, ed. Bidem, p.42 ss.*

50. Recordar la *Ep.* CXXXVI,2 de Marcelino a Agustín, donde quedan reflejados los temores paganos ante cambios religiosos poco claros, por el peligro que los mismos podrían conllevar al presuponer inconstancia en Dios.

51. Cfr. FESTUGIERE, A.J., "Arnobiana", *Vigiliae Christianae* 6, 1952, pp.208-254 y COURCELLE, P., "Critiques exegetiques et arguments antichretiennes rapportés par Ambrosiaster", *Vigiliae Christianae* 13, 1959, pp.133-169. Courcelle en concreto considera que Ambrosiaster rebate básicamente las críticas de Porfirio, cfr. p.169.

52. Sobre las dificultades de aplicación del concepto de *homoosius* y toda la problemática que ello conlleva respecto a la definición nicena de la Trinidad, nos remitimos a CHRISTOPHER STEAD, G., "The concept of divine substance", *Vigiliae Christianae* 29, 1975, pp.1-14.

Para un conciso, pero buen análisis de las controversias doctrinarias al respecto y las herejías engendradas a raíz de este problema en el seno de la Iglesia, cfr. MARCEL SIMON, *La*

la mente del obispo cuando rebate los argumentos del orador, negándose a aceptar la convivencia pacífica de distintas religiones. Lo podemos vislumbrar en la *Ep. XVIII,9*, donde además de culparles de no creer en la divinidad de Cristo por el hecho de que murió y lo hizo tras sufrir la crucifixión -considerada un oprobio y por tanto, indigna de un Dios (*Quaest. CIV,10*)-, les acusa de idolatría⁵³.

Pero ¿en qué nos basamos para argumentar que la concepción de la divinidad existente en estos últimos paganos no es aún monoteísta?. Principalmente, en el análisis realizado por M. Velasco, donde claramente queda reflejado que el monoteísmo se caracteriza por: "un reconocimiento de la trascendencia y soberanía exclusivas del Dios celoso, no representable por imagen alguna y una relación efectiva y vivida con ese Dios trascendente en la invocación de su nombre". Aquí pues, la divinidad no es una abstracción, susceptible de recibir diferentes denominaciones, sino un único Dios con nombre propio. Aún cuando en el neoplatonismo de Plotino podríamos descubrir una tendencia a una configuración monista de la divinidad, el intento de los filósofos posteriores de esta escuela por salvaguardar las antiguas creencias, hace que el neoplatonismo abandone el carácter especulativo que le había llevado al monismo, para regresar a la configuración politeísta, como nos muestra el hecho de que se necesiten figuras intermedias para la relación con la divinidad, excluyendo cualquier tipo de relación mística. Por otro lado, Agustín en *Civ. Dei IV,11* refleja claramente la diferencia entre el culto politeísta y lo que podríamos considerar una evolución hacia una forma de culto monista, mientras Victorino, tras su conversión, se opondrá al UNO-TODO que

civilisation de l'antiquité et le christianisme, cap. XIII, pp.307-320. Es importante señalar que, incluso en el seno de los convertidos, resultaba difícil para algunos aceptar la distinción establecida por la teología ortodoxa, entre creación y engendramiento. Así, los arrianos, como expone acertadamente este autor, consideraban al *Logos* engendrado y por tanto, no creado, negando pues la naturaleza divina en Cristo, a diferencia de la ortodoxia, que "sustraía al *Logos* engendrado del dominio de lo creado para situarlo en la esfera de lo divino". No hemos de olvidar que, contemporáneamente al debate que nos ocupa, existió un acercamiento entre paganos, arrianos y hebreos, frente a los ortodoxos. Cfr. CRACCO RUGGINI, L., "Ambrogio e le opposizioni..." cit. Por otro lado, es interesante recordar la definición de Agustín - *Ep. CII,3,20*- al diferenciar entre ángeles y dioses paganos, pero considerando tanto a unos como a otros, seres creados. El problema para los paganos, respecto a la divinidad de Cristo, residiría principalmente en su encarnación, es decir, en el hecho de haber sido engendrado, ya que ni aún los ángeles cristianos habían sufrido esta experiencia, por otro lado, la dificultad para aceptar a los dioses como seres creados se basaría en la diferente configuración de la divinidad de paganos y cristianos.

53. Igualmente, como nos recuerda Courcelle ("Polémica anticristiana..."), sabemos por la *Ep. XXXI,8* de Agustín a Paulino y su esposa Terasia, que Ambrosio escribió unos libros "contra algunos individuos indoctos y soberbios en grado superlativo, que defienden que Jesús se ha beneficiado de las obras de Platón" (...*libros betissimi papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam; eos autem multum desidero, quos adversusu nonnullos inperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt, diligentissime...*). Se refería sin duda a los seguidores del neoplatonismo.

aparece en las *Saturnalia*, en favor del UNO-UNO, explicando a través de su neoplatonismo el misterio de la Trinidad⁵⁴.

Pasemos por fin a la cuestión que tantos debates ha suscitado. Analicemos los motivos de las peticiones simaquianas para la restitución de los privilegios. Como vimos, éstas comenzaban a realizarse a partir de *Rel.* III,7 donde el orador recordaba que Constancio II, se mostró respetuoso por la tradición religiosa durante su visita a Roma y mantuvo los privilegios de las vestales, permitió que los cargos sacerdotales continuaran siendo ocupados por nobles y no se negó a costear los gastos de las ceremonias romanas. Sus medidas hacia la Victoria, las consideraba el orador un error del que se debía aprender y si atendemos a la *Ep.* XVIII,32 del obispo, observamos que éste atribuye esa acción del emperador a su temor a contaminarse si encontraba los atributos de la Victoria en la Curia, con ello además reforzaba su argumentación sobre la ofensa que los mismos causarían a los senadores cristianos. No explica sin embargo, por qué este emperador no retiró los apoyos estatales a la religión pagana. De cualquier modo, no hemos de olvidar -obviando la cuestión del arrianismo de Constancio II- que, pese a que por estas fechas los emperadores -salvo Juliano- eran ya cristianos, existía aún una dicotomía entre la religión del emperador y la religión estatal que permanecía siendo la tradicional. Sólo tras el edicto de Teodosio del 380⁵⁵ que, en principio parece dirigido contra herejes, se otorga una posición de primacía absoluta al Catolicismo, que queda transformado prácticamente, no ya sólo de hecho, sino también de derecho por esta ley, en religión de Estado. Por ello se ha aducido que las medidas de Graciano del 382⁵⁶ acababan con la incongruencia que suponía el mantenimiento por parte del emperador del título de *Pontifex Maximus* de una religión que ya no era la del Estado, ni aún la suya propia, argumentándose, como veíamos, la respetuosa actitud del obispo en su enfrentamiento con Símaco y que el primero sólo parecía exigir la igualdad de ambas religiones en la ausencia de todo privilegio. De este modo, encontramos en *Rel.* III,18 a Símaco admitiendo que la religión por él defendida, ya no era la del Estado, pero afirmando que la tradición -el uso y la edad- confería carácter obligatorio *-debitum-* a lo que en principio fue

54. Respecto a esto, cfr. CLARK, M.T., "The Neoplatonism of Marius Victorinus the christian", BLUMENTHAL, H.J./MARKUS, R.A., ed., *Neoplatonism and early christian thought*. London 1981, pp.153-159.

55. *Cod.Theod.*, XVI,1,2: "Todos nuestros pueblos... deben adherirse a la fe transmitida a los romanos por el apóstol Pedro, la que profesan el pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Alejandría...o sea, reconocer, de acuerdo con la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica, la Divinidad una y la Santa Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Únicamente los que observan esta ley tienen derecho al título de cristianos católicos. En cuanto a los otros, estos insensatos extravagantes, son hereéticos y fulminados por la infamia, sus lugares de reunión no tienen derecho a llevar el nombre de iglesias, serán sometidos primero a la venganza de Dios, y luego a la nuestra...".

56. Que aparecen referidas en una ley del 415, *Cod.Theod.*, XVI,10,20.

un *beneficium* -beneficio legal de carácter excepcional, garantizado por el Estado en este caso, a vestales y ministros del culto tradicional⁵⁷- y manifestando que los *conpendia* -provechos, beneficios- ofrecidos una vez, dejan de pertenecer al que los otorga y puesto que la *res publica* está compuesta por *singulis*, lo que de ésta procede, lo que ésta abandona o lega, vuelve a ser propiedad exclusiva de los *singulorum*. A lo que responde Ambrosio en *Ep.*XVII,1-2 dejando entender que el poder político, el del emperador, proviene de Dios y sólo a Él debe servir y en *Epp.*XVII,3 insiste frente a *Rel.*III,19 en que el emperador no puede volver a restablecer los subsidios, pues ya hace tiempo han sido devueltos, bien al fisco, bien a las arcas y la reinstauración de los mismos haría suponer que éste, un príncipe cristiano, subvenciona unos sacrificios profanos. Lo que el obispo parece intentar evitar es que un emperador cristiano apoye económicamente unos cultos incompatibles con su propia religión, no obstante no encontramos ninguna contraargumentación a lo afirmado por el orador acerca de que lo otorgado por el Estado pasaba a ser de los beneficiarios, sino más bien la idea de que, al haber pasado hacía ya tiempo esos fondos al tesoro público, los mismos ya no podían ser restituidos por el emperador, ante la confusión que esta situación podría generar -la idea de que se malinterprete la tolerancia del emperador aparece de nuevo en *Ep.*XVIII,22-. No obstante, no hemos de olvidar que esta carta fue escrita antes de conocer el significado exacto de la *Rel.*III, y así, en *Ep.*XVIII,17 afirma que reclaman lo público, lo que es propiedad del pueblo romano -*publica vindicavit*-⁵⁸.

En *Rel.*III,11 el orador se refiere a los privilegios de las vestales, afirma que éstos son tan sólo un signo de reconocimiento a su castidad y por ello, deben quedar libres de *munera*⁵⁹ argumentando también que se trata de un privilegio sólo de nombre, dada la pobreza de las vestales⁶⁰ y parece incluso responder al obispo cuando mantiene que con esta destitución aumenta, frente a sus detractores y en base a lo que éstos mismos afirman, el mérito de su virginidad consagrada a la salvación del Estado; en *Rel.*III,12 habla de perjuicios de los sacerdotes -*sacerdotum damnis*-, *sacerdotum* puede hacer referencia perfectamente a vestales

57. Para aclarar el significado preciso de muchos términos latinos de la *Rel.*III y de las *Epístolas* de Ambrosio, acudimos al libro de BERGER, A., *Encyclopedic dictionary of roman law*. TAPhS, Filadelfia 1953, reimpresión de 1980.

58. En *Ep.*LVII,2 a Eugenio el argumento no es ya temporal, como en *Ep.*XVII,3, sino que ahora afirma que estos privilegios no pueden ser restituidos por un emperador que no los quitó. No hemos de olvidar que la carta va dirigida a Eugenio, tras las concesiones realizadas por éste a los paganos.

59. Impuestos y recaudaciones especiales sobre la propiedad.

60. El argumento de la pobreza, era tenido en cuenta a la hora de garantizar la exención o la *excusatio a muneribus*. Es en este sentido como creemos que lo utiliza el orador. No dice en ningún momento, como veremos a continuación, nada similar respecto a los restantes colegios sacerdotales.

y al resto de colegios sacerdotales, causados por la retirada de los antiguos *subsidia*⁶¹. En *Rel.III,13* alude a los bienes inmuebles recibidos como herencia por vestales *-virginibus-* y por ministros del culto tradicional *-ministris-*. Ruega por la restitución del derecho a heredar de privados, derecho que había sido anulado legalmente por Graciano. No obstante, no sólo quedan privados de la capacidad de poder heredar, sino que además son devueltos al fisco los bienes heredados hasta la medida graciana, bienes que tenían por dueños a las antiguas instituciones religiosas. Afirma pues que este embargo de propiedades no está contemplado por la ley romana, ya que ninguna medida legal, ninguna circunstancia o desgracia las ha hecho *caducas*; en *Rel.III,14* apela de nuevo por la restitución del derecho de herencia y queda reflejada su ideología elitista, pues al establecer una comparación entre los derechos garantizados a libertos y aún a siervos, parece querer resaltar la ofensa causada a las nobles vestales *-nobiles virgines-*, que consagraban su virginidad al bienestar del Estado, y a los ministros del culto *-sacrorum ministri-*, quienes velaban por la eternidad del Imperio, auspiciando el apoyo divino; en *Rel.III,15* afirma que no sólo está defendiendo la religión tradicional, sino el bienestar del Estado. Volvemos al razonamiento de los temores supersticiosos ante la desaparición del apoyo estatal a los antiguos ritos. Afirma que la ley antigua había garantizado un módico estilo de vida y justos privilegios a vestales y a ministros de los dioses. Consideramos que *victu*⁶² modico se refiere exclusivamente a vestales, más teniendo en cuenta lo afirmado en *Rel.III,11*⁶³, mientras *iustis privilegiis* haría alusión tanto a vestales como a los otros sacerdotes. Hace asimismo referencia a los *sacra castitatis alimenta*, los sagrados alimentos de la castidad, sagrados por el hecho de que la virginidad estaba consagrada al bienestar del Estado. El grano antes concedido a las vestales, quienes servían a una causa sagrada, era empleado ahora para pagar a unos viles trabajadores. Conecta a continuación la escasez que ahora sufren las vestales con la carestía que se cierne sobre Roma, así en *Rel.III,16* halla la causa de la misma en el *sacrilegio*⁶⁴

61. Con este término parece referirse al apoyo, pero también, al aparecer en plural, puede estar aludiendo a la retirada de las medidas legales que garantizaban los privilegios.

62. Según Berger, este término alude no sólo a los alimentos, sino a todo aquello que usamos para la protección y cuidado de nuestro cuerpo. Por ello hemos traducido *victu modico* como un modo de vida sencillo y por lo mismo consideramos que sólo debe entenderse como referido a las vestales.

63. Debido a la pobreza de las vestales, el Estado debía garantizarles los medios para mantener un sencillo estilo de vida.

64. Entre las definiciones que Berger da a *sacrilegium* consideramos que la que más se adapta en este contexto es la de "robo de cosas sagradas". Estaría refiriéndose con ello a la retirada de la *annona* a las vestales. Pero, si consideramos que acto seguido afirma que a la religión le es negado su propio sustento y conectamos con ésto lo que aparece en *Rel.III,17* acerca del "alimento" de los otros sacerdotes, que parece consistir, a juicio de Símaco, en los honores públicos, en la dignidad y privilegios, estaría haciendo referencia a la pérdida de privilegios:

cometido; en *Rel. III,17* mantiene que nunca se había llegado a una situación semejante cuando el *honor* público -ésto es, con la dignidad y privilegios vinculados a los cargos sacerdotales- satisfacía, "alimentaba" a los ministros de la antigua religión y la vestales recibían la *annona*. Reafirma el carácter "providencial", siguiendo la definición que Paschoud da al término como ayuda divina por la obediencia y honores recibidos por los dioses, de la *largitas* que ya en sí conllevaba el sentido de un don dado a cambio de un beneficio. No debemos descuidar la consideración de que la pérdida de los privilegios asociados a los cargos sacerdotales conllevaba, en alguna medida, la pérdida de la dignidad a los mismos vinculada, ya que esta dignidad llegaba a través del reconocimiento estatal a esos cargos que tradicionalmente se había expresado en la forma de concesión de privilegios.

Las respuestas del obispo las hallamos esta vez en: *Ep. XVII,4-5* donde expone los peligros que estos privilegios representaban para los cristianos. En una sociedad donde durante tanto tiempo religión y Estado habían permanecido estrechamente unidos, los magistrados recibían a la vez los cargos sacerdotales -el mismo Símaco recuerda en *Rel. III,7* que Constancio II continuó confiando sólo a los nobles estos puestos: ...*replevit nobilius sacerdotia.* y estando ya en una época donde muchos magistrados se habían convertido, la asunción por parte de los mismos de sacerdocios paganos era condenada por la Iglesia⁶⁵. Ciertamente no se puede negar la importancia económica de estos privilegios, de cualquier modo consideramos que a lo que el orador atribuye mayor importancia es a la dignidad vinculada a estos cargos. Como afirma Szemler -op.cit, el estrecho vínculo mantenido a lo largo de la historia romana entre religión y política, dió lugar a que "formara parte del *cursus honorum* de un hombre buscar activamente un sacerdocio", siendo estos puestos ocupados por personas seleccionadas, elegidas por el emperador a modo de instrumento de patronazgo, algo que quedaba reflejado también por Símaco cuando le veíamos aludir a la política mantenida al respecto por Constancio II. Hallamos anteriormente al orador defendiendo la importancia del ritual, elemento clave o básico de la religión tradicional, donde destacaba el papel efectuado por los magistrados, encargados de realizar los sacrificios. De este modo, una élite compuesta por magistrados, algunos de los cuales asumían también los sacerdocios, monopolizaba la importante tarea de mantener buenas relaciones entre el Estado y los dioses. Aún cuando la situación ha variado respecto a la época de Constancio -Graciano abandonó el título de *Pontifex Maximus* y por lo tanto ya, no sólo el emperador queda totalmente desvinculado del nombramiento de sacerdotes, sino que a nivel carrierístico la asunción de estos cargos pierde todo valor- el

apropiación de bienes inmuebles heredados hasta el 382, retirada de la *annona* a las vestales,... de vestales y colegios sacerdotales.

65. Aparece condenada ya en el Concilio de Elvira, hacia el 305.

mantenimiento del ritual y de la dignidad ligada a los cargos sacerdotales es esencial para asegurar la salvaguarda de una de las bases fundamentales del prestigio social de esta élite, por el cual les encontrábamos también realizando elevados gastos para celebrar el ingreso en las magistraturas de sus hijos.

Al tema de las vestales responde el obispo en *Epp.* XVII,14 y XVIII,11-12, pero lo dejaremos para tratarlo con detalle más adelante; en *Ep.* XVIII,13 responde a *Rel.* III,15,17, sobre el hecho de que los *alimenta* públicos no son destinados ya a *sacerdotibus et ministris* del culto tradicional. Con el término *alimenta* no parece referirse a alimentos en el sentido exacto, sino a los privilegios y ésto queda confirmado por el contexto general de este fragmento de la carta XVIII, ya que el obispo contrapone la pérdida de privilegios similares por los sacerdotes cristianos, en concreto, la imposibilidad legal también para ellos de heredar de privados -aquí responde asimismo a *Rel.* III,13-14⁶⁶, manifestando que los cristianos no se afligen por la pérdida de bienes materiales; deja constancia de un privilegio que ahora diferencia al sacerdote cristiano del pagano, la exoneración de las cargas curiales y con ello, de los gravosas obligaciones que conllevaban, pero por contra éste debe renunciar, no sólo ya a bienes legados por particulares, sino a los suyos propios⁶⁷. La situación hasta ahora, queda pues, como sigue: sacerdocios paganos sin ningún tipo de privilegios, pero manteniendo bienes personales, vestales privadas del privilegio que las eximía del pago de tributos y del libre abastecimiento de grano, sacerdotes cristianos sin obligaciones curiales, pero privados de bienes personales. Tanto cristianos como paganos sin subvenciones estatales, ni derecho a recibir legados testamentarios pero, mientras a los paganos les son retirados todos los bienes heredados con anterioridad a la medida de Graciano, la iglesia mantiene los recibidos hasta el 370. A ésto responde el obispo en *Ep.* XVIII,15 acusando a los paganos de los saqueos y violencia cometidos hacia las iglesias cristianas en tiempos no muy lejanos, lo que es cierto, pero no hemos de olvidar que Símaco en *Rel.* III,1 manifiesta que los abusos han sido recientemente refrenados por la ley, aludiendo sin duda al decreto solicitado y obtenido por Pretestato en el 384, por el que se ponía freno a los saqueos que las medidas gracianas del 382 habían propiciado contra los templos paganos, destrucciones o sustracciones que, al menos en gran parte, habrían sido realizadas por cristianos. Encontramos así que el obispo obvia estos hechos, aunque ciertamente manifiesta

66. Debe referirse sin duda a la ley del 370, *Cod.Theod.* XVI,2,20 que trataba de corregir ciertos abusos de los que tenemos testimonio por numerosas fuentes, entre ellas, dos cartas de Jerónimo: *Epp.* XXII (384) y LVII,6 (394), en la última el emisario se lamenta de haber merecido esa ley, confirmando con ello la necesidad de la misma y el estado de corrupción de una gran parte de eclesiásticos.

67. Por otra ley del 370, *Cod.Theod.*, XVI,2,104. Esta medida trataría de evitar que la exoneración de los gravosos cargos ciudadanos llevara a una interesada inserción en la jerarquía eclesiástica.

que cualquier acción cristiana contra los paganos no habría sido sino una devolución de la ofensa causada por los últimos. Pasa a continuación a explicar por qué la Iglesia ha mantenido los bienes heredados con anterioridad a la legislación del 370 -*Ep. XVIII,16*- manifestando que a las antiguas instituciones religiosas no se les ha negado el derecho a poseer para fines religiosos, sino que sólo les han sido confiscados bienes inmuebles de los que, pese a sus reivindicaciones, no se servían para tales cometidos. El obispo contraargumenta afirmando las obras de caridad ejercidas con las rentas que suministran los bienes poseídos por la Iglesia, su afirmación nos lleva a preguntarnos qué uso venían haciendo de los mismos así como de las rentas que comportaban, los ministros y vírgenes del culto pagano. Si no eran utilizados para costear ceremonias religiosas, que en gran parte habían quedado hasta el 382 subvencionadas por el Estado, ni para realizar obras caritativas⁶⁸, podemos suponer que pasarían a engrosar la riqueza de los colegios sacerdotales y de vestales. En realidad, las citadas posesiones y los beneficios generados servirían para el mantenimiento -podemos creer que acomodado- de estas instituciones paganas. Ambrosio responde asimismo a *Rel. III,13* afirmando que se continua respetando el deseo de los testadores, en base a que se sigue manteniendo el derecho de dejar legados a los arúspices y se permiten las *donaria* a los templos. No obstante no hemos de descuidar el hecho de que *donaria* son tan sólo ofrendas votivas, mientras que los legados eran parte de una herencia dejada a una persona, que no es el heredero, por deseo del testador, de este modo consistían básicamente en alguna suma de dinero y sólo los arúspices quedaban contemplados como receptores.

En resumen hasta aquí, nos da la impresión de que más que bienes en sí mismos, son los derechos "sagrados" de las vestales los que el orador defiende con ahínco, vírgenes que vivían en comunidad y cuyos bienes individuales eran estrictamente personales. Si una de ellas moría debía dejar testamento para evitar que sus bienes pasaran al Estado y esto es lo que sucedió a raíz de las medidas del 382 con los bienes dejados como herencia, no sólo por otras personas, sino también por las propias vestales a su comunidad, impidiéndose además que pudieran, como institución, volver a recibir cualquier otra herencia. El problema parece residir en

68. De este modo Ambrosio intenta justificar las posesiones de la Iglesia que, sabemos por numerosas fuentes, eran importantes y, si tenemos presente el testimonio de Pretestato, recogido por Jerónimo *Contra Ioan. Hieros.*, 8: *...facite me Romanae urbis episcopum et ero protinus christianus...* podemos pensar que también los ministros cristianos disfrutaban de las rentas de las mismas. La *Ep. XXII,16* de Jerónimo a Eustaquia ciertamente condena los abusos y prácticas contra la auténtica moral cristiana, realizados por algunos clérigos hacia el 384, para afirmar el camino a seguir en base a textos evangélicos. No podemos negar la existencia de abusos cometidos por ciertos desalmados, pero podemos cuestionar la acusación de Pretestato, como la de un pagano hacia una institución opuesta y pensar que en realidad los colegios sacerdotales paganos habían gozado de importantes riquezas, al menos hasta el 382.

que el orador considera que al ser una comunidad de vírgenes, desprendidas de toda tutela a excepción de la del gran pontífice, y cuya castidad está consagrada al bienestar del Estado, éste debe hacerse cargo de su mantenimiento, aún cuando tan sólo actuara movido en nombre de la tradición. Para el resto de los colegios sacerdotales solicita la restitución de los antiguos privilegios, que incluyen bienes materiales como los dejados en herencia, pero su razonamiento parece moverse ahora más en un plano de reconocimiento a la dignidad sacerdotal que en el estrictamente económico, lo que podría desprenderse de las respuestas del obispo. De cualquier modo, Símaco sólo habla de modo de vida sencillo y de pobreza cuando se refiere a las vestales y su súplica por la restitución de bienes embargados y del derecho de heredar podría estar motivada por el temor a que, privadas de sus medios de subsistencia, estas instituciones no pudiesen sobrevivir. No hemos de descuidar por otro lado, la consideración de que el mantenimiento de un vínculo con el Estado resultaría esencial para la salvaguarda de unas instituciones que servían a una religión cuya finalidad era estrictamente pública.

Pasemos a analizar la cuestión de las vestales⁶⁹. En *Rel.* III,11, el orador expone el estado de pobreza de estas vírgenes y defiende su virginidad como un importante atributo puesto al servicio del bien público, del Estado. Frente a ello, Ambrosio responde oponiendo a las vestales el ejemplo de las vírgenes cristianas, que no reciben privilegios del emperador -*Ep.* XVII,14-, y cuya castidad no tiene una duración limitada, sino que se debe a una actitud moral⁷⁰ -*Ep.* XVIII,11-, opone aquí y en *Ep.* XVIII,12 el gran número de vírgenes cristianas, frente a tan sólo 7 vestales y el estado de pobreza en que vivían las primeras, a la riqueza que rodeaba a las segundas. Examinemos todo ello con detenimiento: sabemos que las vestales eran elegidas por el gran pontífice y por lo tanto, la suya no era una decisión libre y personal, también está constatado que su servicio a la diosa duraba treinta años, tras los cuales podían tomar esposo, aunque al parecer, pocas se atrevieron a desafiar una tradición que atribuía mala suerte a tales matrimonios⁷¹; respecto a la vida lujosa de éstas, sabemos que procedían de familias importantes, pero que quedaban desligadas de las mismas al ser elegidas para esta función, necesitando de la existencia de testamento para heredar de parientes e incluso testar ellas mismas para que sus posesiones personales no quedaran absorbidas por el Estado. Mientras Ambrosio nos las presenta ricamente vestidas, testimonios

69. Cfr. SCHILLING,R., "Vestales et vierges chrétiennes dans la Rome antique", *Revue des Sciences Religieuses* 35, 1961, pp.113-129; BEARD,M., "The sexual status of vestal virgins", *JRS* 70, 1980, pp.12-27.

70. Cfr. *De Virginibus* I,4,15 (373). Prudencio vuelve a retomar la cuestión en *C.Symm.* II, 1055ss.

71. Dion.Halic., *Ant.Rom.* II,67,2, cfr. Plutarco, *Numa* X,1-2.

anteriores en el tiempo⁷², atestiguan que estas vírgenes debían mostrar cierta severidad en su adorno y cometimiento en su actitud, para evitar la sospecha de haber faltado a su voto. No obstante la moderación en el adorno personal, no se contradice con el hecho de que sus vestidos estuvieran realizados con ricos tejidos y es innegable que las vestales contaban con el servicio de esclavos. Ciertamente, si comparamos con las vírgenes cristianas, en base a la *Ep.* XXII,9ss de Jerónimo, hallamos en éstas la sumisión voluntaria a un estilo de vida sencillísimo y humilde, auspiciado como necesario para la salvaguarda de la castidad, que es aceptado por muchas mujeres nacidas de noble linaje y que disponen de sus propiedades personales con el fin único de realizar obras de caridad, como podemos comprobar por el ejemplo de S.Melania. Podemos considerar que las vestales, como comunidad, llevaran un estilo de vida menos estricto que el voluntariamente aceptado por las vírgenes cristianas, aunque siempre respetando unas normas de decoro y en este sentido, la afirmación de Símaco parece referirse a un estilo de vida moderado y se podría entender mejor si comprendiéramos el alcance exacto de lo que el orador considera como pobreza⁷³; el obispo opone su castidad a la de las vírgenes cristianas, pero en realidad se trataba de una virginidad consagrada a diferente finalidad. Así, mientras las últimas en el s.IV realizaban su voto por amor a Cristo, considerándose incluso desposadas con ÉL, las vestales consagraban su castidad al servicio de Vesta y con ello, al del Estado, como mantiene Símaco⁷⁴. Robert Schilling considera que la comparación entre vírgenes paganas y cristianas fue una maniobra del paganismo que pretende "disputar al cristianismo la originalidad de una de sus instituciones esenciales", mientras Mary Beard mantiene que el status virginal atribuye a ambas un cierto carácter sagrado. En realidad, Símaco expone sus argumentos sin mencionar a las vírgenes cristianas, salvo en *Rel.* III,11 cuando alude al mérito de la virginidad privada de toda clase de recompensa, donde parece adivinar la posterior argumentación del obispo en *Ep.* XVIII,11. De cualquier modo, opinamos que el orador en su informe oficial trata simplemente de conseguir la restitución de privilegios y subvenciones para las vestales y la alusión antes referida es un intento de demostrar los méritos aún

72. Tito Livio IV,44,11.

73. Símaco afirma que, por su pobreza, están defendidas del dispendio, pero no hemos de olvidar que la *paupertas* fue siempre una excusa aceptable para asegurar una cierta tutela o protección. Y además era considerado a la hora de asegurar la exención de las *munera*.

74. Cicerón, *Pro Fonteio* XLVII: "...si los dioses despreciaran las oraciones de las vestales nuestro poder habría concluído; Plinio, *Historia Natural* XXVIII,12 nos muestra que el pueblo atribuía un poder milagroso a su oración; y numerosos testimonios confirman la creencia de que las crisis estatales se debían a la violación de su voto: Tito Livio XXII,57,2-5 y Macrobio *Saturnalia* I,10,5. El mismo Símaco, ahora pontífice, en *Ep.* IX,108 pregunta a una vestal sobre los rumores existentes acerca de que ella desea renunciar a su sacerdocio antes del tiempo legal y en *Ep.* IX,148 trata de conseguir que se aplique el castigo tradicional -eran sepultadas vivas, cfr. Plinio *Ep.* IV,11,6- a una vestal que ha faltado a su voto.

mayores de las mismas, en la situación en que éstas se encontraban tras las medidas de Graciano, retomando los argumentos de los cristianos hacia sus vírgenes. Quizá sea ésto lo que hace encolerizar a Ambrosio que afirma los *lucra ingentia* de las vestales. En todo caso, consideramos que cualquier tipo de comparación -por parte pagana o cristiana- no resulta muy acertada o legítima en *esta época*, al tratarse de unas instituciones religiosas que mantienen aún unos caracteres peculiares y propios.

Es importante recordar al respecto lo que acerca de los colegios sacerdotales nos dice Ettore de Ruggiero⁷⁵: existían cuatro supremos colegios sacerdotales: el de los pontífices -al que estaban asociadas las vestales-, el de los *VII viri epulones*, el de los *XV viri sacris faciundis* y el de los augures. Eran colegios oficiales, creados por el Estado para celebrar el culto público en nombre de todo el pueblo. Los colegios sacerdotales, incluídas las vestales, tenían su propia arca, sus tierras y sus esclavos. Las rentas irían a las arcas que estaban destinadas a los gastos del culto (recordar sin embargo, lo que al respecto afirma Ambrosio) y éstas sólo serían abastecidas por el Estado en caso de necesidad. Pese a tener una administración propia, las arcas de los colegios sacerdotales pertenecían al *aerarium populi romani*, los esclavos de estos colegios eran siervos públicos y sus bienes inmuebles formaban parte del tesoro público. Por ello, podemos considerar que las medidas de Graciano son lícitas y se limita con ellas a devolver al Estado⁷⁶ unos bienes públicos que ya no tiene sentido que permanezcan en manos de unos colegios religiosos a los que no se les reconoce oficialidad, éstos subsisten como colegios privados, al no prohibirse aún el culto pagano. Así pues, cuando Símaco afirma -*Rel. III, 13*- que el embargo de propiedades va contra el derecho romano ya que ninguna ley las ha hecho caducas -sin propietario- parece no tener en cuenta que el propietario último y auténticamente legítimo era el Estado, al menos hasta el momento en que deja de reconocerse la oficialidad de la religión tradicional y de los colegios sacerdotales mencionados. Estado que, por otro lado, había mantenido los privilegios de una religión ya no oficial, hasta el 382. Quizá el orador se basaba en la carencia de oficialidad de la religión tradicional para argumentar que estas propiedades territoriales no pertenecían al Estado, sino a las instituciones religiosas, ahora ya no contempladas como colegios sacerdotales públicos, sino como *colegia privata*. Aún cuando estos últimos podían asumir la condición de persona jurídica y con ello la capacidad de poseer bienes, no tenían reconocida la posibilidad de

75. RUGGIERO, E., *Dizionario epigrafico di antichità romane*, II, I, Roma 1961.

76. Si recordamos la *Ep. XVII, 3* el obispo afirmaba que estos bienes habían sido devueltos al fisco y a las arcas. El fisco en esta época es prácticamente el sustituto del *Aerarium Populi Romani* en el sentido de que éste terminó siendo absorbido por el primero y por ejemplo, el grano antes suministrado a las vestales fue a parar al *Arca frumentaria* y en *Ep. XVIII, 17* le vemos afirmar que *publica vindicavit*.

recibir herencias, por lo cual veíamos al orador -*Rel. III,18*- apoyarse en la costumbre y en el paso del tiempo para reclamar los privilegios ahora perdidos, el apoyo estatal, como un *debitum*, una obligación. En algunos fragmentos de la *Relatio* da la impresión de que se refiere a algunos de estos privilegios como sagrados -*Rel. III,15: sacra castitatis alimenta*, que no se puede traducir, como hace Barrow⁷⁷ por los "subsidios de la sagrada castidad", sino que la traducción correcta a nuestro juicio sería: "los sagrados alimentos -se está refiriendo evidentemente al suministro de grano a las vestales- de la castidad". Por lo que a continuación -*Rel. III,16*- pasa a hablar de *sacrilegio* -robo de cosas sagradas- y al parecer, no refiriéndose sólo al grano negado a las vestales, sino que ese "alimento" que, deja entender falta a todos porque se le niega a las antiguas instituciones religiosas, también consiste en el honor público -dignidad y privilegios- debido a los ministros de la religión -*Rel. III,17*-. Ciertamente, aún admitiendo que el orador en la interioridad de su conciencia atribuyera un carácter sagrado a estos privilegios, no hemos de olvidar que legalmente no lo tenían y por otro lado, observábamos que los defendía como una obligación por parte del Estado, pero aquí la obligación no queda contemplada por el carácter sacro de los mismos, sino por la costumbre y el tiempo. Ya apuntamos cómo el obispo, que no se oponía -seguramente porque aún no había llegado el momento- a la continuación privada del culto pagano, definía los bienes materiales ligados a estos privilegios como públicos y respondía a los requerimientos de Símaco sobre la necesidad de respetar el deseo de los que testan, que nadie había prohibido a los arúspices -que ciertamente habían usurpado gran parte de las funciones de los augures- recibir legados -*Ep. XVIII,16*- Pero éstos no eran, a diferencia de los augures, importantes miembros de la élite social -ahora no podemos definirlos como miembros de importantes instituciones religiosas a nivel oficial- sino simples adivinadores de origen etrusco y los legados, aparte de su menor importancia económica, no serían realizados por el Estado, sino por particulares.

En *Rel. III,9* Roma pide poder seguir practicando los antiguos cultos que habían llevado a su grandeza y en los últimos apartados de su informe se refiere a la grave carestía que se cernió sobre la ciudad en el año 383. Tanto en la *Relatio*, como en cartas personales ya citadas (*Epp. I,51; II,6 y 7*) atribuye esa terrible hambre a las medidas gracianas e incluso, poniéndose en el lugar de sus adversarios, le veíamos suplicar por la revocación de las mismas, en nombre de la tradición -*Rel. III,4 y 18*-. La respuesta del obispo la hallamos en *Ep. XVIII,17-21* donde, además de burlarse de los lamentos de Símaco manifestando que las encinas habían sido consideradas sagradas por los paganos, expone que el 383 fue un año

77. BARROW, R.H., *Prefect and Emperor. The Relations of Symmachus A.D.384*. Oxford 1973.

de buenas cosechas fuera de la cuenca mediterránea y que las malas cosechas de los territorios que la bordeaban, se debían a causas naturales y climáticas, para terminar manifestando que el 384 había sido un buen año.

A la misma causa atribuye el orador la muerte de Graciano, contemplada - aunque de un modo algo velado- por éste como muerte del perseguidor -*Rel. III, 19*- y contestada por Ambrosio en *Ep. XVIII, 34*. De cualquier modo, es interesante constatar que el tema de la *ultio* o venganza divina por la persecución aparece en Lactancio, básicamente en *De Mortibus Persecutorum* e incluso, la muerte de Juliano, como bien analiza Baynes, en un momento crucial, fue considerada por paganos y cristianos como "asestada por una mano no humana"⁷⁸.

Estamos firmemente convencidos de que Símaco no pidió la oficialidad de la religión tradicional, lo que fácilmente se puede comprobar en *Rel. III, 18-19*, si rogó por el mantenimiento de la anterior situación privilegiada para una religión que ya no es la oficial, pero que merece respeto y ciertas consideraciones en nombre de la venerada tradición y de la grandeza que siempre había asegurado a Roma. No obstante, en determinados momentos de la *Relatio* nos da la impresión de hallar ciertas contradicciones, o al menos la búsqueda de diferentes razones para justificar sus peticiones, es decir, cuando el orador expone sus temores supersticiosos por la retirada de los atributos de la Victoria del aula del senado -*Rel. III, 4*- y por la restitución de los privilegios -a los que incluso trata de atribuir cierto carácter sagrado-, para terminar apelando a la tradición que convierte el *beneficium* en *debitum*. Sabemos que los cultos no quedaron prohibidos, pero se deberían realizar costeados por los mismos paganos. Lo vemos en la *Ep. XVIII, 16 y 22*, donde el obispo afirma que ni el emperador, ni el Estado necesitan la protección de unos dioses que no reconocen, y así los gastos de su culto deben ser costeados por sus adoradores. Las peticiones senatoriales continuaron y con Eugenio se restituyeron altar y estatua al senado y se cedieron, aunque no oficialmente, sino a título personal, las subvenciones⁷⁹. Algunos autores han considerado que, al no tratarse de una restitución oficial, la realización de los cultos carecería de efectividad, según abogaban los paganos. Pero, en realidad, lo que podemos deducir de los fragmentos ya citados, es la necesidad de que las ceremonias se realizaran a expensas del Estado, es decir, con dinero público, ya que servían a una

78. BAYNES, N.H., "Kenneth M. Setton. Christian attitude towards the emperor in the fourth century specially as shown in addresses to the emperor", *JRS* 34, 1944, pp. 135-140; Idem, "The death of Julian the Apostate in a christian legend", *JRS* 27, 1937, pp. 22-29.

79. Sobre este tema, cfr. PÉREZ MEDINA, M., "Victoria y las *legationes* senatoriales", cit., pp. 380ss.

finalidad pública⁸⁰. Por otro lado, mientras vemos que Eugenio evita anular oficialmente las medidas de Graciano, parece pasar por alto las de Teodosio del 391 y 392, que ya sí prohibían el culto, no ya sólo en sus manifestaciones públicas, sino también en las privadas. ¿Quizá la anulación oficial de las primeras habría causado mayor conmoción en la corte oriental o tal vez, como ya manifestaba G.Boissier, en Roma y sus alrededores se toleró cierta amnistía en lo referente a la aplicación de las medidas antipaganas?. Sabemos que con Eugenio renacen los cultos, incluso públicamente, desafiando a la legislación teodosiana. Nuestra opinión al respecto es que se debe hacer un serio estudio sobre la permisividad o no de las medidas antipaganas decretadas por Teodosio a partir del 391. Ciertamente, leyes posteriores emanadas por sus hijos, reiteran esas prohibiciones, lo que nos lleva a comprobar la insistente negativa del paganismo a morir y la perseverancia de sus últimos paladines. No obstante, aunque podemos encontrar permisividad por parte del emperador en ciertos momentos⁸¹, no consideramos que esta situación pueda aplicarse con seriedad a las medidas antipaganas decretadas a partir del 391, sí debemos admitir la resistencia a la que sin duda se enfrentaron en lo concerniente a su aplicación y el intento de los paganos de aprovechar determinados momentos de debilidad gubernamental, de cualquier modo, la reiteración de las prohibiciones queda constatada en el *Codex Theodosianus* hasta el 435. Volviendo a Eugenio, nos resulta difícil aceptar que obrara sin tener presentes las medidas de Teodosio, quizá su actuación -una vez convencido de que sólo contaba con el apoyo pagano- tratando de evitar la anulación de la oficialidad de las medidas del 382, deba contemplarse en el contexto de las disposiciones legislativas recientemente decretadas. La realización de los sacrificios no quedaba con ello contemplada de modo oficial por el gobierno⁸², pero sí será tolerada ante la necesidad de contentar a los paganos. Esta tolerancia es la que le opone ya sí directamente a la política teodosiana. Los últimos defensores de la religión tradicional se lanzarían a su última batalla con el ánimo de encontrar en Eugenio, una vez victorioso, al restaurador de la posición perdida. Realmente es difícil contestar si esperarían devolver la oficialidad a la antigua religión, pero si tenemos presente los testimonios de Rufino, *H.E.*, XI,31,3 y Agustín, *Civ.Dei.*, XVIII,54, que informan sobre la existencia de un oráculo de Flaviano que predecía la victoria de Eugenio y el fin del cristianismo para el 394, podríamos sospechar que éste estímulo les

80. En *Rel.* III, 19 el orador afirma que el hecho de respetar estos subsidios no significa que el emperador esté asociado con los paganos, que el emperador los conceda. Sí expone que manteniéndolos, aunque sólo sea como obligación debida a la tradición, el príncipe obtendrá el apoyo de los dioses de todas las religiones y sobre todo de los antiguos dioses que habían preservado el imperio.

81. Sabemos que Valentiniano I prohibió la celebración de sacrificios nocturnos, pero hizo una excepción en honor a Pretextato. Cfr. Zósimo IV,3,2-3.

82. En *Ep.* LVII,6 el obispo expone el carácter velado de esta restitución.

impulsaba. Retornando al debate del 384, hemos visto que Símaco no pide la oficialidad, sino sólo la devolución de altar y estatua de la Victoria y la restitución de los privilegios en nombre de la tradición. Ciertamente, no podemos esperar que en la situación en que se hallaba solicitara la oficialidad, por lo que sus peticiones sólo pueden atribuirse a las siguientes razones:

- La imposibilidad que sintieron estos paganos de hacer frente, no ya sólo a los enormes gastos que comportaba la realización de los cultos de la religión tradicional, sino también el mantenimiento de sus instituciones religiosas: colegios sacerdotales y de vestales, o

- la certeza de que, privada del apoyo estatal, la antigua religión estaba condenada irremediablemente a desaparecer ya que ésta servía básicamente a una finalidad política -lo que justificaría que se costeara con dinero público, que no era sino un modo de asegurar el reconocimiento público- y unido a ello, el temor supersticioso de los males que esta situación acarrearía al Imperio, o por último

- el temor de ver derrumbarse, junto al antiguo sistema religioso, todo su mundo.

Teniendo en cuenta lo hasta aquí analizado, consideramos que el apego a la tradición religiosa de estos últimos paladines del paganismo, es innegable y en base a ésto, podríamos explicar la coexistencia en la *Relatio* de razones religiosas junto a la justificación de sus peticiones en nombre de la tradición. El orador intenta agotar todas las vías posibles -poniéndose incluso en el lugar de sus adversarios, para responder a hipotéticas contraargumentaciones- en su dramático intento por conseguir la supervivencia de una religión que hundía sus raíces en lo más profundo de la historia romana. No obstante, Ambrosio -*Ep.* XVIII,30- les acusa no sólo de haber acogido cultos extranjeros -en clara alusión a cultos orientales-, sino incluso de haber sincretizado dioses alóctonos con los propios. Hemos visto ya cómo éste último proceso fue algo consustancial con la misma expansión territorial, lo que, hasta cierto punto, legitimaba esta identificación de dioses extranjeros con los propios. Otros dioses orientales fueron asumidos para responder a nuevas necesidades espirituales, de carácter personal y por tanto, diferentes de los dioses tradicionales, aunque ya hemos aludido al importante papel del neoplatonismo para asegurar la salvaguarda de las antiguas creencias.

Vimos como Ambrosio atribuía el comportamiento religioso de estos paganos y su temor al cambio religioso, a la *virtus* y a la *gratia*, mientras de Símaco afirmaba que había realizado su cometido *pro studio et culto suo*. Hemos de tratar de desvelar pues a qué aludía el obispo con el primer término. J.R.Fears considera que la posesión aristocrática de *virtus* venía asegurada por el éxito militar y el prestigio político, venía pues entendida como la capacidad de participar activamente en la política, administrar la comunidad con eficacia y traer bien a los amigos y perjuicio a los enemigos. Afirma que fue considerada como un rasgo

hereditario y, en este sentido, "descender de una línea de prominentes exhibidores de *virtus* fue la mayor garantía de la propia *virtus* de cada uno". Analicemos ésto detenidamente. El éxito militar había realizado el Imperio y vemos cómo la aristocracia se oponía a la política diplomática de Estilicón, prefiriendo la actuación militar de un ejército tradicional, despojado de elementos bárbaros. En cuanto a la importancia del oficio político, S.Roda exponía claramente la oposición de Símaco al absentismo político de sus colegas, manifestando que la asunción de magistraturas fue considerada por el orador útil para la imagen y el prestigio colectivo del *ordo*, de este modo el autor encontraba en el conservadurismo de Símaco un significado político; Marcone consideraba el ideal de *civilitas*, como una "bandera utilizada por estos aristócratas para la defensa de sus propios valores", ésta se basaba en el presupuesto de la necesidad de sometimiento del príncipe a la ley, su comportamiento, haciendo uso de la *moderatio*, como el primero en una sociedad de iguales y mientras el autor asegura que estos aristócratas consideraban que el mundo civilizado, frente a la barbarie, se apoyaba en la *civilitas*, veámos a C.Ruggini argumentar que la resistencia a los bárbaros se apoyó en la *civilitas* y en la cultura, no descuidemos la consideración de que la última también aseguraba el prestigio del colectivo. Para finalizar, Marcone sostiene que la tradición aseguraba el mantenimiento del prestigio social de esta élite; respecto a la siguiente cuestión que aparece en la definición de R.Fears, ya analizamos la dificultad para estos paganos de asumir la doctrina cristiana de amor universal y veámos que ésto aparecía reflejado en la *Ep.CXXXVI* de Marcelino a Agustín, esta doctrina se consideraba pues opuesta y contradictoria con el Imperio, nacido del triunfo militar. Para finalizar no descuidemos la consideración de que en sus cartas de recomendación, el orador atribuye una gran importancia a la *virtus* de los gloriosos antepasados de sus recomendados.

En base a todo ésto, creemos que la definición de Fears se puede adaptar perfectamente a la ideología senatorial del crepúsculo del s.IV y, mientras este autor no parece atribuirle connotación religiosa alguna, sí lo hace el obispo, contemporáneo de los hechos y miembro de esta misma élite, que ve en ese término que engloba sus valores aristocráticos un elemento que obstaculiza la conversión: el amor predicado por el cristianismo se consideraba opuesto a la esencia del imperio, estos paganos realizaron fuertes críticas a la actitud de despego hacia lo secular de Paulino de Nola. Ha sido para nosotros importante descubrir algo que ya manifestamos: aún cuando no se puede negar que defiende con ciertas connotaciones económicas los privilegios de las vestales, el orador los justifica como un signo de reconocimiento a la dignidad de su sacerdocio y esta idea aparece reflejada de modo contundente cuando defiende los del resto de los colegios sacerdotales. En este caso, predomina el interés por el reconocimiento público del *honor* vinculado a estos cargos, y los privilegios más que en sentido económico, deben ser entendidos aquí como un elemento que asegura el mantenimiento y

conservación de la dignidad de los cargos sacerdotales, así como la vinculación de una religión pública con el Estado.

Recordemos que Ambrosio atribuía también la actitud de estos paganos a la *gratia* -al amor, a la gratitud- y hemos analizado numerosos testimonios que prueban el profundo apego a las antiguas costumbres religiosas y la creencia en la necesidad del mantenimiento de buenas relaciones con los dioses, todo ello unido a un temor o un recelo respecto al cambio en favor de una religión que no llegaban a comprender y que temían, fuera causante de la ruína del Imperio y en definitiva, de la de todo su mundo. Es en estos momentos de peligro cuando los paganos se deben mostrar más ligados que nunca a sus creencias religiosas, que formaban parte integrante de su mundo y actuar en consecuencia. De ahí que el orador condene la negligencia en el cumplimiento de los deberes religiosos. El obispo afirmaba del mismo modo que Símaco había actuado en defensa de su culto y de su *studio* -afición, parcialidad política-.

De todo lo visto pues, podemos suponer que tanto sus opciones políticas, como las religiosas -ambas categorías estrechamente vinculadas- englobaban lo que esta aristocracia, representada por el orador, concebía como pilar sustentador de los más puros valores romanos. Símaco se nos muestra en su tercera *Relatio* como el más fiel paladín del mundo al que pertenecía y en el que confiaba y su petición de privilegios y subvenciones públicas a los antiguos cultos creemos que debe entenderse como el intento de salvaguardar la digna consideración de la antigua religión y de sus instituciones, aún cuando sólo fuera como un acto de respeto a su antigüedad, a su tradición. Estos paganos confiaban ciertamente en la benevolencia celestial cuidada a través de la realización de las ceremonias, sin las cuales por otro lado, era imposible la existencia de su religión y la necesidad del reconocimiento público a su dignidad, el mantenimiento de un vínculo con el Estado -asegurado a través de subvenciones y privilegios- eran sentidos como imprescindibles para una religión cuya única finalidad era política. Da la sensación de que el orador ve en ello el elemento imprescindible para la supervivencia de los antiguos cultos y la salvaguarda de sus valores de clase, que siente como personificación de los más puros valores romanos. Respecto a la imposibilidad de supervivencia de la antigua tradición religiosa, una vez desprovista del vínculo con el Estado -que era el elemento que justificaba su razón de ser- la actitud de su oponente nos confirma en esta idea, cuando se opone tajantemente a que se mantenga ningún tipo de reconocimiento por parte del Estado, hacia la religión tradicional. Sin duda, no le era ajeno que con ello quedaba despojada de lo único que le atribuía cierto sentido y sabía que la propia vitalidad de cada religión era la única garantía para su salvaguarda, mientras la religión tradicional carecía de la fortaleza que atribuye la capacidad de dar respuesta a las angustias interiores del individuo.

Respecto a la tan debatida cuestión de quién se muestra realmente tolerante, consideramos que la tolerancia que propugna el orador, no es sino un intento de

supervivencia, mientras el obispo defiende su fe, en base a fundamentos escriturales. Ciertamente, a través de este debate, nos sentimos testigos de un proceso histórico que contempla el enfrentamiento de un mundo que agoniza, con otro nuevo que se está imponiendo y nos hallamos en un momento de *impasse* entre ambos. Mientras para Símaco, la religión tradicional servía a una finalidad pública y por tanto, política, Ambrosio intenta establecer en sus contraargumentaciones al primero, una separación entre lo religioso y lo político, aún cuando deja claro que el poder proviene de Dios y a Él únicamente debe servir. De tal modo que, si bien el orador no puede ahora solicitar la oficialidad, sí expone que el Estado debe subvencionar los costes de una religión que sirve a una finalidad pública, mientras el obispo, en su intento de mostrar que sólo solicita la igualdad de derecho, deja vislumbrar algo de su ideología al respecto, al establecer la superioridad de la esfera religiosa. Ciertamente nuestros protagonistas "hablaban dos lenguajes diferentes", pues en realidad cada uno de ellos fue el paladín de una distinta concepción del mundo, de la historia, del origen del poder político, incluso de los auténticos valores romanos.