

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

Recopilación de fragmentos, traducción,
introducción y notas

Enrique A. Ramos Jurado

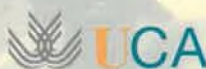
Joaquín Ritoré Ponce

Antonia Carmona Vázquez

Inmaculada Rodríguez Moreno

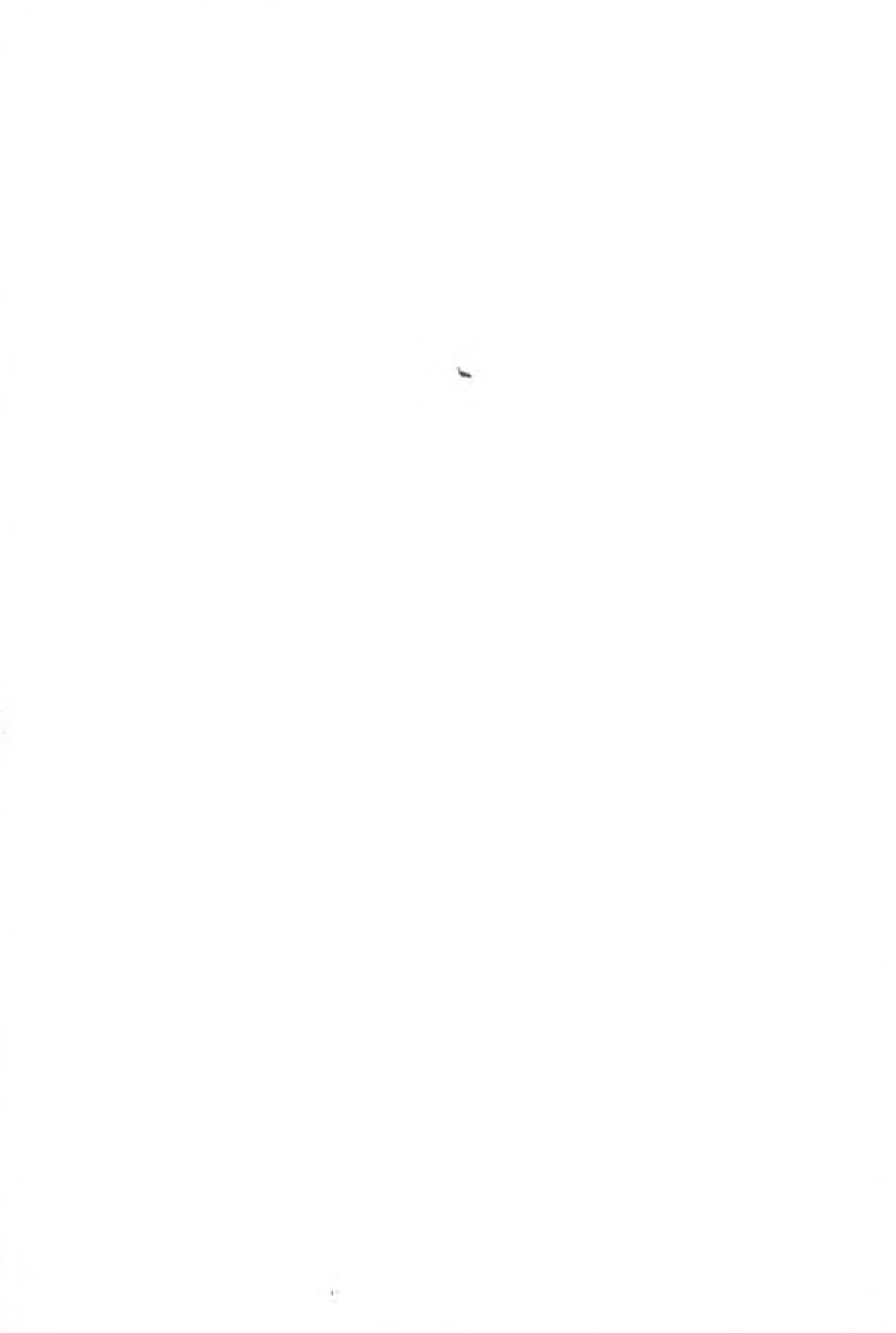
Francisco Javier Ortolá Salas

José María Zamora Calvo



Universidad
de Cádiz

Servicio de Publicaciones
2006



PORFIRIO DE TIRO

CONTRA LOS CRISTIANOS

**Recopilación de fragmentos, traducción,
introducción y notas**

Enrique A. Ramos Jurado

Joaquín Ritoré Ponce

Antonia Carmona Vázquez

Inmaculada Rodríguez Moreno

Francisco Javier Ortolá Salas

José María Zamora Calvo

Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación “La religión de Porfirio. Hacia una edición crítica con traducción y comentario del *Contra Christianos* de Porfirio (BFF2001-2876)”, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología.

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz
Enrique A. Ramos Jurado, Joaquín Ritoré Ponce, Antonia Carmona Vázquez,
Inmaculada Rodríguez Moreno, Francisco Javier Ortolá Salas, José María Zamora Calvo

Edita: Servicio de Publicaciones
C/ Doctor Marañón, 3
11002 Cádiz
[html://www.uca.es/publicaciones](http://www.uca.es/publicaciones)
e-mail: publicaciones@uca.es

Printed in Spain-Impreso en España

ISBN: 84-7786-455-1
Depósito Legal: CA-45/06
Maquetación e Impresión: Jiménez-Mena, s.l.- Cádiz

Introducción

I. PORFIRIO: EL HOMBRE Y SUS ESCRITOS

Vida de Porfirio

Porfirio nació en Tiro de Fenicia, en el seno de una familia noble, en torno a 233 ó 234 d.C., y murió en Roma, en 305 d.C¹. Tras de sí dejaba una vida a caballo entre Atenas, donde estudió con Longino, un platónico-medio que no separaba filosofía y literatura; Roma, donde se formó en la escuela de Plotino y polemizó con los gnósticos; y Sicilia, donde parece que se consagró a componer los comentarios de Aristóteles y a redactar su vasto tratado *Contra Christianos*, obra que le generaría, tras su muerte, la hostilidad de los emperadores cristianos.

La trascripción griega del nombre fenicio, Μάλχος, que portan tanto Porfirio como su padre², coincide con el nombre del sacerdote a quien Pedro corta la oreja derecha con su espada³. Amelio traduce ese nombre al griego por Βασιλεύς⁴, “Rey”, conservando el significado fenicio. Fue Longino quien le otorgó el sobrenombre que, con el paso del tiempo, se transformaría en su propio nombre, Πορφύριος, “Purpurado.” Como en Tiro predominaba la industria de la púrpura, este nombre designa simbólicamente el cargo del que portaba la túnica de ese color que formaba parte del vestuario del rey.

Sabemos, gracias a Eunapio, que Porfirio pertenecía a una familia distinguida de Tiro⁵, una ciudad cosmopolita y comercial, lugar de encuentro y de fusión entre Oriente y Occidente. En ella, nos dice Bidez, “los dioses de Homero y de Hesíodo fraternizaban desde hacía tiempo con las divinidades semíticas”⁶. Por un dato autobiográfico, sabemos que Porfirio, “siendo aún muy joven”, encontró personalmente a Orígenes⁷ el cristiano, probablemente en la escuela de Cesarea de Palestina. Porfirio

¹ El lector interesado en la biografía de Porfirio dispone de la clásica *Vie de Porphyre*, de J. Bidez (1913). La obra de J. Bidez emplea y critica dos tipos de fuentes: 1) las indicaciones que aparecen registradas en las propias obras de Porfirio, particularmente en la *Vida de Plotino*; y 2) la única biografía que conservamos, la de Eunapio en su *Vida de los sofistas*.

² Porph. *Plot.* 17.8-9.

³ *Ev.Io.* 18.10.

⁴ Porph. *Plot.* 17.14

⁵ Eun. *VS.* 455 B.

⁶ J. Bidez (1913) 9.

⁷ Porph. *Chr.* fr. 24: ὦ (=Orígenes) καὶ γὰρ κομιδῆ νεός ὦν ἔτι ἐντετύχηκα. Sobre este fragmento cf. R. Goulet (1977), “Porphyre, Ammonius...”

pudo asistir a sus clases como un discípulo más, o al menos como un oyente, y nos ofrece una lista de los autores paganos que Orígenes interpretaba⁸. No sabemos con certeza cuánto tiempo permaneció en Cesarea, siguiendo las enseñanzas del apologeta cristiano y frecuentando su nutrida biblioteca.

Más tarde, el “anciano tirio”, como le califica Libanio⁹, estudió en Atenas, donde tuvo por maestros a Demetrio el geómetra, a Apolonio el gramático, acaso a Minuacio el profesor de retórica, y, principalmente, a Longino, el filólogo y “mayor crítico de nuestro tiempo”¹⁰. En el capítulo 14 de su *Vida de Plotino* Porfirio relata la siguiente anécdota sobre la relación de Longino con Plotino. Tras haber escuchado la lectura del *Sobre los principios* y el *Amante de la antigüedad*, comentó: “Filólogo sí que es Longino; pero filósofo, de ninguna manera (φιλόλογος μὲν ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς)”¹¹. Ante un texto filosófico, el filólogo se interesa más por la forma o el estilo, y el filósofo por el fondo o el contenido doctrinal. En el prólogo del tratado *De Longino contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin*, Longino establece una clasificación de los filósofos que vivieron en su tiempo, atendiendo no sólo a su doctrina, sino también a la calidad de su estilo¹².

Porfirio llega a Roma en el verano de 263, coincidiendo con las fiestas decenales del reinado de Galieno¹³. Tenía entonces treinta años¹⁴, por lo que pudo nacer en el 233 ó 234 d.C. Permanece en la escuela de Plotino seis años. Las clases transcurrían en forma de diálogo: los estudiantes planteaban cuestiones y, a continuación, el maestro respondía, sin que el tema fuera único ni la exposición se adaptase a un único patrón. Asimismo, se sucedían las exposiciones orales y la lectura de textos y comentarios, abiertos a discusiones. Porfirio mantuvo una discusión con Plotino, que se prolongó durante tres días, sobre el modo como el alma se une con el cuerpo¹⁵. Un individuo llamado Taumasio interrumpió a Plotino, señalando de forma poco cortés que quería oírle exponer un tema general, apto para tomar apuntes, y no las preguntas de Porfirio, a las que se sucedían las respuestas del maestro. Plotino le recriminó al instante: “Pero sí, cuando Porfirio pregunta, no le resolvemos las dificultades, mal podremos decir una sola palabra como para tomar apuntes”¹⁶.

⁸ Eus. *HE* VI 19.8.

⁹ Lib. *Or.* 18.178 [=test. X]. Con frecuencia Porfirio es denominado “anciano.” Juliano le calificaba de ὁ Τύριος γέρων (cf. Socr.Sch. *HE.* 3.23); lo mismo que Libanio, en el pasaje citado, y Aretas de Cesarea, (*Scripta minora*, 21.1, p. 212.7 W). En el neoplatonismo tardío se designa a Porfirio como “anciano”(cf. Dam. *Pr.* III, Westerink-Combès, pp. 19.27 y 214, n. 7), y la misma denominación se conserva en la literatura árabe posterior, empleándose para designar tanto a Porfirio como a su maestro Plotino. En la Edad Media, Porfirio termina siendo calificado de “sarraceno”: *Porphyrus erat de secta saracenororum* (cf. J. Dorp, *Perutile Compendium totitus logice Joannis Buridani cum preclarissima solertissimi viri Joannis Dorp expositione*, Venecia, 1499, f^o 3va –citado por A. de Libera, *Porphyre. Isagoge. Texte grec, Translatio Boethii*, trad. de A. de Libera y A.-Ph. Segonds, París, 1998, p. vii, n. 1–).

¹⁰ Porph. *Plot.* 20.1-2

¹¹ *Plot.* 14.19-20.

¹² *Plot.* 20.10-80. Cf. E.A. Ramos Jurado, “Los filósofos griegos entre la oralidad y la escritura”, *Excerpta Philologica* 2 (1992) 59-79; “Neoplatonismo y prosa filosófica griega en el Bajo Imperio”, en M. Brioso Sánchez & F.J. González Ponce (eds.), *Las letras griegas bajo el Imperio*, Sevilla, 1996, pp. 217-231.

¹³ *Plot.* 5.1-5.

¹⁴ *Plot.* 4.8-9.

¹⁵ *Plot.* 13.10, 14.

¹⁶ *Plot.* 13.15.

Sin duda, Porfirio era uno de los compañeros (ἐταῖροι) más allegados que tuvo Plotino en Roma, por lo que no resulta extraño que le encargara precisamente a él la corrección de sus escritos¹⁷. Numerosos son los pasajes de la *Vida de Plotino* que aluden a la excelente amistad que une al maestro con el discípulo¹⁸.

En una fiesta dedicada a Platón, Porfirio leyó un poema titulado “Las sagradas nupcias”, en el que había muchas cosas escritas en lenguaje velado, empleando una forma misteriosa y un tono exaltado, por lo que alguien comentó: “Porfirio está loco”¹⁹. Pero Plotino señaló: “Te has revelado a un tiempo poeta, filósofo y hierofante.” Podemos conjeturar que Porfirio explicaba en su poema, de una manera alegórica, las “sagradas nupcias” de Zeus y Deméter. El “hierofante”, es decir, el “revelador de cosas sagradas”, era el sacerdote principal de los misterios de Eleusis, y las “sagradas nupcias” simbolizaban la unión mística y nupcial del alma con lo divino.

Cuando el retórico Diófanes leyó una *Defensa de Alcibiades*, como aparece en el *Banquete*²⁰ de Platón, sosteniendo la tesis de que, para aprender bien la virtud, el discípulo debe prestarse a la unión carnal con el maestro cuando éste desee la unión sexual, Plotino, inquieto y alterado, encomendó a Porfirio que compusiera por escrito una refutación. Aunque Diófanes no le entregara su texto, Porfirio redactó y leyó ante el mismo auditorio su refutación, haciendo disfrutar a su maestro²¹.

Al escribirle Eubulo, el diádoco platónico de Atenas, y remitirle unas obras que trataban sobre ciertas cuestiones platónicas, Plotino hizo que se las entregaran a Porfirio para que las examinara y elaborara un informe de su contenido²².

Entre los gnósticos cristianos existentes en tiempo de Plotino, que formaban parte de una secta derivada de la antigua filosofía (posiblemente el platonismo), Porfirio destaca a los adeptos de Adelfio y Aquilino, que poseían los escritos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato y de Lido, y compusieron las *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicóteo, de Alógenes, de Meso²³. Asimismo, como estos mismos gnósticos sostenían que Platón no había sondeado las profundidades de la esencia inteligible, Plotino escribió un tratado titulado *Contra los gnósticos*²⁴, y fue seguido por Amelio, quien redactó cuarenta libros contra la *Revelación* de Zostriano, y por Porfirio, quien compuso numerosas refutaciones en contra de la *Revelación* de Zoroastro, tratando de demostrar que este libro es completamente falso, reciente y redactado por los fundadores de la secta²⁵.

Entre los discípulos de Plotino con los que Porfirio mantuvo estrechos vínculos, debemos mencionar a Castricio, apellidado Firmo, a quien dedicó su tratado *De abstinentia*, y a quien considera “el hombre de más nobles ideales de nuestro tiem-

¹⁷ Plot. 7.49-51.

¹⁸ Plot. 11.11-15; 13.10-17; 15.1-21; 16.10-11.

¹⁹ Plot. 15.4.

²⁰ Pl. *Smp.* 217a ss.

²¹ Plot. 15.7-15.

²² Plot. 15.20.

²³ Plot. 16.1-7.

²⁴ Plot. 5.33.

²⁵ Plot. 16.9-17.

po²⁶, y “como un verdadero hermano”²⁷, sintiendo veneración por su maestro; y también a Amelio, apellidado Gentiliano, el más antiguo y fiel de los discípulos de Plotino en Roma, quien se consagró a la defensa de la doctrina del maestro. Cuando Porfirio llega a Roma, alrededor del mes de septiembre de 263, Amelio llevaba ya instalado en la escuela de Plotino diecisiete años, es decir, desde 246. Junto al maestro permanece veinticuatro años, hasta 269, un año antes de su muerte, fecha en que se traslada a Apamea, en Siria. Cuando los filósofos de Grecia, probablemente de Atenas, acusaron a Plotino de haber plagiado las doctrinas de Numenio, el estoico y platónico Trifón informó de ello a Amelio, quien escribió un libro titulado *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio*, que dedicó a Porfirio, bajo el nombre de Βασιλεύς, esto es, “Rey”²⁸. Asimismo, Porfirio cita la carta que le dedicó en estos términos: “Amelio saluda a Rey”²⁹.

Cuando Porfirio escuchó por primera vez a Plotino —contaba entonces, como ya hemos dicho, treinta años—³⁰, presentó contra él una refutación escrita tratando de demostrar, siguiendo a su anterior maestro Longino, que los inteligibles se hallan fuera de la Inteligencia. Plotino encargó a Amelio la lectura de este escrito y, una vez leído, le encomendó “resolver las dificultades en las que ha caído por desconocimiento de nuestras doctrinas”³¹. Para refutarlo, Amelio compuso entonces un texto bastante extenso *Contra las aporías de Porfirio*³². Y, por su parte, Porfirio redactó una nueva réplica contra este texto, y Amelio, a su vez, una contrarréplica, con la que Porfirio mudó de parecer y escribió una “palinodia”, que leyó en clase. Desde este momento, se le confiaron los tratados de Plotino, al mismo tiempo que despertó en su maestro “la ambición de dar cuerpo y desarrollar más por extenso su filosofía”³³, e hizo que a Amelio “le entraran ganas de escribir”³⁴. Por su parte, Longino contesta a la “palinodia” de Porfirio en un escrito donde examina el tratado plotiniano *Sobre la Inteligencia, las ideas y el ser* (*En. V 9 [5]*), en el que defiende no sólo que los inteligibles se hallan fuera de la Inteligencia, sino también que el “modelo” del *Timeo* es posterior al Demiurgo³⁵. Asimismo, en la *Réplica a la carta de Amelio*, tan voluminosa como un libro, Longino respondió a la epístola que Amelio le remitió bajo el título *Sobre el carácter de la filosofía de Plotino*³⁶.

En 268, aconsejado por Plotino, y para poner remedio a una fuerte “afección melancólica” que estuvo a punto de precipitarlo al suicidio, decidió viajar a otro país, y se trasladó a Lilibeo, en Sicilia, donde vivía un distinguido caballero llamado Probo³⁷. No obstante, parece más bien que la enfermedad que afectó a Porfirio no se

²⁶ *Plot.* 7.24-25.

²⁷ *Plot.* 7.27.

²⁸ *Plot.* 17.1-13.

²⁹ *Plot.* 17.16.

³⁰ *Plot.* 4.8-9.

³¹ *Plot.* 18.13-14.

³² *Plot.* 18.15-16.

³³ *Plot.* 18.21-22.

³⁴ *Plot.* 18.23.

³⁵ Cf. *Procl. in Ti.* 1.322.24.

³⁶ *Porph. Plot.* 20.97-104.

³⁷ *Plot.* 11.16-18.

corresponde tanto con la “melancolía”³⁸, sino más bien con una crisis intelectual, que le provocó una fuerte depresión psíquica, que acabó uniéndose a una debilidad somática³⁹. En Lilibeo Porfirio emprende la defensa de Aristóteles, dedicándose a la redacción de dos comentarios a las *Categorías* y a la escritura de la *Isagogé*, donde critica el tratado de Plotino y aboga por la armonía entre platonismo y aristotelismo.

A la muerte de su maestro, asistido sólo por su discípulo Eustoquio, Porfirio se encontraba viviendo aún en Lilibeo⁴⁰: transcurría la mitad del año 270. No sabemos cuánto tiempo exactamente permaneció allí. Sabemos que Longino le rogó que abandonase Sicilia, y le invitó a venir a su lado, a Fenicia, llevando consigo los ejemplares corregidos de los tratados de Plotino para confrontarlos con los suyos, plagados de errores y devolvérselos luego⁴¹.

Finalmente, y después de pasar por Cartago, Porfirio regresa a Roma⁴². En esta ciudad funda una escuela a la que acuden, entre otros discípulos, Jámblico de Calcis y Teodoro de Asine. En torno a 298, Porfirio edita las obras de Plotino, inspirado por el espíritu de Pitágoras y la mística de los números. El maestro alejandrino había confiado a su discípulo la “corrección” y la “ordenación” de sus escritos⁴³. La “corrección” alude a la caligrafía y a la ortografía, temas en los que, al parecer, Plotino no mostraba mucha atención. Sin embargo, resulta más difícil explicar el problema de la “ordenación”, ya que implica la transformación del orden cronológico de composición en un orden sistemático. De este modo, Porfirio organiza los escritos en cincuenta y cuatro tratados, un número resultado del producto de dos ideales: el seis y el nueve⁴⁴. Para obtener este número exacto de tratados dividió algunos escritos en dos, tres o cuatro y, a la inversa, reunió otros en uno solo⁴⁵. Tras obtener de este modo los cincuenta y cuatro tratados, los estructura temáticamente en seis grupos de nueve, es decir, en seis *Enéadas*, abarcando la primera los temas éticos; la segunda y tercera, los cosmológicos; la cuarta, los psicológicos; la quinta, los referentes a la Inteligencia; y la sexta, los referentes a los géneros del ser y el Uno. De este modo, las tres últimas *Enéadas* tratan las cuestiones teológicas según un programa ascendente: Alma, Inteligencia y Uno. Este trabajo de “corrección” y “ordenación” de los escritos del maestro lo completa con la redacción de la *Vida de Plotino* a modo de introducción, la titulación de cada uno de los tratados⁴⁶, y la anexión de elementos aclaratorios (sumarios de cada tratado, es decir, índices de contenido, argumentaciones y, en ciertas ocasiones, comentarios a pasajes difíciles).

³⁸ Cf. R. Goulet (1982) “Variations...”.

³⁹ *Plot.* 19.12-13. Cabría hablar, pues, según algunos, de un viaje motivado por una ruptura hermenéutica en el interior de la escuela de Plotino en Roma. Sobre este viaje a Sicilia y el problema de la composición del *Contra Christianos* *vid. infra* pp. 27, 32.

⁴⁰ *Plot.* 2.32.

⁴¹ *Plot.* 19.7-41.

⁴² *Plot.* 2.12 y 31-32.

⁴³ *Plot.* 7.51; 24.2-3.

⁴⁴ *Plot.* 24.13-14: 6 y 9 son, respectivamente, el duplo y el cuadrado de 3, el número de lo perfecto (cf. Arist. *Cael.* 268a10-24).

⁴⁵ Dividió en dos III 2-3 y VI 4-5; en tres IV 3-5 y VI 1-3, y en cuatro el tratado contra los gnósticos: III 8, V 8, V 5 y II 9. Asimismo, el tratado III 9 es el resultado de la agrupación de notas en su origen dispersas. Cf. R. Harder, “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes* 71 (1956) 1-10.

⁴⁶ *Plot.* 4-6 y 24-26.

En los umbrales de la vejez, Porfirio contrajo matrimonio con Marcela, viuda de un amigo y madre de siete hijos, cinco niñas y dos niños, algunos de ellos de corta edad⁴⁷. Lo hizo no para poder tener hijos, sino para que los hijos de ella pudieran ser educados. Probablemente, a los sesenta y ocho años, Porfirio escribió la *Vida de Plotino*, como introducción a su edición de las *Enéadas*. Con esta misma edad declara haberse allegado al Dios omnitrascendente y haberse aunado con él. Esta meta la alcanzó Porfirio una sola vez, mientras que su maestro Plotino, durante el tiempo que estuvo con él, la alcanzó cuatro veces⁴⁸. Porfirio moriría en Roma, según Eunapio⁴⁹, bajo el reinado del emperador Diocleciano, cuya abdicación se produce en el 305.

Los escritos de Porfirio

El filósofo de Tiro fue un autor prolífico, que nos legó una obra abundante en la que se abordan temas muy variados. Sin embargo, la vasta producción de Porfirio fue víctima de uno de tantos “naufragios literarios” que apagaron la voz de muchos filósofos antiguos. No hay ningún filósofo de fines de la Antigüedad del que se conozca una lista que abarque un número tan amplio y variado de títulos, de modo que la parte de la obra que ha sobrevivido representa tan sólo un rescoldo de lo que ha perecido. Los escritos de Porfirio que perduran aseguraron la transmisión de la herencia neoplatónica a la Edad Media, especialmente gracias a la mediación de Agustín, Boecio y Macrobio.

J.H. Waszink divide la actividad intelectual de Porfirio en tres períodos: preplotiniano (época de la *Filosofía de los oráculos*), plotiniano y postplotiniano (período del *De regressu animae*)⁵⁰. Si aceptamos esta tripartición biográfica y tomamos como referencia la estancia del discípulo en la escuela de Plotino en Roma, podemos preguntarnos ahora en qué medida las ideas de Porfirio difieren entre el primer y el tercer período.

En efecto, aceptamos que Porfirio aborda el estudio de los *Oráculos caldeos* durante el primer período, lo que puede llevarnos a considerar la *Filosofía de los oráculos* como una obra de juventud⁵¹. Sin embargo, hemos de admitir también que la exégesis de los *Oráculos caldeos* representa un elemento de continuidad a lo largo de toda su carrera. Esta continuidad se debe a que Porfirio permanece con frecuencia más próximo que Plotino al platonismo medio, concretamente confundiendo a menudo la Inteligencia y el Uno, hasta tal punto que podemos considerarlo, incluso después de su estancia en la escuela de Plotino, como “el último platónico medio”⁵².

⁴⁷ Porph. *Marc.* 1.

⁴⁸ *Plot.* 23.12-18.

⁴⁹ Eun. VS 4.2.6 G.

⁵⁰ Cf. J.H. Waszink (1965) 45. Las revisiones bibliográficas más recientes de los estudios sobre Porfirio son las de A. Smith (1987) y G. Girgenti (1994).

⁵¹ Cf. G. Wolff (ed.), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlín, 1856 (Hildesheim, 1962). Cf. *etiam* H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism and Platonism in the Later Roman Empire*, El Cairo, 1956 (París, 1978), y A. Smith (1993). Recientemente se ha cuestionado la reconstrucción tradicional de esta obra por parte de P.F. Beatrice, quien, en una propuesta sumamente polémica, ha propuesto su identificación con el *Contra Christianos*. Sobre esta cuestión *vid. infra* pp. 34-35, 39-40.

⁵² H. Dörrie (1965) 158. Para la influencia de los autores del platonismo del s. II en Porfirio cf. M. Zambon (2002). En la construcción de tesis arquitectónicas del pensamiento de Porfirio independientes de la herencia plotiniana P. Hadot asigna una función determinante a la exégesis de los *Oráculos caldeos*. Porfirio somete al pensamiento de su maestro a una profunda transformación que

En el artículo de la *R.E.* que R. Beutler dedica a Porfirio⁵³ aparecen recogidos setenta y dos títulos, de los que cuatro están duplicados y once pueden referirse a obras inexistentes o apócrifas, atribuidas incorrectamente a Porfirio. Tradicionalmente, aunque con cuestionamientos puntuales —algunos de singular trascendencia en lo que respecta a la naturaleza y el contenido de obras como la *Crónica*, la *Filosofía de los oráculos* y el propio *Contra Christianos*⁵⁴—, se ha venido considerando a Porfirio el autor de los cincuenta y siete escritos restantes, que abordan temas muy variados. Es clásica la clasificación temática de Beutler en ocho apartados:

1. Exposiciones de Platón, de Aristóteles, de la tradición académica y de Plotino.
2. Obras históricas.
3. Exposiciones doctrinales sistemáticas sobre metafísica, psicología y moral.
4. Obras sobre religión y mitología.
5. Obras sobre retórica y gramática.
6. Escritos sobre matemáticas, astrología y otras disciplinas científicas afines.
7. Escritos sobre cuestiones variadas.
8. Obras de divulgación.

De muchas de estas obras sólo conocemos el título; otras, la mayoría, sólo se conservan fragmentariamente. Sólo un reducido número de ellas ha llegado hasta nosotros de manera íntegra o casi íntegra. Los editores proporcionan una lista de veintidós títulos, elaborada por J. Bouffartigue y M. Patillon en su edición del *De abstinentia*⁵⁵. Por nuestra parte, ofrecemos un repertorio de veintidós tratados de Porfirio basándonos en la citada relación, aunque con una ordenación diferente a la anterior y añadiendo los fragmentos de la *Historia de la filosofía*.

1. **Vita Plotini**⁵⁶. En la biografía que consagra a su maestro, Porfirio nos aporta una gran cantidad de datos cronológicos, tanto absolutos como relativos, que, con una precisión inusual en el género de las biografías de fines de la Antigüedad, nos permite poner en correspondencia los momentos principales de la vida de Plotino con fechas históricas⁵⁷.

Para la redacción de la *Vida de Plotino* Porfirio contaba con las confidencias autobiográficas que el maestro dirigía a sus discípulos⁵⁸. En la biografía que consagra a su

trata de mantenerse lo más fiel posible a la tradición platónica anterior. Este ajuste, en la confluencia de dos corrientes, nos permite discernir los rasgos originales de su pensamiento y los fundamentos doctrinales que le llevaron a modificar determinadas tesis plotinianas, aunque manifieste siempre su deseo de permanecer fiel a las enseñanzas de su maestro: cf. P. Hadot (1965) 125-163.

⁵³ Cf. R. Beutler (1953), cols. 275-313. Véase especialmente la col. 278.

⁵⁴ *Vid. infra* pp. 17, 39-40.

⁵⁵ J. Bouffartigue, M. Patillon (eds.), *Porphyre, De l'abstinence*, París, 1977, vol. I, pp. xiv-xvii. Esta misma clasificación, con el añadido de alguna novedad editorial, la recoge M. Periago Lorente en su traducción española del tratado porfiriano: *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, 1984, pp. 10-14.

⁵⁶ Incluida en la edición de la obra de Plotino a cargo de P. Henry, H.R. Schwyzer (1951), pp. 1-41; J. Igal (1982), pp. 119-178; L. Brisson et alii (1982-1992).

⁵⁷ R. Goulet (1982) "Le système...". Cf. *etiam* J. Igal (1970).

⁵⁸ *Porph. Plot.* 3. 1-2.

maestro, la imagen de Plotino coincide con el ideal del filósofo integrado en el contexto religioso de fines de la Antigüedad: el “hombre divino” (θεῖος ἄνθρωπος), último representante legítimo de la línea de sucesión Homero-Pitágoras-Platón. De este modo, la concepción historiográfica de Porfirio da cuenta del despliegue de la filosofía en Grecia a partir del pensamiento arcaico y poemas homéricos, pasando por la vertiente “acusmática” del pitagorismo y culminando en Platón, con Plotino como último eslabón de la cadena que procede del maestro ateniense.

2. **Vita Pythagorae**⁵⁹. Nos hallamos ante una de las tres biografías que se han conservado sobre Pitágoras, junto a la de Diógenes Laercio⁶⁰ y a la de Jámblico. La *Vida de Pitágoras* de Porfirio formaba parte del primero de los cuatro libros de un tratado más amplio titulado *Historia de la filosofía*⁶¹. Para su elaboración se basa en diversos autores: Neantes, Apolonio de Tiana, Duris de Sámos, Lico, Eudoxo, Dionisófanos, Dicearco, Antonio Diógenes, Aristóxeno y Nicómaco de Gerasa.

Para acceder al conocimiento y conseguir la salvación el alma ha de hallarse en un estado de pureza, que sólo se consigue por medio de la ἄσκησις. La existencia de la pureza exige además una frugalidad en la comida, tras una cuidada selección, que constituye un medio eficaz para lograr la asimilación a lo divino. Mediante el ejercicio físico, intelectual y moral, el hombre puede convertirse en inmortal. Las almas de los hombres pueden reencarnarse en otras personas o transmigrar a otros seres animados.

En esta obra Porfirio aborda la παιδεία y la iniciación a la filosofía de Pitágoras, alumno de los caldeos, egipcios y fenicios, de Ferécides, Hermodamo y Anaximandro, de quien recibe los conocimientos de geometría y astronomía⁶², y a quien los hebreos inician en la onirocrítica⁶³. De este modo, Pitágoras adquiere los fundamentos de su doctrina gracias al contacto con otros pueblos no-griegos.

3. **De abstinencia**⁶⁴. Porfirio dedica este tratado a Firmo Castricio⁶⁵, con el objetivo de mostrarle las razones por las que debe abstenerse del consumo de carne de animales. Fue escrito bien en un fecha posterior a 263, año en que se incorpora a la escuela de Plotino en Roma, donde conoce a Castricio, o bien en Sículo, con posterioridad a 268⁶⁶.

La condena del consumo de carne presenta rasgos de carácter iniciático. Porfirio señala lo que “le es posible revelar (ἐξἄγορεύειν)” sobre los sacrificios, en un contexto profundamente influido por la doctrina pitagórica. En el libro I reúne una serie

⁵⁹ A. Nauck (ed.), *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta*, Leipzig, 1886² (Hildesheim, 1963), pp. 17-52; E. des Places, A.Ph. Segonds (eds.), *Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, París, 1982; M. Periago Lorente, *Porfirio. Vida de Pitágoras*, introd., trad, española y notas, Madrid, 1987, pp. 9-61; R. Sodano, G. Girgenti (eds.), *Vita di Pitagora*, Milán, 1998.

⁶⁰ D.L. VIII.

⁶¹ Véase la obra 19 del catálogo.

⁶² VP. 1-6; 11-12.

⁶³ VP. 41.21-22.

⁶⁴ A. Nauck (ed.), *op.cit.*, pp. 85-269; J. Bouffartigue, M. Patillon, L. Brisson (eds.), *Porphyre, De l'abstinence*, I-III, París, 1977-1995; M. Periago Lorente, *Porfirio. Sobre la abstinencia*, Madrid, 1984.

⁶⁵ Castricio, según parece, tras haber practicado la abstinencia, acababa de abandonarla (*Abs* I 1. 1 y 3; I 21 y 3).

⁶⁶ Sobre la fecha de composición cf. J. Bouffartigue y M. Patillon, *op.cit.*, especialmente las pp. XVIII-XIX, que proponen que *Abs*. debió componerse con posterioridad a 270, y no después de 271.

de argumentos a favor del consumo de carne y un alegato a favor del vegetarianismo, condición necesaria para conseguir la unión con lo divino, fin supremo de la filosofía. En el libro II analiza la existencia y la necesidad de los sacrificios, base de la argumentación anti-vegetariana. Aunque Porfirio no condena directamente el consumo de animales, sino su destrucción, dado que el consumo exige la destrucción previa del animal, el argumento porfiriano se dirige asimismo contra el anti-vegetarianismo. Por último, el libro IV se estructura en torno al argumento que sostiene que el vegetarianismo no ha sido nunca respetado por ningún pueblo.

Los libros I y II exponen los fundamentos de la abstinencia basados en la estructura del alma. Porfirio presenta un modelo tripartito que opone una parte irracional-material a otra racional-intelectual (I 43. 2-3). De este modo, el esquema tripartito del alma (ἐπιθυμία, θυμός, λογισμός), tal como aparece en la *República* platónica⁶⁷, se adapta a una bipartición entre ἀλογία y λογισμός. El hombre, en tanto imagen de Dios, se identifica con la inteligencia, su verdadero yo. A su vez, la parte racional-intelectual permanece atada al cuerpo por su parte irracional-material, y puede “oscurecerse” al entrar en contacto con las pasiones del cuerpo.

La defensa del vegetarianismo que emprende Porfirio en el libro III se inserta en un contexto filosófico amplio que alude fundamentalmente a la problemática de la relación entre el alma y el cuerpo, por una parte y, por otra, a la relación que se establece entre los filósofos y la comunidad más amplia de los hombres, especialmente la que concierne a las leyes y la religión. Desde una perspectiva que defiende la protección y purificación del cuerpo respecto a un contacto excesivo con la materia, el consumo de carne es intrínsecamente pernicioso porque introduce en el hombre los malos demonios y las almas de los animales muertos⁶⁸. Matar animales que portan un alma de la misma naturaleza que la nuestra equivale, en definitiva, a matar a seres consanguíneos.

Al comienzo del *Sobre la abstinencia* Porfirio considera a Pitágoras un maestro⁶⁹, y declara su intención de refutar las tesis de los numerosos adversarios que se oponen a la doctrina de “los pitagóricos.” De este modo, la escuela pitagórica, en la que incluye a Empédocles, inspira no sólo las doctrinas filosóficas del tratado, sino también el contexto institucional que marca la práctica del vegetarianismo.

4. **De antro nympharum**⁷⁰. Porfirio se basa en once versos de Homero⁷¹ para elaborar una concepción de lo visible y de lo invisible, que se inspira en el mito de Er, extraído de la *República* de Platón. El filósofo trata de desvelar los secretos de un pensamiento oculto tras los discursos. El texto aborda el pasaje en que Ulises atraca en el puerto. A la entrada un olivo le tiende sus ramas, al mismo tiempo que se abre una agradable gruta cubierta de brumas, santuario de las ninfas llamadas Náyades. En ella

⁶⁷ Pl. *R.* 435a-441c, 442c; cf. *Ti.* 69c; *Phd.* 246c.

⁶⁸ Porph. *Abs.* II 43 y 47.

⁶⁹ *Abs.* I 3.3.

⁷⁰ J.M. Duffy, Ph.F. Sheridan, L.G. Westerink, J.A. White, *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey*, Arethusa Buffalo (Nueva York), 1969, pp. 2-34; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956 [traducción francesa de *L'Antre des Nymphes* en pp. 597-616]; E.A. Ramos Jurado, *Pseudo-Plutarco. Sobre la vida y la poesía de Homero. Salustio, Sobre los Dioses y el Mundo. Porfirio, El antro de las ninfas de la Odisea*, introd., trad. española y notas, Madrid, 1989, pp. 195-252; L. Simonini, *Porfirio. L'Antro delle Ninfe*, Milán, 1986.

⁷¹ Hom. *Od.* 13.102-112.

se hallan cráteras y ánforas de piedra, donde se amontonan abejas, obras de piedra y aguas inagotables. Las puertas son dobles: una hacia el Bóreas (Norte), apropiada para el descenso de los hombres, y otra hacia el Noto (Sur), más divina, camino de los inmortales, por la que no entran los hombres.

En el mito Porfirio traza una serie de analogías: lo mismo que Ulises regresa a su patria tras una serie de aventuras y luchas heroicas, así también el alma lucha contra la seducción de lo sensible sometida por la materia y el elemento sólido, a fin de elevarse a lo que se le opone. El alma se caracteriza por el elemento húmedo, y ha de despojarse de la corporeidad y la materialidad de la que está revestida, análoga al antro a orillas del agua. La estructura del mundo, el Norte y el Sur, símbolos de arriba y abajo, del ascenso y del descenso, se corresponde al viaje de regreso que lleva a cabo el alma a su verdadera patria, de la que se halla exiliada en este mundo sensible. De este modo, en el discurso del antro porfiriano se entrecruzan los mitos platónicos de la caverna con el relato de Er. El antro representa la estancia temporal del alma en la corporeidad. Ulises, por su parte, corresponde al alma en ese lugar de transición en que se suceden los desórdenes y confusiones del mar-vida. Posteriormente, tiene lugar la lucha con los pretendientes, antes de llegar a la felicidad del hogar, que representa el contacto con el mundo inteligible. La clave hermenéutica del relato radica en tres elementos: el ramo de olivo, la abeja y la ninfa simbolizan respectivamente el arraigo del alma en la tierra de la que puede emerger, su paso entre el Cielo y la Tierra –atraído por la miel–, y su liberación gracias a las ninfas que poseen exclusivamente los secretos que permiten destruir la tela que tejieron. El alma sigue, por tanto, tres etapas: la primera, representada por el ramo de olivo, permite liberarse de las ataduras del mundo sensible por medio de la sabiduría práctica (φρόνησις); la segunda, simbolizada por la abeja que desea regresar a la colmena, es la manifestación de la organización perfecta y la fecundidad; y la tercera, para lograr ese retorno al hogar, el alma ha de volverse sobre sí misma, y recibe la ayuda de las ninfas –las Náyades, relacionadas con los ríos–, en las que halla la fuerza amorosa necesaria para elevarse al mundo inteligible, su verdadera patria y lugar de la belleza suprema.

5. **Ad Marcellam**⁷². Cuando Porfirio escribe esta carta de consolación, dirigida a su esposa Marcela, ha pasado ya de los sesenta años. Para hacer frente a los reproches dirigidos contra su matrimonio tardío, afirma que se trata de un acto de generosidad para proteger a la esposa y a los hijos de un amigo fallecido.

En la carta que dirige a su esposa, Porfirio afirma que la finalidad del hombre radica en la contemplación y el asemejamiento a Dios, ya que un hombre digno de Dios sería él mismo un dios. Se debe honrar a Dios del modo más excelente, asemejando el espíritu a él; esta asimilación se lleva a cabo sólo por la virtud, ya que sólo la virtud atrae a lo alto, al ser que le es connatural⁷³. La virtud ejerce de mediadora entre el hombre y Dios. En la *Carta a Marcela* Porfirio sitúa a Dios más allá de la virtud como principio trascendente. Después de Dios no hay nada más grande que la virtud,

⁷² W. Pötscher, (ed.), *Porphyrios Πρὸς Μαρκέλλαν*, Leiden, 1969; E. des Places (ed.), *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, París, 1982; K. O'Brien Wicker (ed.), *Porphyry the philosopher. To Marcella*, Atlanta (Georgia), 1987; M. Periago Lorente, *Porfirio. La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*, intr., trad. española y notas, Madrid, 1992; A.R. Sodano (ed.), *Porfirio. Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso. Eunapio. Vita di Porfirio*, Milán, 1993.

⁷³ *Marc.* 15-16.

pero Dios es más grande que la virtud y trasciende lo que se origina a partir de Él.

Los démones intervienen en la “tragicomedia” de la vida humana, los buenos para la felicidad y los malos para la desgracia. La “providencia” emplea a “ángeles divinos” que son los buenos démones (118, 20-21). Porfirio aconseja a Marcela seguir el precepto délfico “conócete a ti mismo.” Para ello, es necesario que considere el cuerpo como una mera envoltura del alma. Por medio del recogimiento, de la unión de los miembros dispersos hacia la unidad, regresa al verdadero “yo” que se identifica con la inteligencia.

6. **Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium**⁷⁴. La obra fue compuesta a petición del senador Crisaorio como *accessus* a un tratado difícil, a juicio de Porfirio, y atacado además injustamente por su maestro Plotino. La obra aborda, en primer lugar, las categorías, y así se ocupa de la “homonimia del ser”, rechazado el “género supremo” único, en clara oposición a una lectura “platónica” del tratado aristotélico.

La *Isagogé* o *Introducción a las Categorías de Aristóteles* fue, de las obras de Porfirio, la que tuvo mayor repercusión durante toda la Edad Media. La traducción latina de este tratado estuvo en el origen de la famosa querrela de los universales. Al comienzo de su comentario Porfirio aborda el estatuto de los géneros (γένη) y de las especies (εἶδη). La cuestión de saber si existen o bien si sólo consisten en puros conceptos o, suponiendo que existan, si son corpóreos o incorpóreos, y, en este último caso, si están separados o bien si existen en los sensibles y en relación con ellos. De estas cuestiones, advierte Porfirio, evitará hablarnos, porque exigen una investigación en profundidad y requieren otro examen mucho más amplio; en cambio, su análisis se centrará en mostrar cómo los antiguos, particularmente los peripatéticos, han tratado de una manera lógica de los géneros y especies, así como de los otros términos en cuestión. En otras palabras, Porfirio deja abierta la cuestión del estatuto del género y de la especie y se limita a indicar cuál es la posición de los antiguos, en particular de los aristotélicos.

La posición central de la *Isagogé* se resume en el denominado “árbol de Porfirio”, explicado por el comentador Pacio, y que Tomás de Aquino expondrá en su tratado *De ente et essentia*, para establecer el fundamento de la estructura ontológica de la metafísica. Todo término intermedio entre dos extremos, en este caso el individuo y el género supremo, presenta dos caras: una que se dirige a lo que le precede, y otra a lo que le sigue. De ahí que se dé una ambivalencia entre la “especie” y la sucesión de géneros. Por ejemplo, si partimos del individuo (Sócrates), primero se forma la especie hombre, y, asimismo se dirige por una de sus caras al género más próximo, “animal”, que por la diferencia (racional) expresa la especie “hombre.” Y, del género animal pasamos al del cuerpo, y, después, al género supremo, *ousía*, traducida al latín por *substantia*. Asimismo, podemos también seguir el movimiento en sentido inverso, y regresar al individuo.

⁷⁴ A. Busse (ed.), *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1], Berlín, 1887, pp. 1-22; J.J. García Norro y R. Rovira, *Porfirio. Isagoge*, texto griego y trad. española, *Translatio Boethii*, Barcelona, 2003; S.K. Strange, *Porphyry. On Aristotle Categories*, Londres, 1992; A. de Libera & A.Ph. Segonds, *Porphyre. Isagogé*, texte grecque et latin, París, 1998; G. Girgenti, *Isagoge*, texto griego y trad. italiana, Milán, 1995.

La estructura de la *Isagogé* recoge el doble movimiento neoplatónico de la procepción (πρόοδος) y la conversión (ἐπιστροφή). Ahora bien, si Porfirio plantea al comienzo de su obra una aporía y decide no responderla, remitiéndose a la historia, no es porque no se atreva o no quiera responder. Su referencia a la historia tiene como función preparar el camino a un análisis exhaustivo, aplicando un método dialéctico que permite exponer todas las formas de considerar una cuestión. En el comentario a las categorías de Aristóteles Porfirio da muestra una vez más de su metodología como historiador de la filosofía.

7. **In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem**⁷⁵. En el *Comentario* “por preguntas y respuestas” a las *Categorías* de Aristóteles, Porfirio trata de averiguar por qué Aristóteles ha titulado su tratado *Categorías*, en vez de *Sobre los géneros del ser*, como Plotino. Las *Categorías* no se ocupan “de los géneros del ser o de las cosas en tanto tales”, sino “de las φωναί usadas para significar las cosas.” De ahí que las categorías no se identifiquen con los predicables, es decir, con los géneros y las especies, puesto que “los seres, sus géneros, sus especies y sus diferencias son realidades (πράγματα), no palabras (φωναί)”⁷⁶.

8. **Sententiae ad intelligibilia ducentes**⁷⁷. El discurso de Porfirio, especialmente cuando se enfrenta a cuestiones morales, regresa a esquemas que recogen directamente la herencia medioplatónica, revisada desde la filosofía de Plotino. En las *Sentencias*, obrita inspirada en las *Enéadas*, Porfirio defiende la existencia de un orden descendente de seres, donde cada nivel de ser corresponde a un modo de manifestación del principio y a un modo propio de conocimiento que se realiza cuando se consigue un determinado grado de virtudes.

Porfirio modifica la doctrina de la superioridad de Dios respecto a la virtud. De este modo, en esta obra sistematiza y organiza jerárquicamente las virtudes en conexión con los diferentes niveles de los seres, distinguiendo un nivel inferior, representado por las virtudes cívicas, que corresponden a la moderación de las pasiones (μετριοπάθεια) y al cumplimiento del deber (καθήκον)⁷⁸. Después de las virtudes cívicas se encuentran las virtudes catárticas, que liberan completamente al alma de su relación con aquello que le es inferior y la asimilan a Dios. El “hombre demoníaco” que las practica posee un alma “purificada”, adherida sin impedimento alguno a la inteligencia. La tercera clase de virtudes son las virtudes teoréticas, que caracterizan al alma que regresa a la vida intelectual, y corresponden al conocimiento del ser verdadero. Al hombre que las practica Porfirio lo considera un dios. En su exposición, a

⁷⁵ A. Busse (ed.), *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.1], Berlín, 1887, pp. 55-142.

⁷⁶ Porph., *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, 4.1.56.35.

⁷⁷ E. Lamberz (ed.), *Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, 1975; H.R. Schwyzer, “Plotinisches und Unplotinisches in den *Aphormai* des Porphyrios”, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* [Atti del Convegno intern. Roma 5-9 ott. 1970], Roma, 1974, pp. 221-252; A.R. Sodano, *Porfirio. Introduzione agli intellegibili*, trad. italiana, comentario y notas, texto griego y ap. crítico, Nápoles, 1979; M. della Rosa, M., *Porfirio. Sentenze*, introd., trad. italiana y comentario, Milán, 1992; C.J. Larrain, *Die Sentenzen des Porphyrios*, con la trad. latina de Marsilio Ficino, trad. alemana, Frankfurt, 1987; J. Dillon, *Porphyre, Sentences*, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique avec une traduction anglaise par John Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson, coll. « Doctrines de l'antiquité classique », 33, París, 2005.

⁷⁸ *Sent.* 31.23.4; 25.7; 29.14; 34.19. Cf. M. Zambon (2002) 77 y 306.

lo largo del la *Sentencia* 32, Porfirio sigue de cerca el esquema plotiniano del tratado *Sobre las virtudes*. Sin embargo, lo transforma, añadiendo una cuarta categoría de virtudes que no aparece en las *Enéadas*, regresando a esquemas propios del platonismo medio: las virtudes paradigmáticas, propias de la inteligencia, que son superiores a las virtudes del alma y constituyen sus modelos⁷⁹.

9. **Chronica**⁸⁰. La *Crónica* abarca la sucesión de los diferentes soberanos desde la caída de Troya hasta el reinado de Claudio II (*FGHist* 260 T 2 Jacoby). Brian Croke⁸¹ pone en tela de juicio que la *Crónica* pueda atribuirse a Porfirio, si tenemos en cuenta que el único testimonio siríaco que alude a esta obra se refiere a la *Historia de la filosofía* de Porfirio y que las listas que recoge Eusebio de Porfirio proceden, según las tesis de Croke, del tratado *Contra los cristianos*, utilizadas en su crítica del libro de Daniel.

10. **De philosophia ex oraculis**⁸². En esta “obra de juventud”⁸³, cuyos fragmentos conservamos por Eusebio y Agustín, Porfirio trata de esclarecer por medio de la razón una serie de fenómenos aparentemente anormales relacionado con el culto, como la relación de los dioses con la fatalidad o el que no digan siempre la verdad. De este modo, en la *Filosofía de los oráculos*, elabora una compilación de oráculos que mantienen una relación con principios filosóficos. Asimismo, en esta obra aborda la actividad profética, que servirá para la “contemplación y la purificación de la vida en todas sus formas.” La utilidad de esta recopilación va dirigida a aquellos que de una manera dolorosa han tratado de “alumbrar la verdad” deseando que en algún momento “una manifestación divina ponga fin a su incertidumbre por la enseñanza digna de fe de aquellos que hablan”⁸⁴. No obstante, las prácticas oraculares no pueden reemplazar en modo alguno al esfuerzo que exige la búsqueda personal, basada en un “alumbramiento” del alma.

Para aquellos hombres que están atormentados la manifestación de los dioses es capaz de ofrecerles el “reposo” en vez del “conocimiento.” Porfirio defiende una correspondencia fundamental de la sabiduría religiosa, que los griegos y los bárbaros practican, con la auténtica filosofía platónica, que persigue la purificación y la salvación del alma. De este modo, Porfirio opone su visión del culto, que acepta a los dioses, a aquellos que como Jámblico, sacrifican la práctica de la filosofía a favor de los ritos teúrgicos. Asimismo, en el contexto de su polémica anticristiana, replica contra un culto exclusivamente exterior, tal como aparece expuesto en el Antiguo Testamento. El sacrificio espiritual que defiende la vida cristiana se opone al culto sacrificial de los judíos y los paganos. Porfirio, utilizando un lenguaje semejante al de sus adversarios, describe las características de una forma de vida diferente, la vida filosófica, única capaz de guiar a quien la practica a la salvación y purificación del alma.

⁷⁹ En Plot. I [19] 2.3.31 y 6.14-15 Plotino rechaza la existencia de virtudes por encima del alma.

⁸⁰ K. Müller, (ed.), *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)* 3, París, 1841-1870, pp. 689-702, 706-707, 711-717, 719-725. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II B 260 (Porphyrios), fr. 33-61, Leiden, 1930 (Hildesheim, 1962).

⁸¹ Cf. B. Croke (1983) 168-195. *Vid. infra* p. 36.

⁸² G. Wolff (ed.), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlín, 1856 (Hildesheim, 1962); J. O'Meara (1959); J. Haussleiter (1978-1979) 438-496; A. Smith (1993).

⁸³ Recientemente se ha cuestionado todo lo referente a su contenido y a su relación con el *Contra Christianos*. *Vid. infra* pp. 39-40.

⁸⁴ *Phil. orac.* 303.35-34 F Sm.

En la *Filosofía de los oráculos* Porfirio juzga de manera positiva al Dios trascendente de la Biblia, en un contexto marcado por la polémica contra los cristianos y el culto que profesan a un hombre. El Dios trascendente de los hebreos, en su absoluta anterioridad a todo ser determinado, no contradice su carácter creador como demiurgo del mundo inteligible y del mundo sensible por medio de la sabiduría. Así pues, Porfirio se sitúa en una perspectiva sincretista para elaborar un elogio de la sabiduría, donde un oráculo a Apolo es puesto en correspondencia con los hebreos, los caldeos y otros pueblos orientales, como los egipcios, los fenicios, los asirios y los lidios⁸⁵.

11. *Περὶ ἀγαλμάτων*⁸⁶: Porfirio redacta el tratado *Sobre las imágenes* tomando como punto de partida el principio de la alianza entre religión tradicional y filosofía platónica. De este modo, se propone examinar los “adornos” que los modernos, sus contemporáneos, han tratado de combinar con la teología de los antiguos sobre el intelecto creador del universo y sobre las Ideas incorpóreas, sobre las potencias intelectuales y racionales. En la *Preparación evangélica* Eusebio considera “sofístico” el intento, llevado a cabo por los filósofos inmediatos, de establecer una correspondencia entre la filosofía platónica y la “teología” de los antiguos. Aunque no lo mencione de manera explícita, los interlocutores contra los que se dirige Porfirio son los cristianos, adversarios del politeísmo de la religión griega, y considerados idólatras. Para el filósofo de Tiro la ignorancia y la estupidez imposibilitan una visión que se dirige más allá de la resistencia material de las estatuas de los dioses. Los que saben interpretar correctamente pueden leer en los símbolos visibles, las estatuas de los dioses que constituyen representaciones enigmáticas, la realidad invisible de los dioses que pueblan el panteón griego y bárbaro. Las potencias divinas que llenan el cosmos vienen simbolizadas por los nombres y particularidades de los dioses. Así, Zeus es el intelecto divino y Hera la potencia etérea. Por lo tanto, el método hermenéutico, que permite interpretar correctamente las imágenes de los dioses, coincide con el que posibilita descifrar la sabiduría de Homero, de los *Oráculo caldeos* y del propio Platón. Si se poseen las claves hermenéuticas adecuadas, expresadas en el discurso platónico, se desvanece el conflicto entre representación mítica y conocimiento filosófico.

12. **Epistula ad Anebonem**⁸⁷. El *De mysteriis* de Jámblico constituye la fuente más importantes para elaborar la reconstrucción del contenido de la *Carta a Anebo*. En este texto Porfirio condena la práctica adivinatoria, además de ciertas prácticas teúrgicas, lo que no significa una condena general de los principios teóricos en los que la teoría se fundamenta. Bien al contrario, las referencias a los *Oráculos caldeos* son constantes cuando tratamos de explicar la génesis y estructuración del pensamiento porfiriano. Asimismo, se ha llegado a pensar que Porfirio regresa a la teúrgia tras la muerte de su maestro Plotino. No obstante, disponemos de pocos datos que corroboren esta hipótesis. Si estipulamos que hubo una rectificación, ésta sería sólo parcial, guiada en todo momento por una orientación filosófica articulada por un platonismo medio fuertemente influido por Plotino, o lo que podemos calificar de un “platonismo-medio” post-plotiniano.

⁸⁵ Eus. *PE*. IX 10.1-5 = frs. 323-324 F Sm.

⁸⁶ J. Bidez (1913) 1*-23*.

⁸⁷ A.R. Sodano (ed.), *Porfirio. Lettera ad Anebo*, Nápoles, 1958, pp. 1-31 [Edición y traducción italiana].

De hecho, la *Carta a Anebo* describe de manera explícita el cisma que tiene lugar en el seno de la escuela platónica entre, por una parte, una corriente religiosa que, a partir de Jámblico, defiende la primacía de la teúrgia sobre la filosofía, con respecto a la purificación del alma y la adquisición de la ciencia divina, y otra más filosófica, encabezada por Porfirio, que opta por el cultivo de la filosofía y la lógica, y desdeña la práctica de los sacerdotes y teúrgos.

13. **Ad Gaurum quomodo animetur fetus**⁸⁸. En este tratado Porfirio aborda la cuestión de la animación del embrión, es decir, descubrir en qué momento el alma racional entra en el cuerpo en formación. La formación del embrión se debe a la parte irracional del alma cósmica, y sólo, en un segundo momento, cuando ya se han establecido las condiciones aptas para la recepción, el alma racional se une a él.

14. **De regressu animae**⁸⁹. En el *De regressu animae* Porfirio presenta la teúrgia explícitamente como una solución que puede ayudar a las exigencias de la multitud de no-filósofos, al ofrecerles una purificación al menos parcial. Aunque la exigencia de salvación sea universal para todos los hombres, no hay una vía universal para obtenerla: la filosofía puede realizarla, pero la mayoría de los seres no puede o no quiere elevarse hasta el nivel de la inteligencia y permanecen extraños a la filosofía.

15. **Quaestionum Homeriarum ad Iliadem pertinentium reliquiae**⁹⁰ y **Quaestionum Homeriarum ad Odysseam pertinentium reliquiae**. Compuestos como un “ejercicio preliminar” (προγύμνασμα) al estudio de Homero⁹¹, Porfirio combina en estos comentarios una doble vertiente: por un lado, la metodología del filólogo, instruido por gramáticos de la talla de Apolodoro y Longino, minucioso investigador homérico, y, por otro, la perspicacia del filósofo alegorista, estudioso de los significados ocultos que encierra el texto. En su exégesis del texto homérico Porfirio toma como premisa la existencia de un acuerdo (ὁμολογία) del poeta consigo mismo que el intérprete puede extraer de la obra. En sus poemas Homero se comenta a sí mismo. Para llevar a cabo su proyecto, el filósofo de Tiro aborda el conjunto de problemas de léxico y de retórica, haciendo referencia tanto a los filólogos que le antecedieron en su tarea (Apolodoro y Longino), como a filósofos (Pitágoras, Platón y Aristóteles). Porfirio afirma que Homero es filósofo (371 F Sm.), y le asigna la primera intuición de la doctrina que más tarde Platón expondrá en el *Filebo* (47 d) de la mezcla de placer y dolor que con frecuencia adopta el alma sola en sí misma. El método empleado parte de un exhaustivo análisis del uso de un término y de sus significados. Si los poemas homéricos esconden una sabiduría divina oculta, la labor del exégeta radica en desvelarla. De ahí que sea necesaria una lectura alegórica de los textos, que combine las cualidades del filólogo con las del filósofo platónico, para esclarecer la oscuridad de la letra envuelta en enigmas. Tanto Homero como Platón se expresan de manera enigmática. Los diferentes niveles de lectura aportan diferen-

⁸⁸ K. Kalbfleisch (ed.), *Ad Gaurum*, Berlín, 1895, pp. 33-62. Trad. francesa anotada de A. J. Festugière [“A Gauros. Sur la manière dont l’embryon reçoit l’âme”] en A. J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trimégiste*, III: *Les doctrines de l’âme*, París, 1953, pp. 265-302.

⁸⁹ Fragmentos traducidos al latín y recogidos por J. Bidez (1913) 24*-41*.

⁹⁰ H. Schrader (ed.), *Porphyrii quaestionum Homeriarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, fasc. 1 & 2, Leipzig, 1880-1882; H. Schrader (ed.), *Porphyrii quaestionum Homeriarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*, fasc. 1 & 2, Leipzig, 1890; A. R. Sodano (ed.), *Porphyrii quaestionum Homeriarum liber i*, Nápoles, 1970.

⁹¹ Porph. *ad Il*, praef., p. 1, 22-28 Schr.

tes métodos de exégesis que interactúan entre sí para sacar a la luz la verdad latente. El enfoque “filológico”, heredado de Longino, se completa con una hermenéutica alegórica propia de Porfirio en la que se hace explícita la influencia de autores provenientes del platonismo medio como Numenio de Apamea o Filón de Alejandría. No obstante, aunque Porfirio reconozca el valor de la poesía y de los mitos homéricos, no admite que éstos posean autonomía respecto a la filosofía. Lo mismo que los pintores no pueden representar la luz, porque esta tarea sobrepasa los límites de sus medios, así tampoco los poetas pueden representar la mejor constitución de la πόλις⁹². El discurso filosófico es, en definitiva, el único capaz de comunicar la verdad.

16. **In Platonis Timaeum commentaria**⁹³. Porfirio transforma la afirmación de los antiplatonícos en la siguiente pregunta: “¿Por qué [...] no hay también varios soles y varias lunas?”⁹⁴, y se plantea esta pregunta al final de una argumentación que aborda la función de la materia en la procesión de las formas y la diferencia existente entre materia inteligible y materia sensible. La materia explica la irreductibilidad de la esencia inteligible (unificada, indivisible y única) con respecto a la esencia sensible (multiplicidad dividida, espesa y material). El mundo es único y completo a partir de un modelo que es también único y completo, ya que lo inteligible produce la materia, con la cantidad exacta que el mundo puede recibir. De ahí que la materia dé cuenta, en última instancia, de la diferencia entre las copias únicas y las copias múltiples.

17. **In Platonis Parmenidem commentaria**⁹⁵. Pierre Hadot aprueba la atribución a Porfirio de un determinado número de fragmentos de su *Comentario al Parménides* de Platón, descubierto en el siglo XIX y editados, por primera vez, por W. Kroll, en 1892⁹⁶. Este texto aclara y completa la concepción metafísica que se le atribuye generalmente, al considerar que disminuye la importancia del Uno en beneficio del ser. De hecho, esta interpretación minimalista se basa en la idea de que Porfirio entiende la trascendencia del Uno según el esquema de la tríada de los *Oráculos caldeos*: Padre, Potencia, Inteligencia. Aunque esto refleja una problemática corriente en la época, Agustín compara esta tesis porfiriana con su propia concepción de Dios, y le reprocha situar la Potencia en el segundo lugar, en vez de identificarla con el Espíritu, y que ocupe el tercer rango⁹⁷. Esta caracterización del Uno según un mundo inteligible puede inducir a errores, ya que da la impresión de que Porfirio se halla muy alejado de Plotino, mientras que en realidad lleva más lejos que su maestro el carácter trascendente e indecible del Uno. Solamente admite que la ontologización del lenguaje es un hecho que es difícil de negar, de tal modo que es legítimo comprender lo divino a partir del ser del que es, después de todo, el principio. Ahora bien, no es Él el que es un no-ente y es incomprensible para los que desean cono-

⁹² Cf. *in Ti.* fr. 9 S. = Procl. *in Ti.* I, p. 66, 29-32.

⁹³ A.R. Sodano (ed.), *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Milán, 1964; A.R. Sodano, *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, Nápoles, 1974 [trad. italiana, prefacio de G. Beschin].

⁹⁴ Porph. *in Ti.* fr. 55 S.

⁹⁵ P. Hadot (ed.), *Porphyre et Victorinus*, París, 1968, vol. 2, pp. 64-112. [Texto griego, trad. francesa y comentario.]; A. Linguiti, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, en *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, pars III: Commentarii*, Florencia, 1995, pp. 63-202; G. Bechtle, *The Anonymus Commentary on Plato's Parmenides*, Berna, 1999.

⁹⁶ Cf. P. Hadot, “Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le *Parménide*”, *REG* 74 (1961) 410-438 (=Porphyre. *Études néoplatonicienes*, París, 1999, pp. 281-316).

⁹⁷ Aug. *civ.* X 436.27ss.

cerlo, “pero nosotros y todos los entes somos nada con relación a Él”⁹⁸. Como sólo podemos conocer lo que nos es semejante, lo divino no podría ser conocido por nuestros medios, lo que significaría proyectar sobre Él nuestros modos de pensar. En este sentido puede decirse que Él es el único ente verdaderamente ente, el solo ente en sí (ὄντως ὄν), si se comprende el término ente como hay que hacerlo, es decir, como lo había señalado Plotino respecto al Uno, según nuestra manera humana que tiende a ontologizarlo todo.

18. Contra Christianos.

19. **Historia philosophiae**⁹⁹. Gracias a Eunapio conocemos la estructura de esta obra, dividida en cuatro libros: el primero aborda la vida y el pensamiento de Pitágoras; el tercero, los de Sócrates; y el cuarto, los de Platón. Sobre el contenido del segundo libro no disponemos de información. Siguiendo una metodología paralela a la empleada por el doxógrafo Diógenes Laercio, Porfirio adjunta a la biografía de los autores una exposición de sus principales doctrinas. Si bien el punto de vista de Porfirio se enmarca dentro de la filosofía platónica, heredera de una sabiduría de los antiguos, representada por Homero, Hesíodo y Orfeo, y cuyos principales protagonistas son Pitágoras, Sócrates y Platón.

El propósito de la obra muestra la conexión interna del platonismo con el pitagorismo. De este modo, Platón y sus seguidores habrían introducido en la arquitectura de sus sistemas las tesis pitagóricas más relevantes. No obstante, la referencia a las fuentes pitagóricas sólo aparece explícita cuando las tesis que se exponen se consideran insostenibles. Si la *Historia de la filosofía* comienza con la exposición de la vida de Pitágoras, a continuación aborda también las de Homero, Hesíodo, los siete sabios, Ferécides, y concluye con Platón, donde de manera enigmática expone la doctrina de los tres dioses¹⁰⁰.

En el pasaje que conocemos gracias a Cirilo: “Puesto que, decía Platón, la sustancia de la divinidad procedió para formar tres hipóstasis...”¹⁰¹, Porfirio parte de los tres reyes de la *Carta II*, interpretados desde las tres hipóstasis principales de Plotino. Porfirio defiende una cierta homogeneidad del primer principio con las hipóstasis autoconstitutivas que proceden de él. En el contexto de la henología plotiniana, el Uno del *Parménides*, que se identifica con el Bien de la *República*, se sitúa más allá del ser y del pensar, al que Porfirio identifica con el padre de la tríada caldea, mónada que, a su vez, aparece implícita en la relación con los otros dos miembros de la tríada. De este modo, los *Oráculos caldeos* aportan el esquema en que se entreteje el primer dios y la inteligencia doble.

20. Εἰς τὰ Ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα¹⁰². El *Comentario a las Harmónicas de Ptolomeo* presenta cierto interés para la historia de la música, ya sea por las informa-

⁹⁸ Porph. in *Prm.* 4.21-22 H.

⁹⁹ A. Nauck (ed.), *op.cit.*, pp. 4-16; A.Ph. Segonds, *Les fragments de l'histoire de la philosophie*, en E. des Places (ed.), *Porphyre. Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, París, 1982, pp.163-197; A.R. Sodano (ed.), *Porfirio. Storia della filosofia (Frammenti)*, Milán, 1997 [texto griego y trad. italiana]; A. Smith (1993).

¹⁰⁰ Porph. *Hist.Phil.* 222.1-2 F Sm.

¹⁰¹ Cyr. *Iul.* I 47.5-6: cf. P. Burguière & P. Evieux (eds.), *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*, I, París, 1985.

¹⁰² I. Düring, (ed.), *Porphyrios. Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, Gotemburgo, 1932 (1980); traducción alemana del propio I. Düring: *Ptolemaios und Porphyrios über die Musik*, Gotemburgo, 1934.

ciones que proporciona, o porque pertenece a una época de transición. La obra de Ptolomeo, concebida desde el punto de vista de la teoría matemática de los acordes, interesa a Porfirio por su eclecticismo. En medio del caos de los sistemas y de los métodos adivinatorios introduce un orden basado en principios racionales. Porfirio expone sus posiciones sobre la estructura matemática del alma del mundo. En su exégesis se detiene en los primeros que se ocuparon del estudio de la armonía en la música, partiendo de los pitagóricos, especialmente de Eudoxo, de Platón, de los aristotélicos y de todos aquellos que establecieron doctrinas que permitieran “salvar los fenómenos”.

21. **Introductio in tetrabibulum Ptolemaei**¹⁰³. Porfirio comenta esta obra de Ptolomeo, que tanto ha influido en el desarrollo posterior de la astrología, mostrándose partidario de una exigencia de rigor en las observaciones y en los cálculos astronómicos. Los principios están asegurados; lo que ocasiona errores en las predicciones es la dificultad de aplicarlos con seguridad. Porfirio se interesa por el comentario de las obras más teóricas de Ptolomeo, el *Tetrabiblos* y las *Harmónicas*, y se aleja de los postulados fundamentales de la astronomía, planteados en la *Sintaxis* y el *Almagesto*, que contaron con una enorme repercusión práctica.

22. **Συμμικτὰ ζητήματα**¹⁰⁴. Fragmentos referentes a problemas del alma. La inteligencia genera el alma, que ocupa un nivel inferior por esencia. Sin embargo, el alma puede regresar sobre sí misma y, cuando lleva a cabo este acto, puede unirse a la inteligencia que, al hacerse semejante a ella, se halla presente en ella misma.

Porfirio y la “polifonía” platónica

Entre Plotino y su discípulo Porfirio hay diferencias que atañen al “estilo filosófico.” Porfirio escribe mucho más y sobre temas más variados que su maestro. Asimismo, una gran parte de su obra se centra en el comentario sistemático de textos de Platón (*Parménides*, *Fedón*, *Filebo*, *República*, *Sofista* y *Timeo*), de Aristóteles (*Categorías*, *Física* y *Metafísica*), de Homero (*La gruta de las ninfas*, comentario alegórico a los versos 102-112 del canto XIII de la *Odisea*, *Cuestiones homéricas*), o de Ptolomeo (*Comentario sobre las Harmónicas de Ptolomeo*). Finalmente, la exposición sistemática de las doctrinas de los filósofos, especialmente de Platón y de los *Oráculos caldeos*, pone de manifiesto un interés mayor que el de su maestro por las cuestiones pedagógicas, en concordancia con la propuesta de un ascetismo filosófico.

Porfirio se aparta de Plotino y regresa a la teoría defendida por la mayoría de los platónicos medios de la compatibilidad de la doctrina de Platón con la de Aristóteles, interpretada como una ontología de la realidad sensible. De este modo, el paradigma de la armonización está en la base del edificio jerárquico y gradual del ser, donde lo inteligible se diferencia de lo sensible, pero salvaguardando la unidad de la realidad. El proyecto filosófico porfiriano se inspira profundamente en la corriente platónica de la época imperial. Con frecuencia adopta un tono apologetico y polémico para refu-

¹⁰³ E. Boer & S. Weinstock (eds.), *Codices Romani* [*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* V.4], Bruselas, 1940, pp. 190-228.

¹⁰⁴ H. Dörrie (ed.), *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Múnich, 1959.

tar a sus adversarios, ya sean platónicos con los que no comparte determinadas interpretaciones (como Ático, e indirectamente Plotino), estoicos o peripatéticos. Este estilo filosófico, marcado por la polémica y la confrontación, lo dirige no sólo contra el cristianismo, sino también contra la interpretación de los oráculos y la influencia de la teúrgia en Jámblico. En efecto, el principio de la unidad de lo real, donde cada nivel se relaciona con un solo y único principio absolutamente simple y anterior a él, inspira en última instancia la síntesis “polifónica” de Porfirio. Precisamente, a lo largo de su obra, Porfirio trata de evitar todo tipo de desarmonía y confusión. Por una parte, la creencia cristiana en un Dios sujeto a las pasiones de lo sensible radica en una confusión y falta de armonía entre el dominio de lo inteligible y el dominio de lo sensible. Por otra parte, en el contexto de la religión pagana, Jámblico, al subordinar la filosofía a la práctica de la teúrgia, confunde y desajusta lo inteligible y lo sensible, reduciendo la filosofía a un instrumento necesario, pero insuficiente, para alcanzar la experiencia del primer principio.

Porfirio no estaría dispuesto a admitir, como tampoco lo estaría Plotino, que el platonismo plotiniano contenga novedades doctrinales. Aunque sea posible diferenciar el grado de calidad con el que Platón fue interpretado y expuesto, para Porfirio no hay separación alguna entre la auténtica tradición platónica y las enseñanzas de Plotino. La “polifonía” platónica queda ejemplificada, según Porfirio, por la presencia en los diálogos de una doctrina que, aunque no sea del todo diferente, no se expresa del mismo modo en el *Timeo* y el *Parménides*. Pero la multiplicidad de perspectivas no ha de interpretarse como discordia (δισφωνία), sino como armonía polifónica (πολυφωνία).

Las categorías de “medio-” y “neo-platonismo”, términos acuñados por K. Praechter¹⁰⁵ (1909) y H. von Stein¹⁰⁶ (1864), respectivamente, alteran profundamente nuestro análisis histórico. En el momento actual tenemos la obligación de reconsiderar especialmente el significado de la categoría de “platonismo medio” o, más precisamente, del platonismo del s. II d.C. El *Didaskalikós* no reproduce simplemente los *scholia* de Gayo. Podemos diferenciar dentro del movimiento denominado comúnmente “platonismo medio” dos corrientes con características particulares cada una: una rama aristotélica, a la que pertenecen Plutarco de Queronea, el anónimo autor del *Comentario del Teeteto*, Albino y Apuleyo, —de la que sería heredero Porfirio—; y otra, de tendencia claramente anti-aristotélica, representada por Ático¹⁰⁷. El *Didaskalikós* integra esta corriente interpretativa que lee los diálogos de Platón fundamentalmente a la luz de Aristóteles, pero con una fuerte influencia de la Estoa, especialmente de Ario Dídimo. En lo que concierne a la moral, con frecuencia se opone a las doctrinas del estoicismo¹⁰⁸. Sin embargo, nos señala F. Becchi¹⁰⁹, en el ámbito de la ética la oposición entre las dos corrientes mencionadas no es tan grande como se piensa habitualmente, sino que, más bien, las dos corrientes confluyen en afirmacio-

¹⁰⁵ F. Überweg, K. Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1909¹⁰, 1920¹¹, 1927¹².

¹⁰⁶ H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gotinga, 1864.

¹⁰⁷ P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'imperio: la filosofia antica d'Antioco a Plotino*, Turín, 1982, pp. 106-121.

¹⁰⁸ J. Whittaker, “Alcinoos”, en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, París, 1989-1994, vol. 1, pp. 112-113.

¹⁰⁹ F. Becchi, “Riflessioni sul pensiero etico di Albino-Alcinoos con una proposta di correzione al testo del *Didaskalikos*”, *Prometheus* 16 (1990) 269-278; y “Il *Didaskalikos* di Alcinoos”, *Prometheus* 19 (1993) 245.

nes comunes, como la del *telos* (*sapientia finis*) o la huida del alma, definida como asimilación a dios (ὁμοίωσις θεῶ) en la medida de lo posible¹¹⁰.

No podemos admitir que hubiera un único platonismo anterior a Plotino, como tampoco lo hubo con posterioridad a él. Resulta más adecuado señalar la multiplicidad de modos de abordar la filosofía platónica utilizando la imagen de la *polyphonia*. No hay una ruptura, sino una continuidad entre las tesis de Porfirio y las doctrinas de los platónicos medios, que se expresa en la búsqueda de una complementariedad recíproca o *symphonia* entre la doctrina de Platón, de Aristóteles y de la Estoa.

La religión de Porfirio y el “Contra Christianos”

“Porfirio, el que escribió *Contra los cristianos*... Éste es Porfirio, quien ejercitó su insolente lengua contra los cristianos, Porfirio, el enemigo de los cristianos, natural de la ciudad fenicia de Tiro”¹¹¹. En este tono hostil se refiere la *Suda* al neoplatónico, destacando por encima de todo sus ataques verbales directos –la “insolente lengua” es su única arma disponible– contra el cristianismo. De estos ataques arranca la imagen de Porfirio como personaje odiado y temido por la Iglesia, acreedor de condenas y refutaciones, en torno al cual llega incluso a crearse una leyenda sobre el resentimiento que se escondería tras sus invectivas contra la “religión verdadera.” Así, de acuerdo con el historiador Sócrates, su anticristianismo habría nacido de algo tan prosaico como una paliza juvenil a manos de un grupo de cristianos en Cesarea de Palestina¹¹², algo que Dodds ya atribuyó a un afán de desacreditar al filósofo, cuyo amplio conocimiento de las Escrituras provendría de la etapa anterior a la experiencia traumática¹¹³.

Con independencia del grado de verdad que todo esto encierre –más bien nulo– y del trasfondo de la célebre sustitución del primitivo nombre semítico “Malco” por el de “Porfirio”¹¹⁴, lo cierto es que el filósofo de Tiro demostró desde su juventud una inquietud apasionada –como era el signo de los tiempos– por los asuntos religiosos, la cual se vio modelada por la sólida formación que recibió al lado de intelectuales como Longino u Orígenes, quien, por cierto, siempre habría de aparecer a sus ojos como un “apóstata” de la fe helena, en tanto que Ammonio Saccas habría seguido el camino inverso¹¹⁵. Es también en esta etapa, según el clásico planteamiento de Bidez, cuando Porfirio escribe su tratado *De philosophia ex oraculis*¹¹⁶. En el prólogo conservado, el filósofo insiste en las prácticas rituales y en que se dedicará específicamente a hablar de la θεωρία o contemplación¹¹⁷. Aboga por prácticas religiosas orientadas a asegurar la salud del alma, entre las cuales introduce en primer plano las supersticiones y los ritos más extraordinarios de los cultos de Oriente. Indica la manera de diseñar, fabricar y adornar los ídolos, encender las antorchas, así como las invocaciones

¹¹⁰ Alb. *Intr.* 28.181.24-25. Cf. Pl. *Tbt.* 176b y *Lg.* 715e, citado por Albino en *Intr.* 28.181.27-39. Pueden consultarse las paráfrasis de Apuleyo en *Plat.* II 22.252, 136.17-19 M. y II 23.253, 136.21-24 M.

¹¹¹ Test. III [=Sud. s.u. Πορφύριος].

¹¹² Test. XX y XXVIIb.

¹¹³ E.R. Dodds (1965) 166, n. 2.

¹¹⁴ *Vid. supra* p. 5.

¹¹⁵ Cf. fr. 24.

¹¹⁶ J. Bidez (1913) 17. Para las consideraciones más recientes sobre esta obra *vid. infra* pp. 34-35, 39-40.

¹¹⁷ Eus. *PE* IV 7.2.

que se han de dirigir a los dioses y las claves con que se consigue someterlos. También enseña a los hierofantes a actuar como verdaderos “mediums” y todo lo relativo a los sacrificios y las ceremonias de acuerdo con los preceptos divinos, a saber, la naturaleza y las clases de ofrendas, o el color de las víctimas a inmolar. A ello se añaden las abstinencias, las abluciones, e incluso los latigazos que preceden las evocaciones en los santuarios de los egipcios, los fenicios y de otros pueblos versados en los asuntos divinos. El tratado se inscribe en la polémica contra los sacrificios y con él Porfirio, si bien no predica aún la interiorización de sacrificios como en *De abstinentia*, intenta buscar para sus preceptos crédito y significación. En lo que a los cristianos se refiere, éstos se muestran como unos revolucionarios, por lo que el filósofo se opone a ellos cuando pretende devolver el honor a las antiguas tradiciones. En una palabra, toda su forma de hablar de Cristo y de la Iglesia, en esta obra de juventud, es lo que hace que más tarde Arrio y sus partidarios, al ser censurados, sean calificados de “porfirianos”¹¹⁸.

En el *Περὶ ἀγάματων*, otro tratado de juventud, también caracterizado por una polémica anticristiana explícita, Porfirio exhibe una vasta sabiduría religiosa, sirviéndose de diversas fuentes, no solamente de la astrología, sino también del orfismo, el platonismo, el estoicismo y el misticismo. Pretende hacer una apología del paganismo mostrando que el culto a los ídolos no implica para nada las aberraciones que le imputan sus adversarios. Admite en su galería de imágenes todas las divinidades nacionales o extranjeras que la religión griega había aceptado, de suerte que en su teología figuran elementos inspirados en los misterios orientales. Así se encuentran, con todos sus atributos, representaciones de los dioses que configuraban el panteón de las divinidades estelares, es decir, las esferas, el fuego superior, las divinidades de los planetas, la luna, los signos del zodiaco, y sobre todo Helios, el gran dispensador de los bienes en el mundo terreno¹¹⁹.

Desde las primeras líneas de *Περὶ ἀγάματων* los cristianos, por otro lado, se convierten en objeto de censura. Como señala el estudioso francés, desde el comienzo de la obra el polemista apunta a los cristianos, del mismo modo que a los judíos, cuando alude a esos ignorantes (τοὺς ἀμαθεστάτους) que, además de estúpidos, delante de una estatua no comprenden nada, al igual que un analfabeto delante de una inscripción de una estela, y no ven otra cosa que la piedra, la madera o el metal. Así viene a insistir en uno de sus argumentos preferidos, que no deja de aparecer en los argumentos del Adversario pagano de Macario que recogemos como fr. 99 del *Contra Christianos*. Los cristianos habrían heredado de los judíos ese rechazo hacia la imagen tallada, el desprecio y el temor a los ídolos, donde, por otro lado, imaginaban que se ocultaban démones.

Viene a continuación la etapa romana, que supone un salto cualitativo en la evolución intelectual de Porfirio. El contacto con Plotino supone una evidente espiritualización de sus planteamientos religiosos. Este hombre de gran reputación, también seguidor de Amonio, supo seducir al instante al Tirio con su sabiduría¹²⁰. Plotino logró aumentar las perspectivas del pensamiento de su discípulo y le abrió un mundo infinito de problemas de metafísica y de la vida interior. En realidad, su estancia en la

¹¹⁸ Socr.Sch. *HE I* 9.30.

¹¹⁹ J. Bidez, (1913) 21-27.

¹²⁰ Cf. Eun., *VS*. 4.6 G. Sobre la diversidad en este aspecto de los discípulos de Plotino es interesante el testimonio de Agustín: *Aug. epist.* 118 (ad Dioscorum), 5. 33: *tunc Plotini schola Romae floruit habuitque condiscipulos multos acutissimos et sollertissimos viros. sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt, aliqui dominum Jesum Christum ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur adtingere, cognoscentes gestare personam in eum militiam transierunt.*

escuela de Plotino supuso un giro importante en su desarrollo intelectual y fomentó el ascenso de su filosofía religiosa. El retorno posterior al interés por la teúrgia –característico, por lo demás, del neoplatonismo postplotiniano– no supone en absoluto una vuelta completa al pasado¹²¹. Porfirio sentirá la necesidad de depurar y transformar la religión popular y de aportar una nueva concepción basada en la filosofía. Su planteamiento filosófico, transido de religiosidad, se configura como un camino para lograr la salvación del alma mediante la purificación, resultante del ascetismo y del conocimiento de Dios¹²².

Si nos atenemos al planteamiento tradicional, que se basa en la interpretación literal del testimonio de Eusebio (fr. 24)¹²³, es en su retiro siciliano donde Porfirio comienza la redacción del *Contra Christianos*, cuando tenía unos cuarenta años. El contexto histórico en el que nace la obra está marcado por las persecuciones contra la nueva religión, ya nos atengamos a la citada datación tradicional, ya nos inclinemos por una fecha tardía: cambian los monarcas y las circunstancias políticas específicas del momento. Las persecuciones arrancan desde el reinado de Decio, en concreto desde febrero de 250, y se extienden con Valeriano (257-260) y, sobre todo, con Diocleciano, con su célebre decreto del 303, con el que han querido vincular a nuestro filósofo algunos defensores de la datación tardía y, en concreto, los que lo identifican con el polemista de Nicomedia citado por Lactancio¹²⁴. Incluso después de su abdicación, la situación no será favorable para los cristianos en Oriente bajo el cetro de Galerio y Maximino Daia.

Hasta la aparición del tratado de Porfirio la crítica anticristiana carecía de profundidad. El *Discurso Verdadero* de Celso fue la primera tentativa de redacción de un tratado sistemático, en torno al 178, contra la nueva religión. Los argumentos de Celso apuntaban al peligro político que suponían los cristianos para el Imperio, para la seguridad del Estado, para la propia libertad religiosa –dado su celoso exclusivismo¹²⁵–, para el orden social y para los valores tradicionales. Pero además el ataque de Celso parte también de la óptica del judaísmo¹²⁶ y alcanza a algunos planteamientos cristianos como la interpretación de las profecías, el antropomorfismo de Dios o la resurrección. En una línea respetada por el de Tiro, la obra de Celso concluía con la apología de la religión tradicional del Estado, cuestionada peligrosamente por la nueva forma de piedad.

La originalidad de Porfirio, y lo que lo convierte en un formidable adversario para los cristianos, merecedor de terribles descalificaciones –incluida la leyenda de su apostasía juvenil–, estriba en su espiritualidad neoplatónica y en su sólida formación filosófica y filológica. En este segundo aspecto, la erudición, el conocimiento de las escrituras judeocristianas, la crítica filológica heredada de Longino en Atenas, lo llevan a exponer sus argumentaciones partiendo de los textos y a realizar análisis que apuntan a demostrar que los evangelios y el resto de los libros canónicos están repletos de invenciones, hechos inverosímiles y contradicciones. De este modo quedaba

¹²¹ Cf. J.H. Waszink (1965) 45, 71.

¹²² Porph. *Marc.* 11; 12. 15; 16; 19; 24.

¹²³ Sobre el complejo debate sobre la fecha de composición del *Contra Christianos* *vid. infra* pp. 32-36.

¹²⁴ *Vid. infra* pp. 33-34. Cf. Lact. *inst.* V 2ss.

¹²⁵ Cf. J.W. Hargis (1998) 43ss.

¹²⁶ Cf. G. Rinaldi (1982) 97-111.

cuestionado el testimonio que invocan los creyentes para apoyar su fe. Finalmente, aunque la perspectiva patriótica de Celso no se descuidaba, el origen de sus ataques y, en definitiva, la propia motivación para redactar su tratado era su profundo sentimiento religioso que, heredero de la espiritualidad plotiniana, no deja de lado –como hemos comentado y como es propio del platonismo medio y, en un modo más acentuado, de continuadores neoplatónicos como Jámblico o Proclo¹²⁷– la teúrgia filosófica ni el culto popular: filosofía y tradición frente a la “audacia bárbara” (βάρβαρον τόλμημα) cada vez más amenazadora. Después del tratado de Porfirio surgirán otras voces¹²⁸ –igualmente silenciadas– que irán configurando el repertorio de argumentos anticristianos –de atribución siempre incierta– que los refutadores eclesiásticos nos proporcionan durante los siglos siguientes. Porfirio, sin embargo, será siempre –quizá por la solidez de su obra o por su propia entidad como filósofo– el enemigo por antonomasia.

II. EL *CONTRA CHRISTIANOS* DE PORFIRIO: COMPOSICIÓN, PERIVIVENCIA Y RECONSTRUCCIÓN. ESTADO DE LA CUESTIÓN.

El “Contra Christianos” hasta la edición de Harnack

Si la filología encuentra por lo general grandes dificultades a la hora de abordar el estudio de un texto clásico, su supervivencia y transmisión, mayor es la dificultad con un *corpus* de fragmentos y testimonios de las características del *Contra Christianos* atribuido a Porfirio. De ahí también, por otro lado, las dudas más que razonables que sobre su autoría, contenido y organización interna han asaltado a filólogos de todos los tiempos. De esta manera, el estudio de la tradición del texto y de su trasmisión no pasa por la clásica colación de manuscritos, sino por el de los autores que nos han transmitido información sobre el *Contra Christianos* en forma de testimonio o de cita, bien para sostener sus propias ideas sobre la tan controvertida historia del cristianismo, bien para derribar las estructuras fundamentales de la Iglesia.

Porfirio compone en quince libros su *Contra Christianos* durante su estancia en Sicilia, en torno al año 270, esto es, cuando frisaba ya los cuarenta años y había culminado su etapa de colaboración con Plotino en Roma. Esta es la tesis tradicional sostenida, con matices¹²⁹, por numerosos especialistas en la obra porfiriana, y se basa en el testimonio de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea¹³⁰, quien, por otro lado, fue uno de los refutadores del filósofo de Tiro. En un contexto en el que proliferaron

¹²⁷ Cf. H.D. Saffrey (1981), (1984) y (2000).

¹²⁸ Es fundamental a este respecto el citado pasaje de Lactancio, que habla de la proliferación de esta clase de escritos. Entre estos autores se encontraría el célebre Hierocles (*vid. infra* pp. 34-35), que en su alocución a los cristianos, redactada entre el 307 y el 310, habría exaltado la figura de Apolonio de Tiana como rival de Cristo. Cf. R. Schwartz, “Eusebios”, *RE* VI, 1909, col. 1394.

¹²⁹ *Vid. infra* pp.

¹³⁰ *HE* VI 19.2-9 (fr. 24). El dato de los quince libros nos lo ofrece la *Suda*. Cf. test. III. Para la información de que disponemos sobre el contenido de cada libro *vid. infra* pp. 38-39.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

tratados de género diverso de contenido anticristiano, particularmente durante el reinado de Diocleciano, los quince libros de Porfirio habrían sobresalido por la profundidad del pensamiento y la vasta erudición del autor. Sus años de formación con Longino en Atenas y con Plotino en Roma, además de su propio origen semita, lo capacitaban singularmente para analizar los entresijos de la nueva religión no con erráticos argumentos externos, sino a partir de un hondo conocimiento de las Escrituras hebreas y de la religión judía y desde la óptica filosófica del neoplatonismo contemporáneo.

De la importancia de este monumental tratado da fe el celo que pone la autoridad imperial a partir de Constantino en su desaparición. El propio Constantino, probablemente en el 332 y aprovechando la condena del arrianismo, lo destina al fuego¹³¹, aunque las condenas posteriores de Teodosio II y Valentiniano III en el 448 demuestran que por esas fechas podrían circular aún copias del *Contra Christianos*¹³². Por otro lado, surgen de inmediato las primeras refutaciones, que pretenden conjurar el peligro porfiriano. Las dos primeras, muy próximas a la redacción del tratado, son las de Metodio de Olimpo, obispo de Licinia y de Tiro, en diez mil líneas según Jerónimo, y la de Eusebio de Cesarea, mucho más elaborada, en veinticinco libros¹³³. El posible renacimiento de la obra de Porfirio durante el reinado de Juliano, autor él mismo de un tratado *Contra los galileos*, justificaría la composición de la última gran refutación de Porfirio, la de Apolinar de Laodicea, en treinta libros¹³⁴, posterior a su designación como obispo en el 361. Parece obvio que todas las citas y todos los testimonios posteriores de la obra porfiriana no parten ya de la lectura directa del filósofo de Tiro, sino de la lectura de Eusebio, de cualquiera de las tres grandes refutaciones citadas o de resúmenes o florilegios en latín¹³⁵.

Diodoro de Tarso, otro tratadista que fue acusado de herejía un siglo después de su muerte como causante del nestorianismo, destacó también por su feroz elocuencia contra las obras porfirianas. De hecho sus obras apologéticas y polémicas comprenden opúsculos contra los paganos, contra los judíos y contra los herejes. Entre los numerosos títulos que le atribuye la *Suda* cabe resaltar el *Contra Porphyrium*¹³⁶; ni de éste ni de la mayoría de su producción ha quedado nada, quizá por la persecución a la que se vieron sometidos sus escritos tras ser acusado de herejía un siglo después de su muerte como causante y primer germen del nestorianismo. Poco se sabe también de un tratado escrito en exclusiva contra Porfirio por Filostorgio. Entre los auto-

¹³¹ Test. IX. Piganol, según R. Goulet [(2003) I 128, n.4], corrige así los “diez años después del Edicto de Milán” de Sócrates (*HE* I 9).

¹³² Test. XXIV. Al igual que Constantino aprovechó la condena a Arrio, el edicto de estos emperadores, dirigido en principio contra Nestorio e Ireneo de Tiro, ordena la destrucción por fuego de las obras de Porfirio para que “todos los libros que promuevan la cólera de Dios y dañen las almas no lleguen a oídos de los hombres.”

¹³³ Test. VIII, XVII y XIX. La refutación de Eusebio giraba en torno a la correcta interpretación de ciertos pasajes evangélicos.

¹³⁴ Test. XVII y XIX. Jerónimo elogia la calidad de la obra de Apolinar, mientras que Filostorgio, por su parte, afirma que la obra del de Laodicea eclipsó las de sus predecesores.

¹³⁵ Cf. R. Goulet (2003) I 130. Tal es el caso también de Jerónimo, que si bien sigue a Porfirio, con el fin de refutarlo, en su *Comentario a Daniel* –cf. frs. 29 y 30– y puede haberse planteado una refutación del neoplatónico –cf. test. XVII–, nada invita a pensar que haya consultado personalmente su obra. Más bien parece evidente que muchas de las referencias y citas de Porfirio las extrajo de su lectura de Metodio y Apolinar. A la fuente pagana de Macario de Magnesia nos referimos un poco más abajo.

¹³⁶ Test. XIV

res que sólo aluden a Porfirio como autor de un tratado contra Cristo y la verdadera fe de los cristianos, cabe destacar a Rufino de Aquilea¹³⁷ o Cirilo de Alejandría. Este último consideraba a Porfirio “el padre de la desenfrenada locuacidad contra nosotros”¹³⁸, por sus palabras amargas e insolentes¹³⁹ y lo acusaba de luchar contra la gloria de Dios¹⁴⁰. También Teodoreto se refiere a él como el adversario más peligroso del cristianismo¹⁴¹, “el enemigo de la verdad”¹⁴².

Al siglo XVII remonta el primer intento de reconstrucción de la obra de Porfirio, concretamente a los esfuerzos del erudito Hambourg Lukas Holste, más conocido como Holstenius¹⁴³, aunque el material que reúne es claramente insuficiente. Su labor, no obstante, fue bastante acertada y repercutió un siglo más tarde en el elaborado estudio sobre el tratado porfiriano de Nathaniel Lardner, quien en 1788 publicó un trabajo sobre los fragmentos anticristianos de Porfirio en una colección de testimonios paganos sobre la credibilidad de la historia del Evangelio¹⁴⁴. Sin embargo, la fecha decisiva en la historia de la recuperación del *Contra Christianos* es la de 1876, cuando el epigrafista Paul Foucart culmina y publica la edición de Charles Blondel de un manuscrito incompleto del *Apócrítico* de Macario Magnes que se encontraba entre los fondos de la Biblioteca Nacional de Atenas¹⁴⁵, manuscrito que, por cierto, desaparece misteriosamente poco después. Hasta la edición Blondel-Foucart la obra de Macario Magnes era conocida imperfectamente por las referencias de Nicéforo I, patriarca de Constantinopla entre el 806 y el 815, por las treinta y ocho citas, normalmente en latín, del jesuita español Francisco Torres “Turrianus” a partir de un manuscrito veneciano hoy perdido¹⁴⁶, y por otros textos menores procedentes de un manuscrito romano y dados, en parte, a conocer por el erudito alemán Magnus Crusius (1697-1751)¹⁴⁷. En el *Apócrítico o Monogénés* el autor informa a un tal Teóstenes del debate habido entre él mismo y un adversario pagano cuyo nombre no se cita. Este debate se organiza en cinco jornadas en presencia de un amplio público con el que, según Macario, el Adversario pretendía intimidar al defensor cristiano. En cada jornada se exponen en primer lugar una serie de objeciones por parte del Adversario, a las que siguen las correspondientes respuestas por parte del cristiano, todo ello acompañado del consabido aparato retórico de narraciones, introducciones y conclusiones. El interés de la obra de Macario de cara a la reconstrucción del *Contra Christianos* es, obviamente, el abundante material argumentativo del Adversario pagano que, desde Magnus Cru-

¹³⁷ Test. XVIII.

¹³⁸ Test. XXIIb.

¹³⁹ Cyr. *Iul.* I 38-39. Cf. P. Burguière & P. Evieux (eds.), *Cyrille d'Alexandrie. Contre Julien*, I, París, 1985.

¹⁴⁰ Cyr. *Iul.* V 166.

¹⁴¹ Test. XXIII.

¹⁴² Test. XXIII.

¹⁴³ L. Holstenius (1630). Cf. P.F. Beatrice (1991) 119ss.

¹⁴⁴ N. Lardner (1788). Cf. P.F. Beatrice (1991) 119ss.

¹⁴⁵ Ch. Blondel & P. Foucart (1876). El manuscrito, incompleto, databa del siglo XV y era propiedad de Apostolides, antiguo conservador de la Biblioteca de Atenas. Para una exhaustiva puesta al día de todo lo concerniente a la obra de Macario es fundamental la reciente edición de R. Goulet (2003) bajo el título de *Le Monogénès*, cuyo primer volumen está dedicado a análisis a todos los aspectos de la obra de Macario.

¹⁴⁶ R. Goulet (2003) I 18 ss. Curiosamente P. de Labriolle habla de “le jésuite français François de la Tour”: cf. P. de Labriolle (1943) 245.

¹⁴⁷ R. Goulet (2003) I 22.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

sus, ha sido repetidamente identificado con Porfirio de Tiro. De ser así, el texto de Macario, afortunadamente preservado, aunque no en su totalidad, por la edición Blondel-Foucart, se convertiría en una fuente de primer orden para la reconstrucción del tratado porfiriano.

Sin embargo, desde 1876 hasta 1916, fecha de la edición de Harnack, han sido muy dispares las opiniones al respecto de los especialistas: frente a los que han defendido sin más la identificación, en la línea de Magnus Crusius, del Adversario pagano con Porfirio (Wagenmann –el primero–, Löschné, Georgiades, Kleffner, Hauschildt o, por supuesto, Harnack, aunque con matizaciones, como vamos a ver), otros hablan de un intermediario entre el texto porfiriano y Macario Magnes o de una nula filiación porfiriana. Entre los que creen que las argumentaciones remontan a Porfirio, aunque a través de intermediario, se encuentran el propio Foucart (un magistrado, que sería el colaborador de Diocleciano citado por Lactancio¹⁴⁸, o bien un discípulo de Porfirio), Louis Duchesne (el citado juez, que identifica con Hierocles), Wilhelm Möller (que sigue a Duchesne, aunque percibe también elementos julianos en los argumentos del Adversario) y Johannes Geffcken (un romano desconocido del siglo IV que se podría haber inspirado en Porfirio, aunque en un artículo de 1916 propone la tesis de que se trata del filósofo Jámblico de Calcis). Finalmente, T.W. Crafer, que remonta la composición de la obra de Macario a finales del siglo III, propone que el Adversario es Hierocles y que el debate tuvo lugar realmente cuando este personaje tenía en sus manos el gobierno de la región de Edesa¹⁴⁹. Sea como fuere, el texto de Macario Magnes proporciona el material necesario para que en 1916 Adolf von Harnack publique en Berlín la edición del *Contra Christianos* que continúa siendo la referencia en la actualidad.

La edición de Harnack

El trabajo de Harnack parte, por lo tanto, de la identificación con Porfirio del Adversario de Macario Magnes. Con todo, el autor alemán era consciente de las dificultades de semejante identificación, uno de los aspectos en los que se va a centrar la crítica tras la publicación de su edición de los fragmentos. Para solventar estas dificultades Harnack se suma a los que defienden la existencia de un intermediario entre el original porfiriano y el autor del *Apócrifos*, aunque, en su opinión, esta intermediación la desempeñaría un epitome en dos libros del tratado de Porfirio, epitome compuesto en torno al 300 del que procederían las citas de Macario. Son cuatro argumentos que lo llevan a defender esta fecha temprana para la redacción de las objeciones del Adversario, que no serían otras que las de Porfirio tal como se encontraban desarrolladas en el epitome¹⁵⁰: el Adversario afirma expresamente la ilegalidad del cristianismo y la existencia de mártires, algo sólo comprensible hasta comienzos del IV; desconoce, por otro lado, la ornamentación con imágenes de las iglesias y la vida monástica; menciona a Adriano cuando quiere referirse a un emperador; y, finalmente, reverencia a Apolonio de Tiana como a su gran héroe.

¹⁴⁸ Lact. *inst.* V 2. Sobre este personaje y la importancia para los debates sobre el texto porfiriano *vid. infra* pp. 33-34.

¹⁴⁹ Todas referencias bibliográficas se encuentran en la el apartado V.2. "Bibliografía general." El asunto es tratado con toda profundidad en la introducción de la edición de R. Goulet (2003) I 18-39.

¹⁵⁰ Cf. T.D. Barnes (1973) 424ss., con amplia discusión del tema.

El resultado de la incorporación del material de Macario es que cincuenta y dos de los noventa y siete fragmentos que constituyen la edición de Harnack proceden de aquél. De los restantes, y por orden de frecuencia, veintidós son de Jerónimo –uno de ellos, el 30 (43 H), corresponde a extensos pasajes del *Comentario a Daniel*–, siete de Eusebio de Cesarea, cinco de Agustín, y los demás de diversas fuentes menores. Por otro lado, salvo tres pasajes de Eusebio –los fragmentos 24 (39 H), 22 (40 H) y 16 (41 H)– que parecen citas basadas en la lectura directa de la obra, el material no puede hacerse remontar sin discusión al *Contra Christianos* –los demás fragmentos de Eusebio– o, aun transmitiendo un material genuino de la obra porfiriana, procede no de la lectura directa del original, sino de las tres refutaciones o de alguna versión latina –los fragmentos de Jerónimo o de Agustín–. En definitiva, como ha puesto de manifiesto R. Goulet en su reciente edición de Macario¹⁵¹, Harnack no tiene más remedio que abrir su edición a fragmentos que, aunque no contienen los *ipsissima uerba* porfirianos, se supone que transmiten argumentaciones genuinas del tratado original. Tan sólo renuncia a la incorporación de objeciones anticristianas de confusa procedencia y pertenecientes a una tradición polémica que se conserva en lengua latina en autores que van desde Arnobio a Agustín, pasando por el misterioso Ambrosiaster, que, por su propia naturaleza, se resiste a cualquier análisis crítico o de fuentes¹⁵².

Harnack, finalmente, nos ofrece una edición completamente novedosa en lo que se refiere a la ordenación de los fragmentos. Para ello se aparta de los criterios de Lardner, que se atenía al orden de los libros bíblicos¹⁵³, y, reconociendo, por otro lado, la imposibilidad de reconstruir el contenido de cada uno de los quince libros de Porfirio, agrupa los noventa y siete fragmentos –tras una primera parte que contiene veintinueve testimonios de autores antiguos– en cinco grandes secciones según criterios temáticos:

- I. Crítica de los caracteres y de la credibilidad de los Evangelistas y de los Apóstoles como fundamento para una crítica del cristianismo: fragmentos 1-37 H.
- II. Crítica del Antiguo Testamento: fragmentos 38-47 H.
- III. Crítica de los hechos y los dichos de Jesús: fragmentos 48-72 H.
- IV. Dogmática: fragmentos 73-94 H.
- V. Sobre la Iglesia contemporánea: fragmentos 95-97 H.

El “Contra Christianos” después de la edición de Harnack

La edición de Harnack se convierte desde el principio en referencia imprescindible y en el punto de partida de todas las investigaciones futuras. A ello contribuye, además de la calidad del trabajo del alemán –que nos ofrece una visión de conjunto rigurosa, aun discutible, del estado de la investigación en 1916– el reconocimiento de especialistas de la talla de Labriolle o incluso del propio Geffcken, que en un trabajo de 1929 acepta, aunque con reservas, las tesis de Harnack sobre el Adversario de

¹⁵¹ R. Goulet (2003) I 132.

¹⁵² G. Bardy (1943); P. Courcelle (1959).

¹⁵³ P.F. Beatrice (1991).

Macario Magnes¹⁵⁴. Modernamente se ha señalado, sin embargo, que a menudo la edición de Harnack ha recibido la consideración de *textus receptus*, sin mayores indagaciones sobre la autenticidad de los fragmentos y su grado de fiabilidad, con consecuencias bastante graves para las investigaciones basadas en ella¹⁵⁵. Por otro lado, ya desde el propio Harnack se han ido sucediendo las publicaciones que proponen aumentar la colección de fragmentos. Es mucho, por lo tanto, lo que ha evolucionado la investigación sobre el *Contra Christianos* en dos direcciones, si se quiere, contradictorias. Por una parte se ha enriquecido el número de fragmentos, si bien no muchos en términos numéricos, sí muy valiosos para el conocimiento de la obra porfiriana y para el espinoso asunto del valor crítico de Macario. Como ha señalado más de un especialista, son estos nuevos fragmentos los que pueden abrir nuevos caminos para nuestro conocimiento del *Contra Christianos*. Por otra parte, no obstante, se han retomado todas las cuestiones que permanecían abiertas antes de la edición de Harnack: datación de la obra, contenido y estructura de la obra, valoración crítica de los fragmentos –en especial los procedentes de Macario Magnes–, etc. Hoy en día es inconcebible adherirse acríticamente a la edición de Harnack como si se tratase del texto del filósofo de Tiro: como señala Meredith en su artículo del *ANRW*¹⁵⁶, han quedado seriamente afectadas las bases para realizar una estimación justa sobre el contenido y el método de la obra de Porfirio. A continuación repasamos las principales aportaciones a la investigación sobre el *Contra Christianos* en ambas líneas de trabajo: por un lado la polémica sobre la datación de la obra y la crítica de la edición de Harnack, y por otro, la aportación de nuevos fragmentos.

a) Datación de la obra

En principio, la única evidencia que tenemos para la datación del *Contra Christianos* es la noticia que recoge Eusebio en su *Historia Eclesiástica*¹⁵⁷: “...en nuestros días Porfirio, tras establecerse en Sicilia, ha comenzado a redactar unos escritos contra nosotros e intenta calumniar las Sagradas Escrituras...”. Basándose en ella, J. Bidez¹⁵⁸ formuló la tesis de que Porfirio, que permaneció en la isla entre el 268 y una fecha indeterminada posterior a la muerte de Plotino en el 270, habría compuesto su *Contra Christianos* en una fecha comprendida entre el 268 y no mucho después del 270, durante su estancia en Sicilia y bajo los emperadores Claudio II y Aureliano. Harnack aceptó sin mayor discusión la tesis de Bidez y ésta ha sido la postura mayoritaria de los especialistas, con escasas variaciones, hasta la publicación de las revisiones críticas de Barnes en los años setenta. Tal es el caso, por ejemplo, de J.M. Demarolle o el de Paolo Frassinetti, muy crítico, sin embargo, con la inclusión de los fragmentos de Macario Magnes¹⁵⁹. Alan Cameron, por su parte, se mantiene también en la datación tradicional, aunque precisa como fecha más probable el 271: sólo así cabe explicar el empleo por Porfirio de la obra histórica de Calínico Sutorio para la crítica del libro de Daniel, obra que, estando dedicada a Zenobia de Palmira, hubo de ser escrita en el 270 como muy pronto¹⁶⁰. La obra de Porfirio habría que relacionarla,

¹⁵⁴ *DLZ* 37 (1916) cols. 1637-1642. *Cit. ap.* R. Goulet (2003) I 34, n. 3.

¹⁵⁵ A. Benoit (1978) 262 y nota.

¹⁵⁶ A. Meredith (1980).

¹⁵⁷ Eus. *HE* IV 19.2 (fr. 24).

¹⁵⁸ J. Bidez (1913) 67, n.4.

¹⁵⁹ J.M. Demarolle (1971), P. Frassinetti (1953).

¹⁶⁰ A. Cameron (1967). Cf. fr. 30.

por lo tanto, con la política de Aureliano, que habría estado a punto de organizar una persecución anticristiana antes de su muerte en el 275. Algunos autores como Henry Chadwick¹⁶¹ propusieron postergar la fecha a los prolegómenos de la Gran Persecución de Diocleciano, que tuvo lugar en el 303. Chadwick se basaba para ello en la identificación con Porfirio del filósofo pagano presente en Nicomedia en el 303 para colaborar con el monarca según la noticia de las *Instituciones divinas* de Lactancio¹⁶², lo que podría ser corroborado por la afirmación de Porfirio en la *Carta a Marcela*¹⁶³ de que a los diez meses de su matrimonio fue llamado porque los helenos lo necesitaban (καλούσης τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας).

En 1973 Barnes, entre las muchas consideraciones críticas del trabajo de Harnack, somete a una profunda discusión el asunto de la datación de la obra. Su propuesta, confirmada en un trabajo de 1994 con nuevos argumentos, es la de retrasar la fecha de composición del *Contra Christianos* a principios del siglo IV: en torno al 303. Ahora bien, sus argumentos se apartan radicalmente de los de Chadwick, ya que no considera sostenible la identificación del propagandista pagano de Lactancio con Porfirio. Lactancio, en efecto, menciona a dos destacados propagandistas paganos en relación con la Gran Persecución de Diocleciano: un “prócer de la filosofía” (*antistitem philosophiae*), que había “vomitado” tres libros “contra la religión y contra el nombre cristiano” al comienzo de la persecución de Diocleciano en Bitinia, y un magistrado autor de una obra *Para los cristianos* que atacaba la Escrituras, a los Apóstoles y al propio Cristo como un mago inferior a Apolonio¹⁶⁴. Este segundo es Sosiano Hierocles, gobernador de Bitinia y prefecto de Egipto, autor de unos Φιλαληθεῖς λόγοι; el primero, cuyo nombre no se nos proporciona, habría de ser identificado con Porfirio, según la hipótesis de Chadwick: de ahí su datación tardía del *Contra Christianos*. Estas son las palabras que le dedica Lactancio:

“Uno de ellos se reconocía a sí mismo como prócer de la filosofía, pero era en realidad tan dado a los vicios que ese maestro de la continencia ardía no menos en avaricia que en placeres; era tan suntuoso en la comida que ese defensor de la virtud y ensalzador de la moderación y pobreza en la escuela comía en su casa mejor que en palacio. Sin embargo, ocultaba sus vicios con los cabellos, con la túnica y con lo que es el colmo de las tapaderas, las riquezas, para aumentar las cuales se granjeaba con admirable habilidad la amistad de los jueces y los comprometía con él sirviéndose de nombre falso: de esta forma, no sólo vendía sus sentencias, sino que incluso a aquellos a los que expulsaba de sus casas y campos les impedía, con este poder, reclamar sus territorios. Pues bien, éste, que destruía sus razonamientos con su forma de vida o que acusaba a su forma de vida con sus razonamientos, éste, que era duro censor y acérrimo acusador de sí mismo, en esa misma época en la que el pueblo de Dios era perseguido, vomitó tres veces contra la religión y el nombre cristianos, diciendo que “la obligación del filósofo es, por encima de todo, ir contra los errores de los hombres y hacer volver a éstos al camino verdadero, es decir, al culto de los dioses, por cuya providencia y majestad está regido el mundo; y no permitir que los hombres ignorantes sean enredados por los engaños de unos pocos para que su simpleza no sea presa y pasto de hombres astutos; que por ello él había asumido esta carga digna de un filósofo: la de ofrecer la luz de la sabiduría a los que no ven, no sólo para que recobren la salud tras aceptar el culto de los dioses, sino también para que, abandonada su pertinaz obstinación, eviten los tormentos corporales y no quieran soportar en vano las crueles laceraciones de sus miembros.” Y para que quedara

¹⁶¹ H. Chadwick, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the history of Early Christian Ethics*, Cambridge, 1959, pp. 142-143.

¹⁶² El primero de ellos había sido ya identificado por Foucart y Douchesne con el Adversario de Macario Magne: vid. *supra* p. 30.

¹⁶³ Porph. *Marc.* 4.

¹⁶⁴ El pasaje completo corresponde a Lact. *inst.* V 2.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

claro por qué había compuesto esta obra, se deshizo en alabanza de los príncipes, “cuya piedad y providencia”, como él mismo decía, “se habían distinguido en muchas otras cosas, pero sobre todo en la defensa de las religiones de los dioses: y es que por fin había habido preocupación por las cosas humanas, para que, rechazada la impía y vana superstición, todos los hombres pudieran dedicarse a los ritos legítimos y pudieran experimentar la buena disposición de los dioses para con ellos.” Pero cuando quiso debilitar las razones de la religión contra la cual hablaba, se mostró inepto, vano y ridículo, ya que ese sesudo defensor de la utilidad ajena no sabía no sólo qué argumentos oponer, sino ni siquiera qué decir. Efectivamente, en las ocasiones en que asistió a sus argumentaciones alguno de los nuestros, éste, si bien asentía en aras de la oportunidad, se reía sin embargo para sus adentros, ya que estaba viendo a un hombre que anunciaba que iba a iluminar a otros cuando él mismo estaba ciego; a un hombre que iba a sacar a otros del error, cuando él no sabía dónde ponía los pies; que iba a instruir a otros en la verdad, cuando él ni siquiera había visto en ningún momento ni una sola chispa de la misma, ya que él, que profesaba la sabiduría, se estaba esforzando por aplastarla. De todas formas, todos le echaban en cara esto: el hecho de que emprendiera esta obra precisamente en el momento en el que enloquecía la odiosa crueldad de la persecución. ¡Oh filósofo adulador y esclavo del tiempo! De todas formas, a cambio de su vanidad, cayó en el mayor de los desprecios, ya que no consiguió la gracia que esperaba, y, por otro lado, la gloria que consiguió se convirtió en culpa y acusación”¹⁶⁵.

Es obvio que la identificación resulta muy discutible y que hay que hacer un gran esfuerzo para ver aquí a Porfirio. Barnes, para empezar, señala dos dificultades que saltan a la vista: Lactancio habla de tres libros, no de quince, por lo que habría que suponer dos ediciones del tratado de Porfirio, lo que no parece verosímil; y sobre todo, la sátira agresiva que traza Lactancio del personaje –miseria moral, mediocridad intelectual, adulación– no parece corresponder con lo que sabemos del filósofo de Tiro. Más bien, concluye Barnes, Lactancio no nombra a Porfirio, y esto sería indicio de una datación tardía del *Contra Christianos*, pues una obra tan importante circulando desde el 270 habría llamado la atención del autor latino. Finalmente, y antes de continuar con los argumentos más decisivos de Barnes sobre la datación, no debemos pasar por alto que, después de Chadwick, otros especialistas han vuelto a insistir en la identificación, aunque no necesariamente a efectos de la datación del *Contra Christianos*. Uno de ellos es R. Wilken¹⁶⁶, que identifica los tres libros citados por Lactancio con los que sabemos que integraban otra obra porfiriana: la *Filosofía de los oráculos*. Más recientemente la han defendido E. DePalma Digeser y, en relación con sus conocidas tesis sobre el *Contra Christianos*, P. F. Beatrice¹⁶⁷. Para el autor italiano, en efecto, Porfirio es el polemista de Nicomedia, y para establecer un paralelismo con los tonos oscuros con que pinta Lactancio a su filósofo pagano cita una noticia de la *Teosofía de Tübingen* (85)¹⁶⁸ según la cual Porfirio se habría casado con la viuda Marcela por pura codicia. No hay que insistir mucho en la debilidad de estas argumentaciones, de modo que la identificación que defiende Beatrice sólo se sostendría con su conocida tesis¹⁶⁹ de que el único tratado contra los cristianos que compuso Porfirio es la *Filosofía de los oráculos*, la única obra que habrían conocido Eusebio y Agustín y que habría recibido títulos diferentes en diferentes circunstancias. Últimamente, y para cerrar ya esta cuestión, R. Goulet ha tachado de poco probable que el

¹⁶⁵ Lact. *inst.* V 2.3-11. Sigue la referencia a Sosiano Hierocles, extractada por Harnack en el test. VI. La traducción española es la de Eustaquio Sánchez Salor [*Lactancio. Instituciones divinas*, I-II, Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor, Madrid, 1990].

¹⁶⁶ R. Wilken (1984).

¹⁶⁷ E. DePalma Digeser (1998) y P.F. Beatrice (1993) “Antistes...”

¹⁶⁸ Cf. R. Goulet (2003) I 118.

¹⁶⁹ Vid *infra* pp. 39-40.

filósofo de Lactancio sea Porfirio¹⁷⁰, aunque es evidente que no existen pruebas definitivas: el número de libros, la perspectiva política –más que filosófica– del propagandista –más en la línea de Celso–, las alocuciones públicas ante un público cristiano y los problemas intrínsecos a la tesis de Beatrice se encuentran entre sus argumentos.

Descartada en principio, como decimos, la identificación, son otras las razones que llevan a Barnes a inclinarse por una datación tardía del *Contra Christianos*. Para empezar, el mismo dato que llevó a Cameron a defender la fecha del 271: el uso de la obra historiográfica de Calínico Sutorio (una historia de Alejandría en tres libros dedicada a Zenobia de Palmira) para el comentario del profeta Daniel. La caída de Zenobia obliga a que esta obra fuera publicada entre el otoño del 270 y el verano del 272; luego Porfirio no pudo leer a Calínico antes del 271, y probablemente lo hizo mucho después. Pero el argumento más decisivo para Barnes es el hecho de que Eusebio, en sus *Eclogae Propheticae*, redactadas a partir del 303, no tiene en cuenta la datación de Porfirio del *Libro de Daniel* en el siglo II a.C., y lo continúa situando, contra toda las evidencias que aporta Porfirio, en el siglo VI. De ahí se deduciría que Eusebio no conocía aún en ese momento el *Contra Christianos*, y esto es fundamental desde el momento en que se constata que los de Eusebio son los primeros testimonios fiables sobre el tratado de Porfirio –la refutación de Metodio es de datación insegura, el uso de Porfirio por Hierocles es muy discutible y, por último, el supuesto epítome del *Contra Christianos* del que habla Harnack¹⁷¹, de en torno al 300, no pasa de ser una especulación–. En definitiva, Porfirio habría compuesto su tratado a principios del siglo IV, en el ambiente previo a la Gran Persecución de Diocleciano, según se puede deducir de dos hechos decisivos: las fuentes literarias e historiográficas del *Contra Christianos* apuntan a una fecha posterior al 270 y, en segundo lugar, el silencio de Lactancio y de Eusebio (en las *Eclogae Propheticae*) hace pensar que no lo habían leído cuando redactaron sus obras respectivas.

Después de Barnes, P. Pirioni¹⁷² se ha mostrado también a favor de una datación tardía, concretamente en torno al 297 en relación con la purga de cristianos en el ejército. Para ello retoma, entre otros argumentos el descartado por Barnes de la identificación de Porfirio con el *antistes philosophiae* de Lactancio: el compromiso del filósofo con la política de Diocleciano vendría demostrado por el ya citado pasaje de la *Carta a Marcela* en el que alude su estancia en Oriente “para ocuparse de los intereses de los helenos y para obedecer a los dioses patrios”¹⁷³; por otro lado, el hecho de que Lactancio aluda a tres libros en vez de a quince se debería a que tales fueron los libros leídos en la audiencia pública de Nicomedia o a que el tratado no estaba aún acabado. Por otro lado, Pirioni recurre también a un argumento secundario que el mismo Barnes cuestionó en su trabajo de 1973: Jerónimo, en su epístola 133 (fr. 48) se refiere a Britannia como *fertilis prouincia tyrannorum*, lo que no sería sino una alusión a los usurpadores que fueron derrotados por Constancio Floro en el 296, que se convertiría así en el *terminus post quem* para la composición del *Contra Christianos*.

¹⁷⁰ R. Goulet (2003) I 115-120.

¹⁷¹ *Vid. supra* p. 30.

¹⁷² P. Pirioni (1985).

¹⁷³ Porph. *Marc.* 4.

Las últimas voces que han participado en el debate sobre la datación han sido las de B. Croke y, una vez más, T.D. Barnes¹⁷⁴. Sus propuestas –la datación tradicional y la datación tardía– representan, en efecto, la vigencia de las dos posturas que han marcado el desarrollo de los estudios porfirianos durante el siglo XX y que cuentan con sus correspondientes defensores y detractores. Croke, en un artículo de 1984, atacó duramente las tesis de Barnes y propuso la vuelta a la fecha del 271/2, en el reinado de Aureliano, cuando el autor tenía cuarenta años. En su opinión, los argumentos *ex silentio* empleados por Barnes –ausencia de alusiones en el *Contra Hierocles* y en las *Eclogae Propheticae* de Eusebio– son puramente especulativos: Hierocles escribió después del 303 y, por otro lado, la falta de alusiones a Porfirio se justifica porque Eusebio las habría considerado innecesarias para el fin que se propone. Lo mismo cabe decir de su ausencia en Lactancio: el propio autor confiesa que deja de lado a los que conspiraron contra el cristianismo en fechas anteriores a los sucesos de Nicomedia¹⁷⁵. Por lo demás, entiende que Porfirio pudo haber leído a Calínico Sutorio inmediatamente después del 270, así como que la alusión de Jerónimo a los “usurpadores” de Britannia hace más bien referencia, como el propio Barnes reconocía, a sucesos contemporáneos del autor latino –las usurpaciones del año 407–. Finalmente, la discusión detallada de la datación porfiriana de Moisés en la *Preparación Evangélica* (X 9.1.) demostraría un conocimiento temprano –entre el 280 y el 295– de la obra de Porfirio por parte de Eusebio. En la tesis opuesta, las últimas palabras de Barnes en un trabajo de 1994 han añadido nuevos argumentos a la datación tardía: en torno al 300. Además de algún nuevo argumento *ex silentio* tomado de la *Vida de Plotino*, caben destacar dos reflexiones adicionales: el célebre ὁ κατ’ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστᾶς de Eusebio no aludiría al lugar geográfico de composición de la obra, sino que sería un insulto a la estancia de Porfirio “in the intellectual backwater of Sicily”, semejante al *Porphyrius Siculus* de Agustín¹⁷⁶, igualmente ofensivo, y equiparable a su equivalente oriental de “bataneota” (frs. 1 y 39); por otro lado, las argumentaciones de Eusebio en *HE VI* 19.7 (fr. 24), en las que se habla del cristianismo en términos de “ilegalidad” (ζῶν παρανόμως) frente a la “legalidad” (τὴν κατὰ νόμους πολιτεῖαν) son más adecuadas al clima político del año 300 en el reinado de Diocleciano.

b) Críticas a la edición de Harnack

Aunque el trabajo que marca un cambio de orientación radical en los estudios sobre el *Contra Christianos* es el artículo publicado por T.D. Barnes en 1973 en *The Journal of Theological Studies*, antes de esta fecha, y a pesar de su general aceptación acrítica, ya se formularon las primeras reservas contra la edición de Harnack. Éstas se centraban en uno los pilares del trabajo de la alemán: la incorporación de los cincuenta y dos fragmentos procedentes de Macario Magnes. Después de la publicación de la edición Blondel-Foucart de Macario (1876) autores como Duchesne, Möller o Crafer habían negado la identificación con Porfirio del Adversario de Macario¹⁷⁷, aunque tras la aparición de la recopilación de Harnack (1916) la cuestión había quedado postergada. Sin embargo, en 1949 Paolo Frassinetti¹⁷⁸ apuntó la posibilidad de que tras

¹⁷⁴ B. Croke (1984); T.D. Barnes (1994).

¹⁷⁵ Lact. *inst.* V 2.1-2.

¹⁷⁶ Aug. *retract.* 2.25.1

¹⁷⁷ *Vid. supra* p. 30.

¹⁷⁸ P. Frassinetti (1949) 41-56.

la figura del Adversario se encontrara Juliano, de modo que el texto de Macario recogería objeciones de los libros perdidos del *Contra Galilaeos*. De acuerdo con esta tesis el autor italiano ataca a Harnack por la inclusión de Macario en su edición del *Contra Christianos*¹⁷⁹. Posteriormente F. Corsaro y S. Pezzella se pronunciaron también contra la identificación entre Porfirio y el Adversario. El primero, en diversos estudios sobre el texto de Macario, ha negado la tesis de Harnack del “epítome” porfiriano o las propuestas de ver a Juliano o a Hierocles en la figura del Adversario, proponiendo, por el contrario, que en la base de las objeciones paganas se encuentra un florilegio anónimo elaborado tras la restauración de Juliano¹⁸⁰. En la misma línea S. Pezzella se inclina por una compilación pagana que reuniría material, entre otros, de Porfirio y de Hierocles, además de otras argumentaciones de origen desconocido, fruto, en definitiva, de la floración de escritos anticristianos que menciona Lactancio en el libro V de sus *Instituciones divinas*¹⁸¹.

Ya nos hemos referido a la crítica de Barnes sobre la datación tradicional del *Contra Christianos*. El otro objeto de su trabajo de 1973 es la valoración crítica de la edición de Harnack y el examen de los nuevos fragmentos aparecidos hasta la fecha. Si bien con respecto a los nuevos fragmentos se limita a citar las referencias y a realizar un juicio sumario, sí se aplica, en cambio, con dureza a refutar la tesis de Harnack sobre el valor de Macario para la reconstrucción de tratado de Porfirio. Para Barnes las objeciones del Adversario pueden preservar ideas de Porfirio, pero indirectamente, a través de escritores que lo utilizaron. Ello significa que tan sólo se puede llegar a conclusiones válidas sobre el *Contra Christianos* dejando de lado a Macario y ciñendo la investigación a los fragmentos indiscutiblemente porfirianos¹⁸². Para llegar a esta conclusión refuta la tesis de Harnack de que Macario habría utilizado un epítome de la obra de Porfirio redactado en torno al 300, y lo hace rebatiendo pormenorizadamente los argumentos del alemán¹⁸³: las referencias a la ilegalidad del cristianismo y a los mártires aludirían a acontecimientos pasados; la ornamentación de las iglesias está ya atestiguada desde la primera mitad del siglo III, mientras que el monasticismo no se expande más allá de Egipto hasta mediados del siglo IV; las referencias a Adriano son perfectamente comprensibles tanto en el siglo III como en el IV; y, finalmente, la reverencia a Apolonio de Tiana pervive a lo largo del siglo IV. En definitiva, no hay base para establecer la existencia de un epítome de Porfirio redactado en una fecha temprana, y Macario parte de textos posteriores que retomarían ideas del filósofo de Tiro. En su trabajo de 1994, Barnes se reafirma en sus planteamientos y se adhiere a la tesis de Goulet de que Macario no utilizó directamente a Porfirio¹⁸⁴.

La actualización de A. Meredith para el *ANRW* recoge ya toda la crítica de Barnes y, aunque expone pormenorizadamente y por secciones el contenido de los fragmentos de Harnack, deja constancia de los interrogantes que pesan sobre el contenido y el plan de la obra de Porfirio¹⁸⁵. El propio R. Goulet¹⁸⁶ discutía ya en una fecha

¹⁷⁹ P. Frassinetti (1953) 194, n.1.

¹⁸⁰ F. Corsaro (1957) 16, y (1967).

¹⁸¹ Lact. *inst.* V 2-5.

¹⁸² T.D. Barnes (1973).

¹⁸³ *Vid. supra* pp. 33-35.

¹⁸⁴ T.D. Barnes (1994) 53 ss. Cf. R. Goulet (1984).

¹⁸⁵ A. Meredith (1980).

¹⁸⁶ R. Goulet (1984), aunque el congreso es en Oxford en 1975.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

temprana el valor crítico de la obra de Macario para la reconstrucción del *Contra Christianos*, mientras que en otro trabajo¹⁸⁷ apuntaba una idea fundamental que va a desarrollarse por extenso en su reciente edición del *Monogenés* y que ha de tenerse en cuenta para buscar el rastro de Porfirio: incluso de haber utilizado una fuente pagana original, Macario no se limitó a transcribir objeciones, sino que las reelaboró personalmente en el contexto de su obra. Finalmente, en 1978, se publica un trabajo fundamental de André Benoit en el que, además de proponerse nuevos criterios para la ordenación de los fragmentos del *Contra Christianos* y valorarse críticamente tanto los antiguos como los nuevos fragmentos, se incide en la crítica de Harnack y en el cuestionamiento del testimonio de Macario. Para Benoit, Harnack confunde en un buen número de casos a Porfirio con la polémica anticristiana –muchos fragmentos parecen proceder de un “stock” de argumentos de procedencia diversa– y subraya el peligro de establecer la autenticidad porfiriana de un pasaje anónimo por un paralelismo argumental con el texto de Macario¹⁸⁸. Harnack, según Benoit, ha procedido en este aspecto como la tradición patristica, que, considerando a Porfirio como el más terrible de los adversarios del cristianismo, ha tendido a atribuirle la paternidad de todos los argumentos anticristianos. Pero el autor francés reserva sus críticas más duras para la ordenación de los fragmentos por parte de Harnack en las ya citadas cinco secciones, ordenación que tacha de “plan arbitraire et mal justifié”, incluso contradictorio con los datos que nos proporcionan los fragmentos con referencia expresa a un libro del *Contra Christianos*, que han de sumarse a la noticia de la *Suda* de que la obra original estaba integrada por quince¹⁸⁹. Benoit y, más tarde Barnes¹⁹⁰, nos ofrecen una sinopsis de los datos proporcionados por estos siete fragmentos, que constituyen hoy por hoy nuestra única fuente de información sobre la estructura del tratado de Porfirio. Citamos los libros con números romanos:

I	Disputa entre Pedro y Pablo en Antioquía. Fr.39 (21a H) [=Hier. <i>in Gal.</i> Prolog.].
III	Crítica a la exégesis alegórica de Orígenes. Fr. 24 (39 H) [=Eus. <i>HE VI</i> 19. 2-9].
IV	Datación de Moisés. Fr. 22 (40 H) [=Eus. <i>Chron.Fr.</i> , apud Hier. <i>chron. a. Abr.</i> , praef. 8.1-7].
IV	Datación de Moisés. Fr. 16 (41 H) [Eus. <i>PE</i> 1.9.20-21].
XII	Dedicado a la crítica del libro de Daniel. Fr.30 (43a H) [Hier. <i>in Dan.</i> , prolog.]
XIII	Discusión de la “abominación de la desolación” del profeta Daniel (9.27). Fr. 37 (44 H) [Hier. <i>in Matth.</i> IV (24.16 s.)].
XIV	Ataque de la ignorancia e incultura de los evangelistas. Marco cita Malaquías 3.1. como Isaías. Fr. 52 (9a H) [Hier. <i>tract. in Marc.</i> 29-35]

¹⁸⁷ R. Goulet (1977).

¹⁸⁸ A. Benoit (1978) 263-264. Sin embargo, admite que las objeciones del Adversario pueden ser consideradas probablemente porfirianas.

¹⁸⁹ A. Benoit (1978) 266. Cf. test. III (Suda II 2098 [4178 Adler]). Para las cinco secciones de Harnack *vid. supra* p. 31.

¹⁹⁰ A. Benoit (1978) 265; T.D. Barnes (1994) 62-63.

A partir de estos datos parece obvio que la organización de Harnack no pretende en modo alguno ajustarse a la distribución original de la obra de Porfirio, sino que obedece más bien a un criterio personal en función del contenido de los fragmentos¹⁹¹. En lo que se refiere a la estructura del *Contra Christianos* nuestra ignorancia es, obviamente, manifiesta, de modo que hoy por hoy sólo cabe añadir a los datos ofrecidos en el cuadro las siguientes consideraciones:

- La crítica porfiriana estaba basada en el texto bíblico, así como en los problemas exegéticos y cronológicos que comportaba su interpretación.
- En este sentido su ataque se aparta del de Celso y se ajusta al cristianismo de finales del siglo III, más condicionado por la autoridad del canon bíblico.
- Cabe observar, con Benoit, con respecto al libro XIII que, dado que sabemos por Jerónimo que era el libro XII el que estaba dedicado a la crítica de Daniel, es posible que el copista haya escrito XIII en lugar de XII (fr. 37) o que efectivamente el libro XIII también se ocupara del comentario de este profeta.
- Nuestra ignorancia sobre los libros V-XI es absoluta. Con todo, Barnes sugiere que podrían haber sido ignorados por los autores cristianos por haber estado dedicados a defender la literatura, la cultura y la religión griega. Para ello recurre a la interpretación de Ph. Sellew de uno de los nuevos fragmentos, procedente del *Comentario al Eclesiastés* de Dídimo¹⁹²: Porfirio habría practicado la exégesis alegórica en su línea habitual polemizando contra la alegoría cristiana.
- Para terminar, y ante este panorama, parece del todo coherente la propuesta metodológica de Benoit: dada nuestra ignorancia sobre la estructura del *Contra Christianos* y para evitar una clasificación arbitraria de los fragmentos, parece aconsejable ordenarlos alfabéticamente por autor, aun manteniendo a título convencional la numeración de Harnack. A estos efectos, Benoit propone una tabla recapitulativa de fragmentos, de acuerdo con esta ordenación, acompañada de una valoración individualizada de acuerdo con tres parámetros: la atribución del fragmento (Porfirio, Porfirio y otros polemistas paganos o polemistas anónimos), la naturaleza del texto (cita explícita o mera alusión) y el valor del fragmento (auténtico, probablemente porfiriano o procedente del “stock” general de la polémica anticristiana)¹⁹³.

La reinterpretación más extrema de los problemas del *Contra Christianos* de Porfirio se la debemos, sin embargo, a P.F. Beatrice, que ha dado a conocer sus planteamientos en una serie de artículos publicados entre 1988 y 1995. La arriesgada hipótesis –o más bien cabría hablar de “las hipótesis”– de Beatrice afecta no ya al contenido o a la estructura del tratado de Porfirio, sino a toda la producción del filósofo de Tiro, además de implicar de paso un replantamiento de la polémica anticristiana durante los siglos IV y V. R. Goulet ha resumido recientemente en un sesudo trabajo todos los aspectos de la nueva propuesta para someterla, acto seguido, a una refutación pormenorizada y completa¹⁹⁴. Según Beatrice es un grueso error hablar del *Con-*

¹⁹¹ Benoit apunta la incongruencia de incluir, por ejemplo el fragmento 52 (9a H), que alude al libro XIV, dentro de la primera sección.

¹⁹² Para este fragmento *vid. infra* pp. 94-95. Cf. Ph. Sellew (1989).

¹⁹³ A. Benoit (1978) 266 y 270-275.

¹⁹⁴ R. Goulet (2004) 61-109.

tra Christianos de Porfirio. Los fragmentos recopilados por Harnack –excluidos, eso sí, los de Macario Magnes–, enriquecidos con aportaciones posteriores como la de los que proceden de la supuesta *Crónica*, han de sumarse a los de otras obras porfirianas tenidas hasta ahora como independientes, entre ellas *Sobre la filosofía de los oráculos*, la *Carta a Anebo*, el *Περὶ ἀγαλμάτων*, el *De regressu animae*, el tratado en seis libros *Sobre la materia* y los cuatro libros del *De abstinentia*. Todos ellos pertenecerían a la misma y única obra anticristiana salida de la mano de Porfirio, cuyo título sería *Sobre la filosofía de los oráculos*. Esta obra, traducida al latín por Mario Victorino, es la que integra los célebres *libri Platoniorum* leídos por Agustín en Milán, sería la principal fuente anticristiana de Arnobio y se correspondería con los tres libros “vomitados”, según Lactancio, por el polemista pagano que colaboró en la persecución de Diocleciano¹⁹⁵. Por lo tanto, con estos presupuestos resultaría absurdo plantearse una edición del *Contra Christianos* no ya en la línea de Harnack, sino en cualquier marco que no sea el de sumar este diverso material textual para reconstruir esa única obra anticristiana que sería, para Beatrice, el tratado porfiriano *Sobre la filosofía de los oráculos*. Obviamente resulta imposible reproducir aquí en todos sus detalles los argumentos y contraargumentos que avalan o echan por tierra una tesis tan radical, para lo que remitimos al lector interesado al citado trabajo del profesor Goulet. Las argumentaciones afectan al número de libros que la tradición atribuye a los tratados de Porfirio, a la pervivencia de la obra de nuestro filósofo durante el siglo IV, a la naturaleza y al contenido que las fuentes atribuyen al tratado o tratados de Porfirio, a las citas y consideraciones de Agustín de Hipona, al grado de fiabilidad del propio título *Κατὰ Χριστιανῶν* y a si ello implica o no la existencia de una obra individual tal como lo entiende la inmensa mayoría de los especialistas, al valor que cabe atribuir a los siete fragmentos de Harnack que aluden a un libro preciso del *Contra Christianos* –así como a la noticia de la *Suda*–, a la interpretación de todos los pasajes eusebianos en los que se cita la *Filosofía de los oráculos*, al valor del testimonio sobre Porfirio de Teodoreto, a la propuesta ya citada de ampliar el número de fragmentos a partir de obras tenidas originariamente por diferentes, al problema de los “*Platoniorum libri*” del libro X de *La ciudad de Dios* de Agustín, a la cuestión ya comentada del polemista anónimo de Lactancio y, finalmente, a la discusión de otros muchos pasajes de autores diversos con valoraciones de Beatrice que Goulet considera erróneas. Lo cierto, después de semejante derroche de sutilezas argumentales, –y en ello coincidimos con la valoración del profesor Goulet, expresada en términos inusualmente duros–¹⁹⁶ es que una tesis tan revolucionaria para los estudios porfirianos carece de cualquier prueba mínimamente sólida y verificable, deja el regusto amargo de haberse dejado enredar en una selva de hipótesis y supuestas coincidencias “geniales” que no conducen a ninguna parte.

Aunque en alguna publicación reciente asoma aún la postura tradicional de volver a la línea de Harnack y asumir como porfiriano el material de Macario Magnes¹⁹⁷, la última gran contribución a los estudios sobre el *Contra Christianos* se mantiene en la línea crítica que ha predominado desde los años setenta, y es la edición en dos volúmenes de *Monogénés* de Macario a cargo de Richard Goulet. El primero de ellos es una monografía en toda regla sobre la obra de Macario y, por lo tanto, pasa revista

¹⁹⁵ Cf. R. Goulet (2004) 62.

¹⁹⁶ R. Goulet (2004) 104.

¹⁹⁷ Cf. J.G. Cook (2000).

con detenimiento a todos los problemas que afectan a los fragmentos presuntamente porfirianos contenidos en las objeciones del Adversario pagano. La postura del estudioso francés es, a este respecto, sumamente prudente. Macario —es evidente— no cita literalmente a ningún autor previo, sino que reelabora las argumentaciones paganas en función de sus intereses apologéticos y literarios. Ahora bien, el tono empleado por el Adversario, la propia dinámica dialéctica de la obra y determinados rasgos de estilo vienen a demostrar, según Goulet¹⁹⁸, que tampoco se inventa las objeciones: emplea una fuente concreta y esta fuente ha de datarse con toda probabilidad a finales del siglo III¹⁹⁹. El grave problema es, evidentemente, la identificación de esta fuente. Descartada las tesis de Celso, Juliano o Hierocles, y descartada igualmente, por improbable, la del filósofo anónimo de Lactancio, Goulet defiende que Porfirio presenta la candidatura más fuerte²⁰⁰. Objeciones tradicionalmente presentadas contra esta hipótesis han de considerarse superadas, entre ellas la afirmación del Adversario de que han pasado trescientos años desde que Pablo predijo la inminencia de del fin del mundo, lo que vendría a situar la fuente pagana a mediados del siglo IV: para Goulet no hay incompatibilidad con las fechas de Porfirio, pues Macario, que rehace las argumentaciones y no cita literalmente, se limita a adaptar el dato a la referencia de su época²⁰¹. A favor de Porfirio tenemos, por el contrario, la enorme proximidad entre sus argumentaciones y las del Adversario de Macario, con todas las dudas y reservas que cabe plantearse al respecto (existencia de fuentes comunes, objeciones clásicas o de carácter muy genérico, etc.), aunque hay que tener en cuenta que el conocimiento de los argumentos porfirianos no fue nunca a través de la lectura directa de la obra. Aun así la cuestión queda abierta y se afirma explícitamente que hoy por hoy resulta imposible identificar la fuente pagana de forma demostrativa. Son, sin embargo, datos complementarios de gran interés los indicios que apuntan al carácter occidental del Adversario y a la probable presencia de vestigios porfirianos no sólo en las objeciones del Adversario, sino en las respuestas de Macario. En todo caso, a la hora de realizar la valoración crítica de los fragmentos de Harnack y de buena parte de los nuevos fragmentos —valoración complementaria de la de Benoit y de gran interés para conocer el estado actual de nuestros conocimientos sobre el *Contra Christianos*—, el estudioso francés se mantiene, como decimos, en los límites de la prudencia y, dada la falta de evidencias demostrativas, se opone a utilizar las objeciones del *Monogenés* como fragmentos del *Contra Christianos* y elogia la actitud “très sage” de Harnack, que nunca pretendió editar los *ipsissima verba* de Porfirio ni que se citaran como tales, sin más explicaciones, los fragmentos de su colección²⁰². Sólo la identificación y el estudio de nuevos fragmentos permitirá avanzar en este terreno.

c) Los nuevos fragmentos

En efecto, Desde la aparición de la edición de Harnack se ha ido engrosando lenta, pero incesantemente, el número de los fragmentos que reclaman ser incluidos con pleno derecho en una edición actualizada del *Contra Christianos* de Porfirio. Con todo, como cabía suponer, la valoración crítica que estos merecen dista mucho de ser idéntica.

¹⁹⁸ R. Goulet (2003) I 75ss.

¹⁹⁹ R. Goulet (2003) I 100-103.

²⁰⁰ *Vid. supra* pp. 30-31, 36-37.

²⁰¹ R. Goulet (2003) I 127.

²⁰² R. Goulet (2003) I 135.

tica. De hecho, A. Benoit y R. Goulet los incluyen con juicio desigual, junto a los fragmentos de Harnack, en sus tablas valorativas²⁰³. A continuación ofrecemos las referencias precisas sobre estos nuevos fragmentos, desde los *addenda* del propio Harnack en 1921, respetando el orden cronológico de publicación de los artículos.

1. A. von Harnack (1921)²⁰⁴. Cinco años después de su edición, Harnack propone completar la colección con cinco fragmentos más, en latín, a partir del estudio de una cadena exegética. Los toma de una nota inserta por Fr. Feuardent (Feuardentius) en su edición del *Aduersus haereses* de S. Irineo, aparecida en Colonia entre 1595 y 1596. Feuardent encuentra estos textos en un manuscrito de Verdún, hoy perdido, que contenía una *catena* (extractos de comentarios agrupados según el texto que explican) con “respuestas” a objeciones planteadas contra los cuatro Evangelios. Según Feuardent provendrían de una extensa compilación realizada por el obispo Víctor de Capua (†554). Harnack intenta demostrar que Víctor de Capua habría extraído estos fragmentos de una obra escrita contra Porfirio por Pacatus –que él identifica con Latinus Drepanius Pacatus, amigo del poeta Ausonio– a comienzos del siglo V. Los textos aluden, evidentemente, a la exégesis de los textos evangélicos. La crítica ha cuestionado de manera unánime la filiación porfiriana de estos supuestos fragmentos²⁰⁵.

2. F. Jacoby (1930)²⁰⁶. F. Jacoby dedica un apartado de su sección 260 (Porphyre) a la presentación de unos fragmentos del *Contra Christianos*. Proceden de Eusebio, Jerónimo, Macario Magnes y Agustín y están incluidos en la colección de Harnack (de hecho se les cita también por la numeración del alemán). La única novedad con respecto a la edición Harnack afecta a los numerados por Jacoby como 40-47, procedentes del *Comentario a Daniel* de Jerónimo (fr. 30), que aquí son citados con una extensión mayor y con alguna variante textual.

3. P. Nautin (1949-1950)²⁰⁷. Añade tres fragmentos procedentes de la *Preparación Evangélica* de Eusebio que tradicionalmente han sido atribuidos a la *Historia Fenicia* de Filón de Biblos²⁰⁸. El primero trata del origen de las tradiciones fenicias y contiene una cita de Sancuniatón que Porfirio traería a propósito de los judíos. Los fragmentos segundo y tercero no conciernen al origen de las tradiciones fenicias, sino a su contenido, asunto de gran interés para Porfirio por su paralelismo con las tradiciones judías: Porfirio estaría tratando probablemente el sacrificio de Isaac (*Ge.* 22.2) y lo relacionaría con el sacrificio de Ieoud, el “hijo único” y sobre el poder benefactor atribuido a la serpiente. En el caso de los dos primeros pasajes Nautin añade argumentos de carácter textual. Barnes²⁰⁹ se mantiene en la tesis tradicional de atribuir estos fragmentos a Filón de Biblos y son dos, a su juicio, los argumentos decisivos: la introducción al tercero de ellos (ὁ δὲ αὐτός), que parece indicar que Eusebio no cambia de fuente (supuestamente de Filón a Porfirio)²¹⁰; y, por otro lado, la referencia expresa de Eusebio a un *Sobre los judíos*, que Nautin se ve obligado a interpretar

²⁰³ Vid. *infra* pp. 38-39.

²⁰⁴ Cf. fr. 109 de nuestra edición. Remitimos allí al lector para una información más detallada.

²⁰⁵ Cf. T.D. Barnes (1973) 425; A. Benoit (1978) 275; R. Goulet (2003) I 132.

²⁰⁶ *FGH* II B 260 fr. 33-61.

²⁰⁷ P. Nautin (1949) “Sanchuniaton...”, (1949) “Le valeur...” y (1950). Cf. fr. 18 de nuestra edición.

²⁰⁸ Cf. *FGH* III C² 790.

²⁰⁹ T.D. Barnes (1973) 426.

²¹⁰ Eus. *PE* I 10.45. Cf. *etiam* I 10.42.

como “la sección sobre los judíos”, pues fue Filón, no Porfirio, el autor de un tratado con ese título, según la noticia de Orígenes²¹¹. J. Sirinelli y E. des Places, en la edición comentada de la obra de Eusebio, lo creen también así.²¹² Benoit y Goulet consideran, por el contrario, que los tres pasajes proceden del *Contra Christianos*²¹³.

4. F. Altheim, R. Stiehl (1961). Ambos autores creen haber descubierto el rastro de una traducción siríaca de Porfirio en textos árabes (al-Biruni) y siríacos (Bar Hebreo). El artículo los recoge en traducción alemana. Según esta tesis procedería de Porfirio la identificación entre el Asuero hebreo y el Artajerjes griego, así como la historia de las burlas que sufrió Orígenes por parte de los paganos cuando predicaba en una aldea. Dado el enorme escollo lingüístico, Barnes se muestra “very doubtful”, mientras que Benoit y Goulet evitan hacer valoraciones hasta que se haga un estudio más profundo de los fragmentos²¹⁴. Si bien es sumamente dudosa la filiación porfiriana de la fuente árabe, recientemente J.G. Cook²¹⁵ ha defendido la autenticidad de la noticia transmitida por Bar Hebreo –la referente a la predicación de Orígenes– que ya había sido recogida en un pasaje de la *Crónica* de Miguel el Sirio. En el fr. 107 ofrecemos la traducción de los pasajes del Miguel el Sirio y de Bar Hebreo.

5. J. Pépin (1964). En su monografía de 1964 J. Pépin considera que determinados pasajes de *La Ciudad de Dios* de Agustín en los que se exponen objeciones paganas contra el cristianismo sin atribución nominal remontan de hecho al *Contra Christianos* de Porfirio. Alguno de ellos, en clara alusión a Porfirio, viene recogido en la edición de Harnack como testimonio –en modo alguno se trata de un fragmento de la obra, y ni siquiera ofrece información sobre su contenido–. En los demás casos nos encontramos meramente con argumentaciones sobre la imposibilidad de la resurrección de los cuerpos en la línea de los frs. 12 y 102²¹⁶.

6. D. Hagedorn, R. Melkerbach (1966). Es el primero de tres fragmentos procedentes de los comentarios bíblicos de Dídimo el Ciego que nos han proporcionado los papiros de Tura (siglo VI)²¹⁷. El texto procede del *Comentario de Job* (9.10cd) y recoge una argumentación sofisticada sobre la omnipotencia de Dios y la teórica omnipotencia del creyente. El mismo argumento aparece en Macario Magnes (fr. 102), lo que puede ser considerado un dato decisivo para inclinarse por su autenticidad. Así lo hacen de hecho Benoit y Goulet, al igual que con los otros dos fragmentos procedentes de Dídimo, que mencionamos a continuación. Barnes señala que aunque el argumento fue usado sin duda por Porfirio, Dídimo no tiene por qué estar transmitiendo una cita textual de Porfirio, algo que, en nuestra opinión, podría decirse de la práctica totalidad de los fragmentos de Harnack, por lo que se trata de una objeción que carece de sentido dado el estado de conservación del *Contra Christianos*²¹⁸.

²¹¹ Cf. Or. *Cels.* 1.15 (FGH III C² 790 fr. 9).

²¹² J. Sirinelli, E. des Places, F. Favrelle (eds.), *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique*, I-IX, París, 1974-1987, vol. I, pp. 315-320.

²¹³ A. Benoit (1978) 267 y 272; R. Goulet (2003) I 130-131.

²¹⁴ T.D. Barnes (1973) 426-7. A. Benoit (1978) 268. R. Goulet (2003) I 130.

²¹⁵ J.G. Cook (1998). *Vid. infra*. p. 45.

²¹⁶ J. Pépin (1964) 453, 449; Aug. *civ.* XXII 11; XXII 12, XXII 20; X 24, X 28 (= test. XXI). Cf. R. Goulet (2003) I 130-1.

²¹⁷ Cf. fr. 9 de nuestra edición.

²¹⁸ T.D. Barnes (1973) 427; A. Benoit (1978) 268 y n. 1; R. Goulet (2003) I 130-2.

7. G. Binder (1968). Es el segundo de los fragmentos de Dídimo, en este caso de su *Comentario al Eclesiastés* (10.13)²¹⁹. El texto acusa a Porfirio, cuyas palabras se citan, de emplear la pareja homérica Aquiles-Héctor para transmitir la misma idea que viene representada por la oposición cristiana entre Cristo y el Diablo. De este modo, según el autor cristiano, el filósofo de Tiro gustaría también del método alegórico cuyo uso le reprocha sin embargo a los autores cristianos. Tanto Binder como el propio Barnes interpretan el pasaje como una parodia porfiriana del método alegórico empleado por los cristianos en su exégesis de la Biblia²²⁰. Ph. Sellew ofrece, por el contrario, una interpretación novedosa del pasaje. En su opinión, Porfirio no sólo no se burla del método alegórico, sino que defendería la pareja Aquiles-Héctor como un símbolo más apropiado, por helénico, del conflicto espiritual representado por la oposición entre Cristo y el Diablo. El ataque de Porfirio no iría dirigido contra el método alegórico, del que él mismo es un conspicuo representante, sino contra el uso cristiano de este método –sobre todo a partir de Orígenes– a unos textos inadecuados para ello y por parte de unos interpretes que sobrevaloran la figura de Jesús y sólo pretenden esquivar las contradicciones del relato bíblico²²¹. P.F. Beatrice hace una lectura muy personal del pasaje –cuyo texto está bastante corrupto–, y lo interpreta como un ataque de Porfirio contra Orígenes, que se habría atrevido a leer a Homero en clave de alegoría cristiana, algo comprensible dentro de su tesis de identificar el Orígenes cristiano con el filósofo neoplatónico²²². Finalmente, R. Goulet ha atacado recientemente la interpretación de Beatrice –“une telle allégorie chrétienne des symboles païens n’a pas de parallèle dans l’oeuvre d’Origène”– y, además de proponer una lectura y una traducción del texto de Dídimo, ha destacado el hecho de que Macario Magnes recurre a la misma comparación homérica entre Héctor y Aquiles en IV 19 (fr. 97). Aunque el contexto es diferente en Macario y en Dídimo, parece claro que en ambos casos estamos ante una interpretación cristiana de las Escrituras, por lo que “il est donc possible que cet exorde de l’Adversaire ait été emprunté par Macarios à Porphyre et transposé dans le contexte du débat oratoire qu’il feignait de rapporter”²²³.

8. M. Gronewald (1968). El tercer texto de Dídimo, del *Comentario a los Salmos* (43.2)²²⁴. Se cita expresamente a Porfirio, del que se dice que “perdió la cabeza” (ἐμάβην) al interpretar el lenguaje en parábolas de Jesús. El paralelismo es obvio con los fragmentos porfirianos de crítica del *Nuevo Testamento*.

9. Chr. Schäublin (1970). En un breve artículo publicado en *Museum Helveticum* Christoph Schäublin, animado por las recientes aportaciones de los papiros de Tura, propone la relectura de pasajes editados y relativamente bien conocidos para rastrear fragmentos del *Contra Christianos*. Como ejemplo de esta línea de trabajo defiende la filiación porfiriana del fragmento 71 del *Comentario al Octateuco* (ad Ex. 31.16) de Diodoro de Tarso (fr.13). En él se menciona que los paganos atribuyen a los judíos la condición de “cronios” (Κρονικοί), con lo que Moisés habría incorporado a la

²¹⁹ Cf. fr. 10 de nuestra edición.

²²⁰ T.D. Barnes (1973) 420.

²²¹ Ph. Sellew (1989).

²²² P.F. Beatrice (1995).

²²³ R. Goulet (2003) I 145-147.

²²⁴ Cf. fr. 11 de nuestra edición.

tradición de su pueblo los misterios de Crono, la circuncisión –asociada obviamente a la emasculación de Urano– e incluso la propia institución del Sabbath. Según Schäublin, sería de Porfirio la atribución del término Κρονικοί a los judíos. Éste, por otra parte, ampliaría así las informaciones procedentes de la *Historia fenicia* (Φοινικὴ ἱστορία) de Filón de Biblos, que traduce a su vez la de Sancuniatón, y que constituye, como es sabido, una de las principales fuentes del filósofo de Tiro. El sincretismo religioso que refleja este fragmento 71 de Diodoro es uno de los principales rasgos de la obra del autor fenicio, de la que Schäublin proporciona algún ejemplo ilustrativo.

10. B. Croke (1983). Brian Croke ha defendido la tesis de que habría que eliminar la *Crónica* del canon de los escritos de Porfirio, así como de las futuras ediciones de Porfirio y de los fragmentos de los historiadores griegos. Según su análisis –particularmente del fragmento en árabe que supuestamente constituye la única cita explícita de la *Crónica*– todo parte de una incorrecta interpretación de los textos. Más aún, además de no haber ninguna evidencia de que Porfirio escribiera jamás una *Crónica*, de las palabras de Jerónimo en su *Comentario a Daniel*, cuando enumera las fuentes para interpretar correctamente al profeta²²⁵, parece deducirse que de hecho esa obra no existió jamás. Por lo tanto, los fragmentos que en Jacoby están asignados a la *Crónica*²²⁶ han de proceder de la Φιλόσοφος ἱστορία (fr. 1. 4-24 J) o del *Contra Christianos* (fr. 2, 3, 31, 32 J), en relación con la exégesis porfiriana de Daniel. Estos nuevos fragmentos, de contenido exclusivamente histórico (listas de soberanos helenísticos), como se ha reconocido, no aportarían nada en todo caso a nuestro conocimiento de la obra, aunque la tesis de Croke parece abrirse paso entre los especialistas²²⁷.

11. J.G. Cook (1998). J.G. Cook, en lo que es la aportación más reciente al *corpus* de fragmentos del *Contra Christianos*, propone añadir un pasaje de la *Crónica* de Miguel el Sirio (1126-1286), redactada en siríaco, que recoge la crítica supuestamente porfiriana de Orígenes y, entre otros datos, cuenta la anécdota del fracaso de la predicación de este personaje en una aldea de nombre desconocido. La anécdota ya aparece en el texto de Bar Hebreo que F. Altheim y R. Stiehl (1961)²²⁸ consideraron fragmento del tratado porfiriano, según demostró, como indica el propio Cook, el profesor Michel Tardieu en un trabajo inédito. De este modo, el texto de Bar Hebreo pasa a tener un valor muy secundario²²⁹. Norbert Nebes²³⁰ matiza la lectura y la interpretación del texto de Miguel el Sirio, y ofrece una nueva traducción al alemán²³¹.

III. EL *CONTRA CHRISTIANOS*: ARGUMENTOS Y LÉXICO.

Ya hemos señalado los criterios temáticos que llevaron a Harnack a agrupar los fragmentos en cinco grandes bloques, así como las muy razonables críticas que se han

²²⁵ Hier. in Dan. prol. 86-85.

²²⁶ FGH II C 260 fr. 1-3, 31-32.

²²⁷ T.D. Barnes (1994) 55-57. Cf. R. Goulet (2003) I 38, y (2004) 62.

²²⁸ Vid. supra. p. 160 n.210.

²²⁹ Ofrecemos su traducción, no obstante, en nota al fragmento 107.

²³⁰ N. Nebes (1998).

²³¹ Cf. fr. 107 de nuestra edición.

formulado con posterioridad a semejante clasificación: en ocasiones incluso se contradice, como ha apuntado Benoit, con las escasas referencias a libros concretos que se conservan (siete en total)²³². Ahora bien, con independencia de los criterios seguidos para la edición de los fragmentos²³³, a los efectos de un estudio de las argumentaciones empleadas por Porfirio sí resulta imprescindible una organización temática del contenido, apoyada por consideraciones sobre el léxico porfiriano (con todas las precauciones e incertidumbres propias de una reconstrucción que no se basa en citas literales y que está condicionada por el intermediario, generalmente cristiano, que nos transmite la información)²³⁴. Una reflexión de este género nos devuelve una organización de los argumentos anticristianos más lógica y coherente, que obedece estricta y exclusivamente a razones conceptuales, sin conexión, en principio, con la ubicación de los fragmentos en la estructura original de la obra. Proponemos, pues, a efectos de nuestro estudio del contenido, la división conceptual del tratado en los tres campos semánticos que siguen:

- I. Los textos sagrados como fuente de transmisión del cristianismo.
- II. La cristología y el dogma cristiano.
- III. La comunidad cristiana: prácticas y modo de vida.

A cada uno de estos campos corresponden diferentes argumentos, que distribuimos temáticamente como sigue:

- I. Argumentos del primer campo:
 1. Antiguo y Nuevo Testamento: tergiversaciones y falsificaciones.
 2. Fuentes erróneas, inexactitudes históricas y contradicciones de los autores del *Nuevo Testamento*.
 3. El uso inapropiado de la alegoría.
- II. Argumentos del segundo campo:
 1. La divinidad de Cristo. Politeísmo y monoteísmo.
 2. El misterio cristiano: Bautismo, Eucaristía, Resurrección.
- III. Argumentos del tercer campo:
 1. Ruptura con la tradición y falta de integración cívica de los cristianos.
 2. La Iglesia: jerarquía de los fieles y de las castas sacerdotales. Lugares de culto.

A pesar del estado precario y sospechoso en que nos han llegado las argumentaciones, el conjunto de las referencias cristianas de Porfirio constituye una fuente de excepcional importancia para formarse un juicio respecto a los temas de interés del polemista pagano. Este *corpus* es su verdadera Biblia y, dado nuestro conocimiento fragmentario y secundario de la obra, una valiosa fuente de información. En lo que respecta al léxico, si exceptuamos estas citas literales, que proceden del texto bíblico,

²³² Vid. *supra* p. 38.

²³³ Véase a este respecto el capítulo anterior. Para criterios seguidos en esta edición *vid. infra* pp. 59-63.

²³⁴ Hay que utilizar, pues, con suma cautela trabajos como el de J.M. Demarolle (1972).

lo que queda es un grupo no muy nutrido porcentualmente de términos griegos con acepción cristiana, entre los cuales el mayor número de usos pertenece a los sustantivos²³⁵. Con todo, es imposible establecer con una mínima seguridad la línea que separa el vocabulario porfiriano del léxico cristiano de quienes nos transmiten sus argumentos. Con estas reservas iniciamos nuestro recorrido.

Antiguo y Nuevo Testamento: tergiversaciones y falsificaciones.

Los evangelistas son “inventores, no testigos” (fr. 60) de la doctrina de Cristo (ἐφευρετὰς οὐχ ἴστορας). Tal es la proposición central de la que parte Porfirio²³⁶ para justificar su crítica a los textos bíblicos. Para el filósofo de Tiro, las Sagradas Escrituras no son sino un conjunto de falsedades, contradicciones e inexactitudes, expresadas, por lo demás, en un lenguaje cargado de superchería, y exageraciones tendenciosas y deliberadas.

La literalidad un tanto arbitraria y desproporcionada de múltiples pasajes sirve a Porfirio para sostener cómodamente su crítica. Por ejemplo, respecto a la calificación de “mar” dado al lago Tiberíades por Mateo (fr. 70), declara abiertamente que el evangelista ha rebasado los límites de la realidad, contando una historia totalmente ridícula (ἔξω τοίνυν τῆς ἀληθείας πολὺ βαίνων ὁ Μάρκος σφόδρα γελοίως τοῦτο συγγράφει τὸ μύθευμα). En la misma línea está el relato de Marcos (fr. 70), cuando se refiere a la tempestad que Cristo logró parar, haciendo creer que salvó del abismo a sus discípulos de forma milagrosa. Textos como éstos nos permiten calificar el Evangelio de “mero artificio escénico” (σκηνὴν σεσοφισμένην).

Al relato de la Pasión se le califica de ficción incoherente (fr. 60), pues los evangelistas no han sido capaces de narrar “conforme a la verdad” (κατὰ ἀλήθειαν) de qué forma murió Jesús y, por tanto, no han hecho sino crear una “patraña” literaria (παντὰ πᾶσιν ἐρραψώδησαν), de lo que se deduce que en el resto de los casos no han contado nada que merezca confianza (περὶ τῶν λοιπῶν οὐδὲν ἐσαφήμισαν).

Los juicios de valor del polemista sobre el estilo y el contenido de las Sagradas Escrituras hablan por sí mismos, en un léxico que no admite matizaciones al respecto. De los apóstoles dice (fr. 26) que no son más que “gente ruda y pobre” (*homines rusticani et pauperes*), gente que se dejarían seducir (fr. 34) por el primero que sepa sacar partido de su incompetencia intelectual (*inrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*). De las posturas contrapuestas de Pedro y Pablo ante el difícil problema del acceso de los gentiles al cristianismo (frs. 28, 39, 42, 43 y 46), el polemista concluye que los dogmas que propugnan ambos no son más que auténticas ficciones (*uolens et illi maculam erroris inuere*), producto de la falta de carácter de uno y de los errores del otro.

Por lo demás, hay un uso no disimulado de sarcasmo en expresiones como las siguientes, referidas a la “dialéctica” de los evangelios: φεῦ τῆς ἀπαιδευσίας, φεῦ τῆς

²³⁵ J.M. Demarolle [(1970) 199-200] hace notar que el uso de los sustantivos por encima del de los verbos y adjetivos, revela una orientación más abstracta y estática de la polémica anticristiana en Porfirio respecto a los tratados de Celso y Juliano.

²³⁶ En adelante nos referiremos a Porfirio como el autor de todas las argumentaciones contenidas en los fragmentos. Admitásenos tal proceder, por motivos de economía expresiva, aunque seamos conscientes de la inseguridad de la atribución porfiriana en la mayor parte de los casos.

κωμικῆς πλάνης “¡Qué estupidez! ¡Qué cómico extravió!” (fr. 68); ὦ μῦθος, ὦ λῆρος, ὦ γέλως ὄντως πλατύς “¡Qué historia! ¡Qué tontería! ¡Qué ridiculez tan enorme!” (fr. 68); εὖ γε τῆς ὄντως ᾧδε βλακειᾶς τῶν ῥημάτων “¡Qué necedad la de estas palabras!” (fr. 80).

La opinión que le merece el Evangelio queda desglosada en expresiones como las siguientes: τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα, αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ζωγραφοῦσι, “Semejante puesta en escena -recursos para provocar la risa- es propia de las representaciones teatrales” (fr. 80); οὐ γελάσεται μέγα τὸ στόμα ῥηγνύμενος; οὐ καγχάσει καθάπερ ἐν θυμέλῃ θεάτρου; οὐ λέξει κερτομῶν, οὐ συριεῖ σφοδρότερον; “¿No va a reírse a carcajadas como si estuviera en el teatro? ¿No va a lanzarle improperios? ¿No va a silbar con todas sus fuerzas?” (fr. 76); ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν “por historias infantiles como éstas...” (fr. 70); καὶ ταῦτα μὲν νηπίοις κρίνειν παραχωρήσωμεν, “dejemos a los niños estos asuntos para que los juzguen” (fr. 68); ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνδρῶν, ἀλλ’ οὐδ’ ὄνειροπολούντων γυναικῶν τὰ μυθάρια, “éstas son historietas impropias no ya de hombres, sino de mujeres intérpretes de sueños...” (fr. 94); μετρίῳ μὲν οὖν γέλῳτι τοῦτο τὸ λεξίδιον παραχωρήσωμεν, “dejemos de lado este asunto con la sonrisa que se merece” (fr. 87), comentario que se entiende en justa revancha a lo irracional del relato.

Fuentes erróneas, inexactitudes históricas y contradicciones de los autores del Nuevo Testamento.

Cada uno de los evangelistas recibe acusaciones que van desde la mentira hasta la ignorancia. A las acusaciones digamos personales, se suman las contradicciones de las diferentes versiones que presentan los textos respecto a un mismo relato y, finalmente, las incongruencias del texto en sí mismo.

Por ejemplo, Mateo es acusado de “falsedad” respecto a las dos genealogías de Cristo (fr. 29). La ignorancia e incultura de los evangelistas se convierte en argumento cuando reprocha a Marcos el haber citado a Malaquías como Isaías (fr. 33), hecho que le sirve para decir que “los evangelistas fueron *hombres tan ignorantes*, no sólo de cosas profanas, sino también de las escrituras divinas, que han atribuido a un profeta distinto el testimonio que se halla escrito en otra parte.” (fr.52).

Las contradicciones en el relato respecto a un mismo hecho son innumerables y repetidas: en el fr. 53 se habla de las diferentes versiones sobre la muerte de Judas²³⁷; en el fr. 61, de los desacuerdos en el relato de la pasión de Cristo²³⁸; en el fr. 68 se hace referencia al diferente número de cerdos que se ahogan en el lago Tiberíades según los testimonios de Marcos²³⁹ y Mateo²⁴⁰, para de paso subrayar la propia inverosimilitud de los hechos que se exponen, dado que una piara de dos mil cerdos en Judea chocaba con dos argumentos obvios: primero, que en Judea el cerdo era considerado un animal impuro e indeseado; y segundo, que las dimensiones reales del citado lago no admitiría un número tal de animales.

²³⁷ *Act.Ap.* 1.18 y *Ev.Matt.* 18.5.

²³⁸ *Ev.Io.* 19.33-34, quien fue el único que dice que un soldado traspasó el costado de Jesús crucificado con una lanza y que de él salió sangre y agua.

²³⁹ *Ev.Marc.* 5.1-20.

²⁴⁰ *Ev.Matt.* 8.28-34.

Numerosos son también los casos de contradicciones internas: en el fr. 50, a propósito de la asistencia de Jesús a la fiesta de los Tabernáculos; en fr. 66, se pone de manifiesto cómo Jesús rechaza la pasión a pesar de haber declarado “no temáis a los que matan el cuerpo”²⁴¹; en el fr. 71, el polemista reúne a propósito estas dos declaraciones de Cristo: “Los pobres siempre estarán a nuestro lado, pero a mí no me tendréis siempre”²⁴² y, por otra parte, “estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos”²⁴³. Los fragmentos 79, 89, 90 y 91, están cargados de incoherencias argumentativas, tales como: pervivencia del Universo a pesar de lo dicho en *Mateo* 24.14 (fr. 89); muerte ignominiosa de Pedro, a pesar de los privilegios supuestamente concedidos a su persona (fr. 79); decapitación de Pablo, a pesar de lo asegurado en *Hechos* 18.19-20 (fr. 90); y ausencia de Cristo, cuya segunda venida se anunciaba “desde trescientos años y más” (fr. 91).

En conjunto, la crítica que dirige Porfirio a los aspectos doctrinales del cristianismo estaba basada en el análisis riguroso de los textos sagrados, con toda la tendenciosidad que se quiera²⁴⁴. El polemista sabía bien cuánto partido podía sacar a sus argumentaciones anticristianas con este método. Se trataba, ante todo, de poner de relieve hechos como los siguientes: la fragilidad del cristianismo como doctrina reciente, y, por tanto, desprovista de la autoridad nacida de una larga tradición religiosa (frs. 4, 15, 48)²⁴⁵; la base irracional y carente de lógica de la doctrina cristiana, plagada de profecías y argumentos insostenibles como tales (frs. 15, 19, 34); la ignorancia y vulgaridad de la gente a quien iba destinada las doctrinas cristianas (frs. 20, 25, 26, 27, 45, 51); y, en conjunto, la falta de credibilidad, basada en las contradicciones, conflictos, y pugnas que dejaban asomar los propios autores de los textos sagrados así como los miembros de la comunidad cristiana (frs. 28, 39, 42, 43, 44, 46)²⁴⁶.

El mayor número de fuentes erróneas e inexactitudes históricas de las Sagradas Escrituras corresponde a los fragmentos que Harnack incluía en su segundo bloque temático: las críticas al Antiguo Testamento (frs. 16, 22, 24, 30, 37, 110, 111). Especialmente destacables por el peso de sus argumentaciones son el 22 y el 24, procedentes de Eusebio de Cesarea (el fr. 22, a través de la traducción de Jerónimo), y el 30, de Jerónimo.

En el fr. 24 el polemista mantiene que Orígenes habría sido capaz de ocultar que las palabras de Moisés y otros escritores del Antiguo Testamento eran en realidad misterios a la espera de la llegada del cristianismo para una completa explicación; en el fr. 22 se afirma que Semíramis, la famosa reina asiria, vivió setecientos años después de Moisés y 150 antes que Ínaco, es decir, que Moisés vivió unos setecientos cincuenta años antes de la Guerra de Troya; y en fr. 30, procedente de la extensa refutación de Porfirio que es el *Comentari a Daniel* de Jerónimo, nuestro autor sostiene

²⁴¹ *Ev. Matt.* 10.28.

²⁴² *Ev. Matt.* 24.36.

²⁴³ *Ev. Matt.* 28.20.

²⁴⁴ A veces muy obvia, lo que lleva al intérprete a una lectura forzada del texto evangélico. Con todo, lo burdo de algunas acusaciones atribuidas al autor pagano arroja serias dudas sobre la exactitud del autor que transmite el presunto argumento “porfiriano.” Véase, por ejemplo, el reproche de “incompetencia” dirigido contra Jesús en fr. 35.

²⁴⁵ Cf. G. Rinaldi (1998) 392-396.

²⁴⁶ Cf. G. Rinaldi (1998) 489-493.

brillantemente que Daniel, lejos de ser un profeta de los tiempos de la cautividad judía en Babilonia, encubre en realidad una obra compuesta hacia finales o después del reino del monarca seléucida Antíoco Epífanés. Todas las argumentaciones porfirianas del fragmento pretenden demostrar que todo ello es en realidad una intencionada tergiversación cristiana.

Importaba sobre todo a Porfirio con estas críticas poner de relieve la coincidencia entre las religiones antiguas, griegas o bárbaras, frente a las novedades introducidas por los cristianos. El juicio favorable respecto a la religión hebrea que asoma en el *Contra Christianos*, parece más bien destinado a subrayar el descrédito que a Porfirio le merecía la lectura que de los textos sagrados hacen los cristianos. Aún así, a pesar de reconocer la antigüedad de la doctrina de Moisés, respecto a la Biblia Porfirio mantiene una postura más bien escéptica. En el fr. 67²⁴⁷ se afirma que las escrituras hebraicas son, en realidad, obras pseudoepigráficas, ya que los libros de Moisés fueron destruidos en el incendio del templo de Jerusalén y reconstruidos por Esdrás y sus colaboradores mil ciento ochenta años después de la muerte de Moisés. Y el *Comentario a Daniel* de Jerónimo permite atestiguar una importante actividad crítica de Porfirio respecto al *Libro de Daniel*, del que el filósofo pagano logró desvelar el carácter profético *post eventum* (escrito, por lo demás, en griego), rechazando la interpretación del texto basada en la cristología y defendiendo la lectura de una epopeya de la resistencia judía contra Antíoco IV Epífanés (fr. 30).

El uso inapropiado de la alegoría.

La propuesta de Porfirio en este punto es que los mitos de la Biblia son demasiado banales e ineptos como para que en ellos se sustente una auténtica filosofía, es decir, que los mitos de la Biblia no admiten el peso de una argumentación filosófica racional. Realmente la alegoría en manos de los exégetas cristianos no es más que una tentativa de escapar a la pobreza argumentativa (μοχθηρία) de los textos sagrados (fr. 24)²⁴⁸ a través de argumentaciones incoherentes y que nada tienen que ver respecto a lo que verdaderamente dice el texto (ἐξηγήσεις... ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις). Es el caso de las afirmaciones de Moisés (τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα), elevadas por los cristianos a la categoría de enigmas, y cuya exégesis, lejos de ser el fruto de una correcta comprensión del texto, es más bien el resultado de una incapacidad de aplicar el raciocinio a la lectura del texto. De este devió acusaba Porfirio especialmente a Orígenes, el más célebre de los exégetas cristianos, culpable del abuso de la alegoría en su análisis de los textos bíblicos, procedimiento que, por otra parte, había aprendido de los griegos (τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς).

Para Porfirio estaba de más investigar sobre el significado figurado de un texto, a menos que la literalidad del mismo se resistiera a un sentido aceptable o racional. Es un juego muy astuto el de Porfirio, éste de juzgar por el sentido estrictamente literal del texto para remarcar la inverosimilitud de las Sagradas Escrituras. Bajo esta perspectiva juzga, por ejemplo, la historia de Oseas (fr. 31) o la historia de Jonás (fr. 8). Igualmente, a propósito de ello, uno de los fragmentos procedentes de Dídimo el Cie-

²⁴⁷ Cf. G. Rinaldi (1998) 64; 375.

²⁴⁸ Cf. M. Zambon (2002) 245ss.

go (fr. 11) contiene la crítica de Porfirio referente a las parábolas de Jesús²⁴⁹. Y más aún: en el fr. 10 Porfirio da un ejemplo de los resultados absurdos de la tipología cristiana interpretando sarcásticamente la pareja Aquiles-Héctor en la *Iliada* como imagen de la pareja Jesús-el Diablo. De cualquier forma, el reproche que en este punto Porfirio hacía a los cristianos tenía que ver con un procedimiento bien conocido y utilizado por él mismo: frente a un texto cuya significación literal era imposible o absurda, la alegoría permitía salir del aprieto argumental y desvelar el verdadero sentido del texto. Sin embargo, más que acusar al neoplatónico de contradicción²⁵⁰, ha de entenderse que su proceder dista mucho de ser arbitrario: nunca queda cuestionada la exégesis alegórica como tal, sino la inadecuación de los textos bíblicos para practicar sobre ellos semejante método exegético. Así se comprende que él mismo emplee la alegoría para interpretar la “poesía sagrada” helena. En estos términos ha de interpretarse, en la línea de Sellew, el fragmento de Dídimo proporcionado por los papiros de Tura que hemos numerado como fr. 10²⁵¹.

Desde el punto de vista estrictamente léxico, contrariamente a Celso, el *corpus* usa las fuentes cristianas con gran precisión. Para designar el conjunto de los libros de la Biblia, utiliza el término γραφαί (frs. 23 y 24); mientras que γραφή lo usa para referirse a un libro concreto (fr. 99). Respetando también la tradición cristiana, distingue la “Ley” del “Evangelio” (fr. 81), a propósito de la acusación de falsedad de Pablo cuando éste habla ante el tribuno, ya que “alguien que hace poco adoptaba la pose de la Ley y ahora la del Evangelio es con toda justicia tanto en su vida pública como en la privada un malvado y un corrupto” (ὁ γὰρ πρῶην τὸν νόμον καὶ τήμερον τὸ Εὐαγγέλιον σχηματιζόμενος, ἐνδίκως ὁ τοιοῦτος κἂν βίῳ κἂν πολιτεία κακοῦργος καὶ ὕπουλος). Por este texto se comprende claramente que en la argumentación anticristiana, que sigue de cerca el texto de Pablo, Νόμος es la Ley Mosaica, tal como se recoge en el Antiguo Testamento, mientras que Εὐαγγέλιον es la Buena Nueva que se recogerá en las obras del Nuevo Testamento.

Porfirio parece haber citado, además, con exactitud y conocimiento el nombre de los evangelistas²⁵², tanto en su conjunto como particularmente: Ματθαῖος, Μάρκος, Λούκας y Ἰωάννης (frs. 60 y 68), si bien no cita sus escritos de forma específica, excepto en el caso de Pablo, a quien se refiere por sus ἐπιστολαί, concretamente por la *Primera Epístola a los Corintios*: ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους α΄ ἐπιστολῇ (fr. 86).

Los fragmentos contienen también referencias exactas a los *Hechos de los Apóstoles* (Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, fr. 80) y al apócrifo *Apocalipsis de Pedro* (Ἀποκάλυψις τοῦ Πέτρου, fr. 92). Esta precisión en el uso del vocabulario cristiano, de ser genuinamente porfiriana, obedecería a un progreso crítico en la exégesis de tales textos en la trayectoria que separa a Celso de Porfirio.

²⁴⁹ G. Rinaldi (1998) 263-264.

²⁵⁰ Cf. M. Zambon (2002) 246-247, que subraya el conflicto no resuelto en Porfirio a la hora de aplicar el procedimiento de la alegoría: el neoplatónico incurriría en ciertas contradicciones y oportunismos dependiendo de si es un texto pagano o cristiano.

²⁵¹ Ph. Sellew (1989). Vid. *supra* p. 44.

²⁵² No parece lógico atribuir toda esta precisión tan sólo a los autores que recogen los supuestos argumentos porfirianos. El hecho de que las argumentaciones estén tan apegadas al texto de los Evangelios invita a pensar lo contrario, esto es, que en el original pagano, sea o no porfiriano, las referencias eran precisas.

La divinidad de Cristo. Politeísmo y monoteísmo.

En este punto la “estrategia” de Porfirio consiste en revalorizar todo lo que de positivo se pueda encontrar en la tradición judaica para poner de relieve la torpeza e irracionalidad de ciertas pretensiones cristianas. La tesis fundamental de los cristianos, según la cual Jesús es el *Lógos* divino, el hijo de Dios, es una incoherencia inadmisibles. Lo irracional de la doctrina cristiana consiste en haber identificado un individuo único, personal y corporal con el principio divino. Una afirmación así conlleva que se identifique a Dios mismo con algo pasivo e irracional, cosa inadmisibles para un neoplatónico como era Porfirio. La doctrina de la encarnación del Verbo (ἄνθρωπος γενόμενος, fr. 105) implica que lo divino –en sí mismo puro y santo– se vea sometido a cambio y, puesto que la condición de Dios está por encima de cualquier otra realidad, ese cambio sólo puede entenderse como una disminución, lo cual es contradictorio e ilógico. En el fragmento 112 plantea Porfirio la cuestión desde la perspectiva del siguiente argumento de raíz estoica: si el hijo de Dios es un *lógos*, o bien éste es “proferido” (προφορικός) o bien es “interior” (ἐνδιάθετος); y si no es ninguna de las dos cosas, no es tampoco un *logos*. Para empezar, pues, Porfirio niega la naturaleza divina de Jesús.

Por otro lado, su juicio sobre éste como persona no está falto de severidad, e incluso dureza, en ciertos pasajes: su presencia en la fiesta de los Tabernáculos, en la que había anunciado previamente que no participaría, le valió la acusación de hombre “inconstante” y “cambiante” (*inconstantiae ac mutationis*)²⁵³, aunque otras veces está dispuesto a reconocer en él virtudes de un hombre superior. Pero, sobre todo, el polemista se muestra en contra de la representación que de Jesús hacen sus discípulos. En efecto, la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo según la fe de los cristianos jugará un papel importante a la hora de argumentar en torno a temas importantes de la apologética cristiana, como es el de la resurrección, según veremos en el apartado siguiente.

Respecto al carácter heroico de la figura de Jesús, el tema de la Pasión es el mejor ejemplo de la contradicción de su identidad como Dios. En el fr. 65, Porfirio argumenta que un “varón sabio y divino” (σοφῶν καὶ θεῖου ἀνδρός) no puede “dejarse ultrajar como un hombre vulgar” (ὡς εἷς τῶν ἐκ τριόδου χυδαίων ὑβρισθῆναι), y que en una situación tan humillante para un hombre singular como Jesús una actuación comparable a la del célebre Apolonio de Tiana hubiera sido, cuando menos, la esperada. La imagen dolorosa y humillada de Jesús le parece mediocre y desproporcionada respecto a la esperable en un “hombre divino”, en un θεῖος ἀνήρ²⁵⁴: víctima de la fatalidad, pero con prestigio, y sublime incluso en la hora de la calamidad. De ahí que critique la aparición *post mortem* de Jesús ante una pobre mujer como María Magdalena en lugar de hacerlo ante Pilatos o Herodes o que critique una ascensión que podía haber realizado ante todos, como corresponde a un hombre divino (fr. 1).

Relacionado con la identidad de este Dios cristiano se halla el tema de la pretendida “monarquía” que, siguiendo la argumentación de Porfirio (fr. 98), no es más que un politeísmo disfrazado: realmente no hay un solo Dios en el cristianismo; hay más dioses, y de la misma naturaleza. Dios, dice Porfirio, no puede ser monarca más que

²⁵³ Fr. 50. Cf. *etiam* fr. 35.

²⁵⁴ Cf. L. Bieler (1967).

si reina sobre seres de su misma naturaleza y de su misma especie, o sea sobre otros dioses, siendo esto lo adecuado a la grandeza divina y a la dignidad celestial. Además, la manera en que incluso los cristianos definen a los ángeles, “impasibles, inmortales y de naturaleza incorruptible” (ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους) llevaría también a la conclusión de que son dioses; su esencia es igualmente divina: la respuesta de Cristo a los saduceos lo deja entrever claramente (fr. 99).

De paso que justifica el culto a los ídolos, las imágenes del paganismo (fr. 99), advirtiendo que nadie puede confundir la madera de que está hecho el ídolo con la naturaleza propia de la divinidad que la imagen representa, el filósofo de Tiro plantea de nuevo un perfil algo más que incoherente de este ser divino cuando dice que si algún griego es tan simple como para creer que los dioses habitan dentro de las estatuas, “mucho más sano tiene, sin embargo, su juicio que el que cree que la divinidad penetró en el vientre de la Virgen María, que se convirtió en feto y que, una vez parida, fue envuelta en pañales” (πολλῶ καθαρώτερον εἶχε τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος ὅτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας τῆς παρθένου εἰσέδου τὸ θεῖον, ἔμβρυόν τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη), “llena de sangre de la placenta, de bilis y de otras cosas aún más insólitas que éstas” (fr. 100).

De la misma manera le parece inaceptable el asunto de la “encarnación.” ¿Cómo es que Cristo ha llegado a revelarse tan tarde para los hombres, dejando privada durante tantos siglos a la humanidad de su bondad? ¿Por qué ha permitido que se pierdan tantas almas? Y, por supuesto, ¿cómo conjugar con una naturaleza divina, “impasible” (ἀπαθῆς ὤν), la de ese “Hijo de Dios” (ὁ τοῦ θεοῦ υἱός) que muere en una cruz? (fr. 105).

Independientemente de los problemas dogmáticos que supone para el polemista pagano la figura de Jesús (“Cristo” en otras ocasiones), la terminología con que se refiere a él no suscita ningún equívoco y se muestra en todo acorde con la usada por los cristianos. Los apelativos ὁ Ἰησοῦς y ὁ Χριστός hacen referencia indistintamente a la figura de Cristo. Sus seguidores quedan definidos mediante los términos οἱ μαθηταί y οἱ γνώριμοι, si bien el primero de los usos es más frecuente que el segundo, como en los mismos escritores cristianos. En relación al complicado tema de la virginidad, y a propósito de la presunción con que algunos alardean de él, el autor se refiere —una sola vez por cierto— a la madre de Cristo con este apelativo τῆ τεξαμένη τὸν Ἰησοῦν, “la que parió a Jesús” (fr. 86).

Jesús es presentado a menudo como ὁ διδάσκαλος (fr. 72) y ὁ Κύριος (fr. 99). Para situar la figura de Cristo en la Trinidad se usan dos expresiones, la primera mucho más frecuente que la segunda: παῖς Θεοῦ (frs. 66 y 75) y ὁ Υἱός (fr. 93).

Pero notamos que algunos términos referidos a ciertos aspectos de la vida de Jesús, a pesar de traducir literalmente el vocabulario cristiano, están usados en un contexto que deja aparecer cierta distancia o extrañeza, y a veces incluso una clara ironía respecto a las propias realidades que se argumentan. Es el caso de ἀγωνία (fr. 60), πάθος (fr. 60), τὸ παθεῖν (fr. 62). Cuando se habla del mensaje de Jesús, la ironía es igualmente manifiesta: así se nos dice (fr. 69) que Jesús no podía estar enseñando el “canon” de la verdad, si permitía que sus fieles llegaran a identificar la pobreza con la salvación y la riqueza con el pecado (ὄθεν δοκεῖ μοι ταῦτα μὲν τοῦ Χριστοῦ μὴ τυγχάνειν τὰ ῥήματα, εἶ γε τὸν τῆς ἀληθείας παρεδίδου κανόνα): este κανὼν hace, por tanto, referencia a una dudosa “regla” de conducta. En otros casos, el sentido en que

se emplea un vocablo determinado es claramente peyorativo: así el verbo θαυματοποιεῖν (fr. 80), aplicado a la capacidad que Jesús tiene para “hacer milagros”, remite al significado literal heleno de “hacer juegos de manos”, “hacer magia.”

El misterio cristiano: Bautismo, Eucaristía, Resurrección.

En el fr. 97, el polemista enjuicia la práctica cristiana del bautismo bajo esta consideración: “A partir de ahora ¿quién va a dejar de atreverse a todos los males decibles e indecibles y de hacer lo que no es tolerable que se diga ni se haga, sabiendo que obtendrá *absolución* (ἀπόλυσιν) por tantas acciones infames tan solo con creer, *bautizarse* (βαπτισάμενος) y esperar después conseguir el *perdón* (συγγνώμης) del que ha de juzgar a vivos y a muertos? Estas palabras invitan a *pecar* (ἀμαρτάνειν) al que las escucha; estas palabras enseñan, una por una, a cometer actos ilícitos; estas palabras son capaces de desterrar la enseñanza de la ley y de hacer que la justicia carezca de todo vigor contra la injusticia; estas palabras introducen en el mundo un estado de anarquía y enseñan a no temer en absoluto la *impiedad* (ἀσέβειαν) desde el momento en que un hombre, con solo bautizarse, se deshace de un cúmulo de incontables crímenes” (ὁπότε μυρίων ἀδικημάτων σωρὸν μόνον βαπτισάμενος ἄνθρωπος ἀποτίθεται).

La valoración es suficientemente explícita por sí misma. Pero cabe hacer ciertas apreciaciones relacionadas con el uso del léxico empleado en el pasaje. No se emplea el término βάπτισμα, sino dos verbos (fr. 97): “lavarse” (ἀπολούεσθαι) y “bautizarse” (βαπτίζεσθαι). En efecto, el uso de “lavarse” como sinónimo de “bautizarse” implica un juicio moral negativo explícito, dado que en ambos casos la cita remite a un hombre que, cargado de fallos morales, con un simple rito higiénico, se libra *ipso facto* de sus injusticias. Evidentemente, con tales afirmaciones, el bautismo no es más que “una astuta invención” de la doctrina cristiana (κομψὸν πλάσμα). Eso sí, en esta crítica de la eficacia del bautismo como rito purificador, el autor de las argumentaciones, si remontan con una cierta fidelidad al original, da muestras de un preciso conocimiento de los términos “técnicos” relativos a la penitencia cristiana: συγγνώμη, ἁμαρτία, ἀμαρτάνειν y ἀπόλυσις (frs. 97, 78, 97 y 97, respectivamente).

El rito cristiano de la eucaristía le produce a nuestro autor una especial repugnancia²⁵⁵. Para él la comunión es un acto de canibalismo. A propósito de ésta evoca como ejemplo mitológico el festín de Tiestes (fr. 72). El pasaje es interesante, además, por cuanto el polemista aprovecharía de nuevo para unificar las diferentes cosmologías, teologías, etc. de cualquier pueblo, incluido el bárbaro, por contraposición al pueblo cristiano, que el filósofo entendía como irracional y provocador en su relación con la tradición de la cultura heredada, según se dice en el propio texto: “Otros muchos autores inventaron tramas peregrinas, pero ninguno de ellos ideó un argumento trágico más peregrino que éste, ni historiógrafo, ni filósofo, ni bárbaro ni ninguno de los antiguos helenos.” Termina alegando Porfirio que Mateo, Marcos y Lucas omiten expresamente este argumento porque piensan que “no es apropiado, sino peregrino, malsonante y tremendamente alejado de la vida civilizada” (οὐκ ἀστειὸν τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ ξένον καὶ ἀπαῖδον καὶ τῆς ἡμέρου ζωῆς μακρὰν ἀπωκισμένον). El empleo, en efecto, de la expresión σὰρξ καὶ αἷμα, “carne y sangre”, no deja lugar a dudas sobre el juicio

²⁵⁵ Es una línea de pensamiento ya antigua en el ámbito pagano: cf. Iuv. XV

que a Porfirio le merece este rito cristiano: “Esto, en efecto, no es que sea en verdad bestial y extravagante, sino más extravagante que cualquier extravagancia y más bestial que cualquier comportamiento bestial” (τοῦτο γὰρ οὐ θηριῶδες ὄντως οὐδ’ ἄτοπον, ἀλλ’ ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον).

En tercer lugar, para un neoplatónico como Porfirio la doctrina de la resurrección es un mal plagio de la tesis pagana de la reencarnación. La resurrección es síntoma de la vulgaridad y de la impureza de los cristianos, totalmente volcados hacia la materia e incapaces de acceder a una auténtica comprensión de la realidad inteligible; el desorden, que está en el origen de esta comunidad, queda expresado también en este dogma, que contraviene toda jerarquía relativa a un valor natural y razonable, situada entre lo sensible y lo inteligible.

Entre los fragmentos del *Contra Christianos* Harnack incluyó dos testimonios relativos a la resurrección de los muertos, sacados de las cartas de Agustín y de Macario Magnes: son los fragmentos 3 y 102. En todo caso, en estos fragmentos su autor argumenta con principios idénticos a los que Porfirio expone en su *De regressu animae*, comentados extensamente por Agustín²⁵⁶. Dando por supuesto que el autor de tales argumentaciones sea Porfirio, era evidente que para el filósofo pagano la doctrina de la resurrección estaba en contradicción con la naturaleza y el destino del alma. En efecto, en el *De regressu animae* Porfirio interpreta la entrada del alma en el cuerpo como un acto negativo de la materia, que debe terminar por devolver al alma su capacidad para huir del mal y volver al Padre²⁵⁷.

Conociendo bien como conocía la fuerza de esta doctrina, base de la fe cristiana²⁵⁸, el polemista se preocupa de resumir en el fr. 102 todas las objeciones tradicionales existentes. Del conjunto de las argumentaciones expuestas destacan dos ideas principales: una, la contradicción con la idea de un Dios racional como principio del universo, principio que para la mentalidad de un neoplatónico no puede ser interrumpido por la voluntad inconsecuente de ese mismo Demiurgo; otra, es, consecuentemente, la valoración moral negativa que conlleva la imagen de ese creador, en cuanto permite la destrucción de su propia obra y de su criaturas.

Dice Porfirio respecto a la resurrección de los muertos (τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν): “Lo que Dios decidió una sola vez y se ha venido observando desde siempre conviene que así sea para siempre y que no reciba reproches del Demiurgo ni que sea destruido como si procediese del hombre y fuese obra mortal erigida por un mortal. Luego sería ilógico que la resurrección siguiese a la destrucción del todo.” Y más adelante: “Y tampoco podría Dios hacerse malo jamás, aunque quisiera, y, por ser bueno, no podría faltar a su naturaleza... Considerad también cuán absurdo sería que el Demiurgo permitiese que desapareciera el cielo, lo más divino que uno puede concebir en lo tocante a belleza, que cayeran los astros y que se destruyera la tierra, y que, en cambio, resucitaran los cuerpos putrefactos y corrompidos de los hombres” (fr. 102).

²⁵⁶ Agustín, refiriéndose precisamente a la resurrección, cita una afirmación que aparece una y otra vez en esta obra: *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum deo* (Porph. *De regressu animae* 297 F Sm. [=Aug. *civ.* X 29.55-75]). Cf. *etiam*. Porph. *Marc.* 8; 34.

²⁵⁷ Porph. *De regressu animae* 298 F Sm (=Aug. *civ.* X 30).

²⁵⁸ Cf. Tert. *De resurrectione carnis* 1: *fiducia Christianorum resurrectio mortuorum*.

Estos son los argumentos. Respecto al vocabulario, es importante observar los siguientes hechos: con el término ἐπιδημία (fr. 96) el polemista hace alusión a la venida de Cristo, sin más. En la terminología pagana, los griegos usaban este término para las epifanías de los dioses, con un significado, por tanto, similar al que encontramos en polemista pagano²⁵⁹. Al misterio de la encarnación –al menos según el fr. 105– le dedicaba la conocida expresión ἄνθρωπος γενόμενος. La segunda y esperada llegada de Cristo para el Juicio final, está, sin embargo, traducida a conciencia en el término estoico para el restablecimiento universal, ἀποκατάστασις, (fr. 108: διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασὶ τινες, τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, “Y por esta apocatástasis –dicen algunos– se imaginan los cristianos la resurrección”), junto al menos comprometido ἔλευσις (fr. 90: τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως καὶ ἐλεύσεως οὐσῆς ἀδήλου, usado a propósito de lo incierto de la “resurrección y venida que se espera”).

En general, el vocabulario referente a la dogmática cristiana no aporta gran originalidad y conlleva pocas novedades en el uso de términos con sentido cristiano. El autor pagano parece conocer con exactitud –como nos revela su uso en el *Contra Christianos*– el significado cristiano de palabras como ἄγγελος (fr. 99), δόγμα (fr. 97), ὁ δίκαιος (fr. 96), εἰρήνη (fr. 55), σκάνδαλον (fr. 76), τέλος (fr. 89), διάβολος (frs. 63 y 64)²⁶⁰ y κτίσις (fr. 68)²⁶¹. Προσδοκῶ (fr. 90)²⁶² y καλῶ (fr. 96)²⁶³ traducen también perfectamente los matices de la fe cristiana.

Además de ὁ κτίσας (fr. 82), ὁ κριτής (fr. 92) y de οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ (fr. 93) para referirse a Dios, el *corpus* usa también calificativos tomados de la tradición cristiana, tales como ἀπαθής (frs. 64 y 99), ἄφθαρτος (fr. 99)²⁶⁴ y λυπούμενος. Finalmente transcriben literalmente el significado cristiano expresiones como las siguientes: γένεσις τοῦ κόσμου (fr. 102), χαρίσματα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (fr. 93), πλοῦσιοι καὶ πένητες (fr. 69), ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (fr. 88), κρίναι τοὺς ζῶντας τε καὶ νεκροὺς (fr. 97), ζῶη αἰώνος (fr. 72), πνεῦμα ἁγίου (fr. 86), χάρις καὶ πίστις (fr. 90), βασιλεία τῶν οὐρανῶν (fr. 69).

Ruptura con la tradición y falta de integración cívica de los cristianos.

De los fragmentos se obtienen respuestas interesantes respecto a la realidad de la comunidad cristiana perteneciente al último tercio del siglo III. En el fr. 62 se nos proporciona una excelente pista para hacernos una idea del carácter de las persecuciones cristianas en sus inicios, cuando se afirma que Cristo no hizo nada para evitar los peores castigos a quienes le seguían, ya que si hubiera sabido imponerse ante todos –el Senado, el pueblo romano e incluso las autoridades judías– para que le creyeran,

²⁵⁹ Es el caso, por ejemplo, de Orígenes (Cf. Or. *Fr. in Lam.* 28).

²⁶⁰ Cf. fr. 76, donde aparece con el mismo significado el término Σατᾶν.

²⁶¹ Con el significado de “universo” (ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξει τῇ συγχύσει καὶ κτίσιν ὅλην ἀμαλδύναι τῇ βλάβῃ, “querían trastornar los elementos confundiéndolos y destruir con su acción perniciososa toda la creación”, se nos dice en referencia a los demonios).

²⁶² Τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως καὶ ἐλεύσεως, “la resurrección y la venida que se esperan”, en referencia a la incierta esperanza de los seguidores de Cristo.

²⁶³ Ὁ μῆτε κληθεῖς μῆτε τῆς τῶν Χριστιανῶν δεόμενος θεραπείας..., “el que no ha sido llamado y no necesita de la curación que ofrecen los cristianos...”, en referencia a la vocación cristiana.

²⁶⁴ Aunque Porfirio lo aplica a divinidades o seres intermedios, en tanto que en la tradición cristiana se aplica, como es obvio, a Dios y a su Hijo, Jesucristo.

hubiera impedido que “condenasen a muerte por impíos a sus fieles mediante decreto público” (μη δόγματι κοινῷ καταψηφίσωνται θάνατον ὡς ἀσεβῶν τῶν πειθομένων αὐτῶ).

En el fr. 90 se alude a los sufrimientos y a la muerte sufridas por los numerosísimos seguidores de Pedro y Pablo. El número de los seguidores de Cristo era, en efecto, muy elevado en el momento de las persecuciones de Decio, sobre el año 250, de las que Porfirio pudo contemplar el desastroso y cruel desenlace en la comunidad cristiana; sólo que, como bien hizo notar Labriolle²⁶⁵, el polemista se sirvió de este tremendo drama no para hacer una llamada de atención a la piedad, sino para abatir una vez más a sus adversarios: en el fr. 15 aparece un autor en todo conforme con los rigores oficiales aplicados a los seguidores de Cristo: “¿A qué castigo no sería justo entregar a *los que han desertado de las tradiciones de los antepasados...*?” (οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες).

La desconfianza del filósofo frente a esta nueva religión tiene que ver directamente con la dimensión pública del culto ejercido por la comunidad cristiana y, consecuentemente, con la importancia política de esta práctica religiosa²⁶⁶. El abandono de los cristianos de las costumbres de los antepasados se manifestaba, por ejemplo, en el rechazo al culto de las imágenes, rechazo que a su vez dejaba asomar el carácter un tanto grosero del pueblo cristiano respecto al verdadero conocimiento del politeísmo. Para Porfirio nadie en su sano juicio podría pensar que las múltiples imágenes de los dioses son otra cosa que ofrendas votivas, simples representaciones de un único Dios; pero el monoteísmo hebreo y cristiano no supo ver la relación de todas las realidades con esta realidad superior, que era Dios: incluso llegó a identificar a este ser trascendente con un ser mortal y determinado.

Estas críticas a la peligrosa falta de continuidad con la tradición en la nueva comunidad de los cristianos se encuentran en *Contra Christianos* allí donde Eusebio pretende explicar quiénes son los cristianos, y cuál es su modo de vida, considerado éste como una novedad (τί... τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου), ya que ni observaba las costumbres paganas ni la de los pueblos bárbaros. Los cristianos, ya lo hemos dicho, fueron acusados de abandonar las costumbres de sus antepasados (τῶν πατρίων ἀποστάντες) para acogerse a las de los judíos, aunque ni siquiera se mantuvieron fieles a éstas, sino que fundaron un nuevo culto (fr. 15).

En el fr. 24, procedente de Eusebio, el tema se replantea desde otro prisma. Se critica a Orígenes, argumentando que mientras que Ammonio, cristiano de nacimiento, se había adaptado, gracias a la filosofía, a una conducta conforme a la ley (πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλλετο), éste ha abandonado su formación de hombre griego para arruinarse en la audacia bárbara del cristianismo (πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα), viviendo a la manera cristiana y contra la ley (κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως).

La Iglesia: jerarquía de los fieles y de las castas sacerdotales. Lugares de culto.

En lo que concierne a la vida de la comunidad cristiana a finales del siglo III, el vocabulario de los fragmentos constituye una aportación de datos no sin importan-

²⁶⁵ P. de Labriolle (1948) 285-286.

²⁶⁶ En ello Porfirio compartía totalmente su criterio con Celso.

cia²⁶⁷. Temas específicos como las diferentes categorías entre las que se reparten los fieles, los diferentes grados de jerarquía sacerdotal o los tipos de recintos que utilizaban los cristianos para su culto, aparecen por aquí y por allá tratados a propósito de ciertos juicios de valor, precisamente referentes a la forma de vida de la sociedad cristiana.

Cuando se critica a Pedro como fundador de la Iglesia, se utiliza el término ἐκκλησία (fr. 76) en referencia a los miembros congregados en torno a la palabra de Cristo, a quienes llama ἀδελφοί. Con el apelativo ὁ Χριστιανός Porfirio –supuestamente– se refiere a todos los seguidores de la nueva doctrina de Cristo, ya sean los bautizados o simples catecúmenos. Por otra parte, πιστός (fr. 79), en su acepción general, aparece como sinónimo de “cristiano”.

Para hacer referencia a los dos grados de la jerarquía eclesiástica, Porfirio utiliza con conocimiento de causa los términos ἐπίσκοπος y πρεσβύτερος (fr. 74). En efecto, dice así el polemista respecto a las “propiedades” de la fe cristiana: “Repara en un dicho semejante a éste y consecuente con él «si tuvierais una fe como un grano de mostaza, en verdad os digo que le diríais a ese monte ‘levántate y arrójate al mar’, y nada os lo impediría». Es evidente, pues, que el que no puede desplazar un monte con una orden no es digno de ser considerado de la hermandad de los fieles. Así que convenceos claramente de que no sólo el resto de los cristianos no se cuenta entre los fieles sino que tampoco ningún *obispo* o *presbítero* es digno de esta denominación” (μηδὲ τῶν ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων τις τούτου <τοῦ> προσρήματός ἐστιν ἄξιος).

Otro ejemplo más respecto a este mismo tema, el de las cualidades de la fe cristiana, nos revela el uso correcto de dos términos cristianos, referentes a la dignidad episcopal: ἐπισκοπή y προεδρία (fr. 73)²⁶⁸. Argumenta así el polemista: “Examina también con detenimiento aquel capítulo en el que dice ‘a los que creyeron les acompañarán estos signos: impondrán las manos en los enfermos y sanarán; y si beben un veneno mortal, no les hará daño.’ Sería, pues, necesario que los elegidos para el sacerdocio y, sobre todo, los que aspiran a *la dignidad episcopal* (τῆς ἐπισκοπῆς ἦτοι προεδρίας) se sometieran a este procedimiento de selección y se les colocara delante el veneno mortal con objeto de que prevaleciera sobre los demás el que no sufriera daño por la bebida ponzoñosa.”

Respecto a las prácticas de los cristianos, los fragmentos hacen alusión, no sin indignación por parte del apologista pagano (fr. 99), a los “grandes edificios” (μεγίστους οἴκους) donde rezan los cristianos, aun pudiéndolo hacer en sus casas, ya que “por supuesto, el Señor escucha en todas partes.” Con ello imitan a los helenos en la construcción de templos (μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν).

Para terminar, en el *corpus* se usan a veces expresiones ambiguas referidas a la comunidad cristiana, en el sentido de que el autor hace referencia a sus prácticas y

²⁶⁷ Demarolle incide en el uso de un vocabulario más preciso en Porfirio respecto a Celso en los temas relacionados con la vida de la comunidad cristiana, y opina que éste nuevo uso se puede interpretar como una orientación diferente de la polémica anticristiana en ambos apologistas, sin descartar un dato real: el progreso del cristianismo como religión a lo largo del siglo III: cf. J.M. Demarolle (1972) 124.

²⁶⁸ Respecto al término προεδρία, Demarolle apunta que, a pesar de registrar un uso correcto, sólo está atestiguado en los escritores cristianos tardíos: cf. J.M. Demarolle (1972) 124.

modo de vida sólo de forma aproximativa, a base de utilizar vocablos de significado no cristiano: no se sabe si conscientemente o por desconocimiento del vocabulario específico en ese campo concreto al que se refiere. Así, para referirse a la prueba a la que habían de someterse los elegidos para la dignidad sacerdotal, el polemista hace uso de esta fórmula οἱ ἔκκριτοι τῆς ἱερωσύνης; o cuando se refiere al conjunto de los fieles por medio de un término no cristiano, con clara resonancia pagana en este caso: ἡ φρατρία. Para referirse a los fieles como grupo de iniciados, el polemista elige esta expresión τὸ τῆς τελειώσεως μυστήριον (fr. 79): no parece que μυστήριον tenga en el texto del fragmento el sentido de “sacramento”; más bien se debe pensar que el término está usado a propósito para hacer referencia a ritos de iniciación pagana, como los misterios de Eleusis y de Orfeo, que sí conocía bien nuestro exégeta.

IV. NUESTRA EDICIÓN.

Dentro de poco más de dos lustros, en 2016, se cumplirán los cien años de la edición de lo que supuestamente conservamos del *Contra Christianos* de Porfirio, nos referimos a la edición de Adolf von Harnack tantas veces citada. Y decimos “supuestamente” porque hay que ser conscientes de que la meritoria labor del profesor berlinés (7 de mayo de 1851-10 de junio de 1930), aun cuando hoy día es la edición de referencia para todos los estudiosos, consideramos que necesita una actualización y revisión, según se ha puesto de manifiesto en la sección dedicada al estado de la cuestión. No vamos a insistir en los argumentos anteriormente expresados, pero sí en la idea de que no hemos de ver la edición de Harnack como un *textus receptus*, que se acepte sin más, como si fuese un texto todo él surgido del cálamo del discípulo de Plotino. Como escribía en 1978 en su luminoso artículo André Benoit²⁶⁹, “on a parfois tendance à considerer la collection de Harnack comme le <<texte reçu>> sans se poser aucune question critique relativement à l’authenticité des fragments ou à leur degré de fiabilité”²⁷⁰, y con este espíritu sometía a revisión ya entonces la edición de Harnack y proponía un nuevo método de acercamiento al texto porfiriano que hoy día, casi tres décadas después, no podemos sino en su base suscribir.

Como decíamos, Harnack y la mayoría de los estudios que le han seguido, ante una obra tan interesante como la de Porfirio, no conformes con el enorme naufragio del texto porfiriano, del cual no nos han llegado más que escasos restos auténticos, han optado por acumular material que, aunque sea supuesto eco lejano, pueda remontar a Porfirio, como si éste hubiera sido prácticamente el único polemista anticristiano del mundo antiguo, y en numerosas ocasiones sin que en el supuesto fragmento aparezca el nombre del filósofo de Tiro, como es el caso de los fragmentos atribuidos a Anastasio Sinaíta, Aretas de Cesarea, algunos de Agustín, Diodoro de Tarso, Nemesio de Émesa, o el que es más importante, Macario Magnes. Digo que éste es el caso más importante porque, de los 97 fragmentos aportados por Harnack en 1916, 52 proceden supuestamente de Macario Magnes, siendo básico, por tanto, la actitud que se adopte ante esta fuente, que, por otra parte, no cita en ninguno de los

²⁶⁹ A. Benoit (1978) 261-275.

²⁷⁰ A. Benoit (1978) 262.

52 fragmentos a Porfirio directamente, sino que todo aparece en boca del “Adversario” pagano. ¿Ahora bien, quién está realmente detrás de la máscara del “Adversario” de Macario? No vamos a insistir en lo ya expresado en el estado de la cuestión, pero ante tantas posibilidades abiertas no se puede decir sin más que inexorablemente detrás de los testimonios de Macario está Porfirio. Es una posibilidad, sugerente sin duda, pero nada más.

Los fragmentos que podrían ser calificados de auténticos procederían, a nuestro juicio, en su mayoría de Jerónimo y Eusebio, algunos de los testimonios de Agustín de Hipona, de Dídimo el ciego, Teodoreto y Teofilacto, entre otros. Lo demás (Macario Magnes, Anastasio Sinaíta, Aretas de Cesarea, Diodoro de Tarso, Pacato, Nemesio de Émesa, etc.) no puede legítimamente, sin más datos, adscribirse concretamente a esta obra censurada y desdichadamente perdida.

Por tanto, se requería, pensábamos, una nueva edición de la obra, con los nuevos fragmentos desde 1916 propuestos y con una nueva ordenación, porque A. von Harnack ordenó los supuestos fragmentos por temas, no queriendo seguir el criterio de Lardner de ordenación por libros de la Biblia, mas esta ordenación no resiste tampoco el más mínimo análisis. En primer lugar porque las fuentes antiguas nos hablan de quince libros y bueno hubiera sido poder agruparlos por ellos, pero de los fragmentos a éstos libros atribuidos sólo tenemos citados con el número del libro al que pertenecían siete, como ya expusimos, lo cual invalida esta posibilidad prácticamente. En segundo lugar porque temáticamente a veces, por los contenidos, determinados supuestos fragmentos podrían agruparse de otra forma, aparte de que se ponen todos al mismo nivel de posible autenticidad. Como decía A. Benoit²⁷¹, la organización del *corpus* de Harnack resulta, pues, un tanto “arbitraria y mal justificada.” Y decimos *corpus* porque es realmente lo que tenemos, una yuxtaposición de supuestos fragmentos atribuidos unas veces con más razón que otra a Porfirio, pero que realmente se trata de una suma de textos atribuibles con certeza, pocos, a Porfirio y a esta obra concreta, y otros procedentes del “stock” de la polémica anticristiana, cuya cabeza más importante fue Porfirio, mas él no fue el único. Por tanto, hemos estimado preferible, como proponía en su día A. Benoit²⁷², ordenar los fragmentos, tanto los que consideramos auténticos como los de mera hipótesis de los estudiosos, alfabéticamente por los autores-fuentes y ofrecer una recapitulación sobre qué fragmentos los editores consideramos con cierta fiabilidad que procederían del *Contra los Cristianos* de Porfirio, añadiendo por supuesto los nuevos fragmentos propuestos desde 1916, conformando todo ello un *corpus* que no hemos querido desmembrar. Eso sí manteniendo siempre como referencia, junto a la nueva ordenación y numeración de los fragmentos, la numeración clásica de Harnack, porque sería injusto y poco filológico adoptar el criterio opuesto.

Por ello, además, y para que el lector tenga aún más datos para su juicio, hemos optado, antes de los fragmentos, por ofrecer una traducción de los “Testimonios” que Harnack aportaba en su edición de 1916, respetando el texto griego y latino que en aquel entonces ofrecía. En cuanto a las ediciones manejadas en la sección de los fragmentos las aportamos en la bibliografía correspondiente, siendo la aportación sustancial respecto a Harnack la edición de los fragmentos que proceden de Macario Magnes, pues nos basamos en la reciente edición de R. Goulet.

²⁷¹ A. Benoit (1978) 268.

²⁷² A. Benoit (1978) 266.

Los fragmentos que consideramos que presumiblemente podrían adscribirse a la obra en concreto serían:

4 (81 H), 5 (79 H), 7 (85 H), 9 (-), 10 (-), 11 (-), 14 (12 H), 16 (41 H), 17 (80 H), 22 (40 H), 23 (8 H), 24 (39 H), 25 (10 H), 26 (4 H), 27 (97 H), 28 (21d H), 29 (11 H), 30 (43 H), 32 (5 H), 33 (9b H), 34 (6 H), 37 (44 H), 39 (21a H), 41 (20 H), 42 (21c H), 45 (2 H), 46 (21b H), 47 (25b H), 48 (82 H), 50 (70 H), 51 (55b H), 52 (9a H), 110 (42 H), 111 (38 H), 112 (86 H).

Ofrecemos a continuación la correspondencia entre la numeración de los fragmentos de nuestra edición y la de Harnack.

Nuestra edición	Harnack
1	65
2	66
3	92
4	81
5	79
6	91
7	85
8	46
9	-
10	-
11	-
12	93
13	-
14	12
15	1
16	41
17	80
18	-
19	73
20	7
21	47
22	40
23	8
24	39
25	10
26	4
27	97
28	21d
29	11
30	43
31	45
32	5
33	9b
34	6
35	56
36	3
37	44

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

38	14
39	21a
40	19
41	20
42	21c
43	22
44	37
45	2
46	21b
47	25b
48	82
49	49b
50	70
51	55b
52	9a
53	17
54	50
55	51
56	53
57	59
58	57
59	67
60	15
61	16
62	64
63	72
64	71
65	63
66	62
67	68
68	49a
69	58
70	55a
71	61
72	69
73	96
74	95
75	48
76	23
77	24
78	25a
79	26
80	27
81	28
82	29
83	30
84	31
85	32

86	33
87	34
88	35
89	13
90	36
91	60
92	89
93	90a
94	54
95	52
96	87
97	88
98	75
99	76
100	77
101	78
102	94
103	74
104	18
105	84
106	83
107	-
108	90b
109	-
110	42
111	38
112	86

V. BIBLIOGRAFÍA

V.1. FUENTES ANTIGUAS²⁷³

ANASTASIUS EPISCOPUS ANTIOCHENUS

Anastasioi Episcopi Antiocheni Viae dux aduersus acephalos, ed. P.J. Migne, *PG* 89, cols. 35-310.

ARETHAS CAESARIENSIS

Arethae archiepiscopi Caesariensis scripta minora, ed. L.G. Westerink, Leipzig, 1968-1972.

AUGUSTINUS EPISCOPUS HIPPONENSIS

Obras de San Agustín, en edición bilingüe, vols. VIII, XIa, XIb, ed. L. Cilleruelo, Madrid, 1967²-1972². [epístolas]
S. Augustini epistulae, ed. P.J. Migne, *PL* 33.

²⁷³ Se citan exclusivamente las ediciones utilizadas para la elaboración del *corpus* de fragmentos.

DIDYMUS CAECUS

Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob, III [7.20c-11], ed. U. Hagedorn, D. Hagedorn, L. Könen, Bonn, 1968.

Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes, V [9.8-10.20], ed. M. Gronewald, Bonn, 1979.

Didymos der Blinde. Psalmenkommentar, V [40-44.4], ed. M. Gronewald, Bonn, 1970.

DIODORUS TARSENSIS

J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, París, 1912. ["Fragmenta in Octateuchum", pp. 85-173].

Vid. etiam Pseudo-IUSTINUS MARTYR

EPIPHANIUS

Epiphanius, Bände 1-3: Ancoratus und Panarion, I-III, ed. K. Holl, Leipzig, 1915 ["Panarion" (= *Aduersus haereses*) 36-64 en vol. II, pp. 5-210, 215-523].

EUSEBIUS CAESARIENSIS

Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique, I-IX, ed. J. Sirinelli, É. des Places, G. Favrelle, París, 1974-1987.

Die Demonstratio Evangelica. Eusebius Werke, VI, ed. I.A. Heikel, Leipzig, 1913.

Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, I-IV, ed. G. Bardy, P. Péricchon, París, 1987³.

Cf. HIERONYMUS PRESBYTERUS

HIERONYMUS PRESBYTERUS

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 1, Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationis Hebraicorum nominum, Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten [Corpus Christianorum. Series Latina 72], ed. P. di Lagarde, Turnhout, 1959.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 2, Comentariorum in Esaiam libri I-XI [Corpus Christianorum. Series Latina 73], ed. M. Adriaen, Turnhout, 1963.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 2a, Comentariorum in Esaiam libri XII-XVIII, in Esaiam paruula adbreuiatio [Corpus Christianorum. Series Latina 73a], ed. M. Adriaen, Turnhout, 1963.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 5, Comentariorum in Daniele libri III<IV>, [Corpus Christianorum. Series Latina 75a], ed. F. Glorie, Turnhout, 1964.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 6, Commentarii in prophetas minores [Corpus Christianorum. Series Latina 76], ed. M. Adriaen, Turnhout, 1969.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica 7, Comentariorum in Mattheum libri IV [Corpus Christianorum. Series Latina 77], ed. M. Hurst & M. Adriaen, Turnhout, 1969.

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars II, Opera homiletica, Tractatus siue homiliae in Psalmos, In Marci euangelium aliaque uaria argumenta [Corpus Christianorum. Series Latina 78], ed. D. Germanus Morin, Turnhout, 1958².

S. Hieronymi Presbyteri opera, Pars III, Opera polemica 2, Dialogus aduersus pelagianos [Corpus Christianorum. Series Latina 80], ed. C. Moreschini, Turnhout, 1990.

- S. *Eusebii Hieronymi Stridensis Presbyteri Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, ed. P.J. Migne, *PL* 26, cols. 307-438.
- S. *Eusebii Hieronymi Stridensis Presbyteri Contra Vigilantium liber unus*, ed. P.J. Migne, *PL* vol. 23, cols. 339-352.
- Saint Jérôme, Lettres*, I-VIII, ed. J. Labourt, París, 1949-1963.
- Jérôme, Commentaire sur Jonas*, ed. Y.M. Duval, París, 1985.
- Die Chronik des Hieronymus. Eusebius Werke*, VII, ed. R. Helm, Leipzig, 1913 (1926²) [=Berlín, 1956].

Pseudo-IUSTINUS MARTYR

- Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, V, ed. J.C.T. Otto, Jena, 1881³ (Wiesbaden, 1971). ["Quaestiones Christianorum ad Gentiles" y "Quaestiones gentilium ad Christianos" en pp. 246-366; "Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" en pp. 2-246].

MACARIUS MAGNES

- Macarios de Magnésie. Le Monogénès*, ed. R. Goulet, I-II, París, 2003.
- ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενῆς. *Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice edidit C. Blondel (& Ch. Foucart)*, París, 1876.

METHODIUS OLYMPIUS

- Methodius von Olympus*, ed. G.N. Bonwetsch, Leipzig, 1891.

MICHAEL SYRIACUS

- Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, ed. J.B. Chabot, París, 1899 (Bruselas, 1963).
- Cf. J.G. Cook (1998) 114 [edición del texto siríaco y traducción inglesa] y N. Nebes (1998) 269, 273 [edición y transcripción del texto siríaco con traducción alemana].

NEMESIUS EMESENUS

- Nemesii Emeseni de natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, 1987.

PACATUS (LATINUS DREPANIUS PACATUS)²⁷⁴

- Cf. A. von Harnack (1921) "Neue fragmente...", 266-284 y (1921) "Nachträge...", 834-835.

PORPHYRIUS

- Porphyrius, Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, ed. A. von Harnack, Berlín, 1916.
- Porfirio, Discorsi contro i cristiani*, ed. C. Muti, Padua, 1977. [trad. italiana]
- Porphyry's Against the Christians: the Literary Remains*, ed. R.J. Hoffmann, Amherst N.Y., 1994 [trad. inglesa]
- Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Florencia, 1999, I.1., pp. 623-633 [edición de algunos de los nuevos fragmentos a cargo de A. Linguiti].

SEVERIANUS GABALENSIS

- Severiani Gabalorum episcopi in mundi creationem oratio VI*, ed. P.J. Migne, *PG* 56, cols. 429-500.

²⁷⁴ Sobre la identificación de este "Pacatus" con Latino Drepanio Pacato, amigo del poeta Ausonio y supuesto autor de un panegírico a Teodosio, cf. nota al fr. 109.

THEODORETUS CYRRHENSIS

Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies hélieniques, I-II, ed. P. Canivet, París, 1958.

THEOPHYLACTUS BULGARIAE ARCHIEPISCOPUS

Theophylacti Bulgariae Archiepiscopi Enarratio in Evangelium Ioannis, ed. J.P. Migne, PG 123, cols. 1127-1347.

V.2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALT, K., "Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios", en D. Wyrwa (ed.), *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. Festschrift für U. Wickert*, Berlín-Nueva York, 1997, pp. 25-43.
- ALFECHÉ, M., "Augustine's discussions with philosophers on the resurrection of the body", *Augustiniana* 45.1-2 (1995) 95-140.
- ALTHEIM, F., *Aus Spätantike und Christentum*, Tubinga, 1951.
- ALTHEIM, F., "Porphyrios und Konstantin der Grosse", *Atti dell' VIII Congresso internazionale di Studi Bizantini, Palermo 1951*, Roma, 1953, p. 312.
- ALTHEIM, F., STIEHL, R., "Neue Bruchstücke aus Porphyrios' Κατὰ Χριστιανούς", en G. von Radke (ed.), *ΠΑΡΧΑΙ: Untersuchungen zur klassischen Philologie und Geschichte des Altertums, Gedankenschrift für G. Rohde*, Tubinga, 1961, pp. 23-38.
- ANASTOS, M.V., "Porphyry's Attack on the Bible", en L. Wallech (ed.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in honor of H. Caplan*, Ithaca, 1966, pp. 421-450.
- BARDY, G., "Les Objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie", *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 3 (1913) 95-111.
- BARDY, G., "Chrétiens et païens à le fin du IV^e siècle", *Ath* 4 (1943) 457-503.
- BARNES, T.D., "Legislation against the Christians", *JRS* 58 (1968) 32-50.
- BARNES, T.D., "Porphyry *Against the Christians*: Date and Attribution of Fragments", *JThS* 74 (1973) 424-442.
- BARNES, T.D., "Scholarship or propaganda? Porphyry's *Against the Christians* and its historical setting", *BICS* 39 (1994) 53-65.
- BEATRICE, P.F., "Un oracle antichrétien chez Arnobe", en *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Roma, 1988, pp. 107-129.
- BEATRICE, P.F., "Quosdam Platoniorum Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan", *VChr* 43 (1989) 248-281.
- BEATRICE, P.F., "La croix et les idoles d'après l'Apologie d'Athanase 'Contre les Païens'", en *Antig. crist. (Murcia)* 7 (1990) 159-177.

- BEATRICE, P.F., "Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question", *Kernos* 4 (1991) 119-138.
- BEATRICE, P.F., "Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians", en R. Goulet, M.O. Cazé, G. Madec, D. O'Brien (eds.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse: hommage à Jean Pépin*, Paris, 1992, pp. 347-355.
- BEATRICE, P.F., "Porphyry's Judgment on Origen", en R.J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta: historica, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14-18 August 1989*, Lovaina, 1992, pp. 351-367.
- BEATRICE, P.F., "Pagans and Christian on the 'Book of Daniel'", en *Studia Patristica*, Lovaina, 1993, pp. 27-45.
- BEATRICE, P.F., "Antistes philosophiae: ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz", *Augustinianum* 33 (1993) 31-47.
- BEATRICE, P.F., "On the title of Porphyry's treatise against the Christians", en *ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, 1994, pp. 221-235.
- BEATRICE, P.F., "Didyme l'Aveugle et la tradition de l'allégorie", en G. Dorival y A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta: Origène et la Bible*, Lovaina, 1995, pp. 579-590.
- BEATRICE, P.F., "Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy", *Journal of Early Christian Studies* 3.4 (1995) 403-418.
- BEATRICE, P.F., "Porphyrius", *Theologische Realenzyklopädie*, vol 27, Berlín-Nueva York, 1997, pp. 54-59.
- BEATRICE, P.F., "Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques", *Kernos* 11 (1997) 39-56.
- BEATRICE, P.F., "Ein Origenzitat im Timaioskommentar des Calcidius", en W. Bienert, U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrbunderts*, Lovaina, 1999, pp. 75-90.
- BENJAMINS, H.S., "Methodius von Olympos. 'Über die Auferstehung': gegen Origenes und gegen Porphyrius", en W. Bienert, U. Kühneweg (eds.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des vierten Jahrbunderts*, Lovaina, 1999, pp. 91-98.
- BENKO, Sth., "Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.", *ANRW* II 23.2 (1980) 1055-1118.
- BENOIT, P., "Un adversaire du christianisme au III^e siècle: Porphyre", *RBi* 54 (1947) 543-572.
- BENOIT, P., "Le 'Contra Christianos' de Porphyre: où est la collecte des fragments?", *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique, Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, 1978, pp. 261-275.

- BEUTLER, R. "Porphyrios", *RE* 22.2, 1953, cols. 275-313.
- BIDEZ, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae*, Gante, 1913 (Hildesheim, 1964).
- BIELER, L., *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des göttlichen Menschen im Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt, 1967.
- BINDER, G., "Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen", *ZPE* 3 (1968) 81-95.
- BOER, W. den, "De Porphyrio ut historico in pugna eius antichristiana", *Varia historica aangeboden aan A. W. Bijvanck door de Historische Kring te Leiden*, Assen van Gorcum, 1954, pp. 83-93.
- BOER, W. den, "A pagan historian and his enemies: Porphyry, Against the Christians", *CPh* 69 (1974) 198-208.
- BRÉMOND, A., "Notes et documents sur la religion néo-platonicienne", *RecSR* (1933) 102-112.
- BRISSON, L., GOULET-CAZÉ, M.O., GOULET, R., O'BRIEN, D. (eds.), *Porphyre, La vie de Plotin*, I-II, París, 1982-1992.
- BURN, R., "Adversaria in Macarium Magnetem", *JThS* n.s. 23(1921) 64-67.
- CAMERON, A. "The Date of Porphyry's Κατὰ Χριστιανῶν", *CQ* 17 (1967) 382-384.
- CARLIER, J., "L'après-mort selon Porphyre. Retour, repentir", A. Charles-Saget (ed.), *Retour, repentir et constitution de soi*, París, 1998, pp. 134-160.
- CARLINI, A., "La polemica di Porfirio contro l'esegesi «tipologica» dei cristiani", *SCO* 46 (1996) 385-394.
- CASEY, M.P., "Porphyry and the origin of the Book of Daniel", *JThS* 27 (1976) 15-33.
- CASEY, M.P., *Son of Man. The interpretation and influence of Daniel 7*, Londres, 1980.
- CASEY, M.P., "Porphyry and Syrian exegesis of the Book of Daniel", *ZNTW* 81 (1990) 139-142.
- CILENTO, V., "Porfirio", *RFIC* 96 (1968) 483-499.
- COOK, J.G., "A possible fragment of Porphyry's contra Christianos from Michael the Syrian", *ZC* 2 (1998) 113-122.
- COOK, J.G., *The Interpretation of the New Testament in Graeco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000.
- CORSARO, F., "Chi era l'ignoto obiettore di Macario di Magnesia?", en *Philologica christiana. Silloge di studi sull'antico cristianesimo*, Catania, 1973, pp. 75-101.
- CORSEEN, E., "Paulus und Porphyrius", *ZG* (1916) 18-30.
- COURCELLE, P. "Les Sages de Porphyre et les *viri novi* d'Arnothe", *REL* 31 (1953) 257-271.

- COURCELLE, P., "Litiges sur la lecture des *Libri Platoniorum* par saint Augustin", *Augustiniana* 4 (1954) 225-239.
- COURCELLE, P., "Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin", *RecAug* 1 (1958) 149-186.
- COURCELLE, P., "Critiques exegetiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster", *VCbr* 13 (1959) 133-169.
- COURCELLE, P., "Anti-Christian arguments and Christian Platonism from Arnobius to St. Ambrose", en A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1964, pp. 151-192 [= *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 171-206].
- CRAFER, T.W., "The work of Porphyry against the Christians and its reconstruction", *JThS* 15 (1914) 360-395; 481-512.
- CROKE, B., "Porphyry's anti-Christian chronology", *JThS* 34 (1983) 168-185 [= *Christian Chronicles and Byzantine History, 5th-6th Centuries*, Aldeshot, 1992, pp. 168-185].
- CROKE, B., "The Era of Porphyry's anti-Christian polemic", *JRH* 13 (1984) 1-14.
- DELLAGIACOMA, V., "Fragmenta Porphyrii super Novum Testamentum", *VerbDom* 34 (1956) 211-216.
- DEMAROLLE, J.M., "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *JbAC* 13 (1970) 42-47.
- DEMAROLLE, J.M., "Le Chrétienté à la fin du III^e s et Porphyre", *GRBS* 12 (1971) 49-57.
- DEMAROLLE, J.M., "Un aspect de la polémique païenne à la fin du III^e siècle: le vocabulaire chrétienne de Porphyre", *VCbr* 26 (1972) 117-129.
- DEPALMA DIGESER, E., "Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration", *JRS* 34 (1983) 129-146.
- DEPALMA DIGESER, E., "Porphyry, Julian or Hierokles? The anonymous hellene in Macarios Magnes «Apokritikos»", *JThS* 53 (2002) 466-502.
- DEUSE, W., "Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich", C. Zintzen (ed.), *Die Philosophie des Neoplatonismus*, Darmstadt, 1977, pp. 238-277.
- DOCHHORN, J., "Porphyrius über Sanchuniathon", *WO* 32 (2002) 101-110.
- DODDS, E.R., *Paganos y cristianos en una época de ansiedad*, Madrid, 1975 [orig. inglés: *Pagan and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965].
- DÖRRIE, H., "Die Schultradition um Mittelplatonismus und Porphyrios", en *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 12), Ginebra, 1965, pp. 1-32.
- DUBREUCQ, E., "La chair, la grâce et l'esprit : métempsychose et résurrection, de Porphyre à saint Augustin", *ArchPhilos* 60. 1 (1997) 25-45.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

- DUCHESNE, L., *De Macario Magnete et scriptis suis*, París, 1877.
- EVANGELIOU, Chr., "Porphyry's criticism of Christianity and the problem of Augustine's Platonism", *Dionysius* 13 (1989) 51-70.
- EVANGELIOU, Chr., "Plotinus' Anti-Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians", en R.T. Wallis, J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany (NY), 1992, pp. 111-128.
- FERCH, A.J., "Porphyry. An Heir to Christian Exegesis?", *ZNTW* 73 (1982) 141-147.
- FESTUGIÈRE, A.J., "Pensée grecque et pensée chrétienne", *RThPh* 11 (1961) 113-122.
- FRASSINETTI, P., "Sull'autore delle *Questioni* pagane conservate nell' Apocritico di Macario di Magnesia", *Nuovo Didaskaleion* 3 (1949) 41-56.
- FRASSINETTI, P., "Porfirio esegeta del profeta Daniele", *RIL* 86 (1953) 194-210.
- GEFFCKEN, J., *Der Ausgang der griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1929 (Darmstadt, 1972).
- GEORGIADIS, A., Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφυρίου, Diss., Leipzig, 1891.
- GIANGRANDE, G. (ed.), *Eunapii vitae sophistarum*, Roma, 1956.
- GIRGENTI, G., *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*, Milán, 1994.
- GOULET, R., "Recherches sur le traité de Porphyre 'Contre les chrétiens'", *AEHE (V^e sect.)* 84 (1975-1976) 289-292. [= *Études sur les Vies...*, pp. 291-295].
- GOULET, R., "Porphyre et la datation de Moïse", *RHR* 184 (1977) 137-164 [= *Études sur les Vies...*, pp. 245-266].
- GOULET, R., "Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres...", *RHPR* 57 (1977) 471-496 [= *Études sur les Vies...*, pp. 267-290].
- GOULET, R., "Le système chronologique de la *Vie de Plotin*", en L. Brisson, M.O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien, J. Pépin (eds.), *Porphyre. La Vie de Plotin*, I, París, 1982, pp. 187-227 [= *Études sur les Vies...*, pp. 153-190].
- GOULET, R., "Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre", *Hermes* 110 (1982) 443-457 [= *Études sur les Vies...*, pp. 359-372].
- GOULET, R., "Porphyre et Macaire de Magnésie", *StudPatr* 15 (1984) 448-452. [= *Études sur les Vies...*, pp. 295-299].
- GOULET, R. *Études sur les Vies de philosophes dans l'antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, París, 2001.
- GOULET, R. (ed.), *Macarios de Magnésie. Le Monogénès*, I-II, París, 2003.
- GOULET, R., "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens", en M. Narcy, E. Rebillard (eds.), *Hellénisme et Christianisme*, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 61-109.

- GRANT, R.M., "Porphyry among the Early Christians", W. den Boer, P.G. van der Nat, C.M.J. Silking, J.C.M. van Winden (eds.), *Romanitas et Christianitas. Studia I.H. Waszink a.d. VI kal. Nov. a. MCMLXXIII lustra complenti oblata*, Amsterdam, 1973, pp. 181-188.
- GRONEWALD, M., "Porphyrios' Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums", *ZPE* 3 (1968) 96.
- HADOT, P., "Citations de Porphyre chez Augustin (À propos d'un ouvrage récent)", *REAug* 6 (1960) 205-244.
- HADOT, P., "La méthaphysique de Porphyre", en *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 12), Ginebra, 1965, pp. 125-163.
- HADOT, P., "Neoplatonist spirituality. I Plotinus and Porphyry", A.H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, Londres, 1986, pp. 230-249.
- HAGEDORN, D.-MERKELBACH, R., "Ein neues Fragment aus Porphyrios 'Gegen die Christen'", *VChr* 20 (1966) 86-90.
- HARGIS, J.W., *Christian Exclusivism and the Formation of early Anti-Christian Discourse in Celsus, Porphyry, and Julian*, Diss., Ann Arbor (Michigan), 1998.
- HARGIS, J.W., *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York, 1999.
- HARNACK, A. von, *Kritik des Neuen Testament vom einem Griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, Leipzig, 1911.
- HARNACK, A. von (ed.), *Porphyrius, Gegen die Christen 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referat*, Berlin, 1916.
- HARNACK, A. von, "Neue Fragmente des Werkes des Porphyrius gegen die Christen: Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius", *SPA* (1921) 266-284.
- HARNACK, A. von, "Nachträge zur Abhandlung: Neue Fragmente des Porphyrius gegen die Christen", *SPA* (1921) 834-835.
- HAUSCHILD, H., *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris' Ἀποκριτικῶν autore*, Diss., Heidelberg-Bonn, 1907.
- HAUSSLEITER, J., "Prolegomena zu einer neuer Ausgabe der Orakelphilosophie des Porphyrios", *Helikon* 18-19 (1978-1979) 438-496.
- HOFFMANN, R.J., *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains*, Amherst (NY), 1994.
- HOLSTENIUS, L., *De vita et scriptis Porphirii philosophi dissertatio*, Roma, 1630.
- HULEN, A.B., "Porphyry's work Against the Christians: an Interpretation", *Yale Studies in Religion* 1 (1933) 3-56.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

- IGAL, J., *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Bilbao, 1970.
- IGAL, J. *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, Madrid, 1982.
- JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, II B 260 (Porphyrios), fr. 33-61, Leiden, 1930 (1962).
- JERPAGNON, L., "Les sous-entendus anti-chrétiens de la *Vita Plotini* ou l'évangélie de Plotin selon Porphyre" *MH* 47 (1990) 41-52.
- JEZEK, V., "How original was Porphyry's criticism of Christianity", *Philotheos* 1 (2001) 100-109.
- KELLNER, S., "Der neoplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum", *ThQ* 47 (1865) 60-102.
- KINZIG, W., "War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?", en M. Baumbach, H. Köhler, A.M. Ritter (eds.), *Festschrift für Herwig Görgemanns*, Heidelberg, 1998, pp. 320-332.
- KLEFFNER, A.I., *Porphyrios, der Neuplatoniker und Christenfeind*, Paderborn, 1896.
- LABRIOLLE, P. de, *Porphyre et le christianisme*, Paris, 1929.
- LABRIOLLE, P. de, *La reaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1948.
- LAISTNER, M L. W., *Christianity and pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca, 1951.
- LARDNER, N., *The Credibility of the Gospel History*, II 37 ("Testimonies of Ancient Heathens: Porphyry"), en *The Works of Nathaniel Ladner with a Life by Dr. Krippis*, Londres, 1838² (1788), VII 2, pp. 347-390.
- LATAIX, J., "Le commentaire de Saint Jérôme sur Daniel", *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897) 164-173, 268-277.
- LILLA, S., "Un dubbio di S. Agostino su Porfirio", *NAFM* 5 (1987) 319-329.
- LÖSCHNE, G., "Haben die späteren neuplatonischen Polemiker gegen das Christentum das Werk des Celsus benutzt?", *ZwissTh* 27 (1883) 257-302.
- LÓPEZ MORALES, D., "Intento de clasificación cronológica de la obra conservada de Porfirio", *Mélanges V. Bejarano. Actes del IX Simposio de la Secció Catalana de la SEEC*, Barcelona, 1991, vol. 2, pp. 647-651.
- MADEC, G., "Augustin, disciple et adversaire de Porphyre", *REAug* 10 (1964) 365-369.
- MADEC, G., "Chronique Porphyrienne", *REAug* 15 (1969) 174-180.
- MADEC, G., "Le Christ des païens selon le *De consensu evangelistarum* de Saint Augustin", *REAug* 26 (1992) 1-67.
- MEREDITH, A., "Porphyry and Julian Against the Christians", *ANRW* II 23.2 (1980) 1119-1149.

- MOFFAT, J., "Great attack on Christianity. Porphyry's 'Against Christians'" *ET* 43 (1931-1932) 72-78.
- MOLINA, J., "La herencia neoplatónica en Occidente: apuntes sobre la relación entre Jámblico y el cristianismo", *Nova Tellus* 16. 2 (1998) 79-142.
- MORESCHINI, C., "L'utilizzazione di Porfirio in Gerolamo", C. Moreschini, G. Menestrina (eds.), *Motivi letterari ed esegetici in Gerolamo: atti del convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995*, Brescia, 1997, pp. 175-195.
- NAUTIN, P., "Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre", *RBi* 56 (1949) 259-273.
- NAUTIN, P., "Le valeur documentaire de l'Histoire phénicienne", *RBi* 56 (1949) 573-578.
- NAUTIN, P., "Trois autres fragments du livre de Porphyre 'Contre les Chrétiens'", *RBi* 57 (1950) 409-416.
- NEBES, N., "Zum sprachlichen Verständnis des Fragmentes aus Porphyrios «Gegen die Christen» bei Michael dem Syrer", *ZAC* 2 (1998) 268-273.
- NESTLE, W., "Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum", *ARW* 37 (1941) 51-100 [= W. NESTLE, *Storia della Religiosità greca*, Florencia, 1973, pp. 463-520].
- NEUMANN, C.I., "Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athe-nischen Makariushandschrift", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 23 (1878) 269-314.
- O'MEARA, J.J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, París, 1959.
- PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise Exam. I, 1, 1-4)*, París, 1964.
- PÉPIN, J., "Porphyre, exégète d'Homère", en *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 12), Ginebra, 1965, pp. 229-272.
- PERELLI, C., "Eusebio e la critica di Porfirio a Origene", *ASR* 3 (1998) 233-261.
- PEZZELLA, S., "Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio", *Eos* 52 (1962) 87-104.
- PEZZELLA, S., "Note sul pensiero filosofico e sociale di Porfirio", *Eos* 52 (1962) 299-307.
- PICARD, Ch., "Sanchuniathon, d'après Philon de Byblos et Porphyre", *RA* 35 (1950), 122-123.
- PIRIONI, P., "Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del Κατὰ Χριστιανῶν", *RSCI* 39 (1985) 502-508.
- QUACQUARELLI, A., *La polemica pagano-cristiana da Plotino ad Agostino*, Milán, 1952.

- QUASTEN, J., *Patrología II. La Edad de Oro de la literatura patristica griega*, Madrid, 1994.
- QUISPEL, G., "Note sur 'De resurrectione'", *VChr* 22 (1968) 14-15.
- RAMOS JURADO, E.A., "La teoría política en el neoplatonismo", *Habis* 36 (2005) 423-442.
- RAMOS JURADO, E.A., "Hacia una nueva edición del *Contra Christianos* de Porfirio", *Homenaje a García López*, Universidad de Murcia (en prensa).
- RICHEY, L.B., "Porphyry, reincarnation and resurrection in *De civitate Dei*", *AugStud* 26. 1 (1995) 129-142.
- RINALDI, G., "Studi porfiriani, I, Porphyrius Bataneotes", *Koinonia* 4 (1980) 25-37.
- RINALDI, G., "L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro", *Augustinianum* 22 (1982) 97-111.
- RINALDI, G., "Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele", *VetChr* 29 (1992) 113-116.
- RINALDI, G., *La Biblia dei pagani*, II, *Testi e documenti*, Bologna, 1998.
- RITORE PONCE, J., "Tradición y originalidad en la concepción temistiana de la tolerancia religiosa", *Habis* 32 (2001) 521-540.
- RITORE PONCE, J., "Tolerancia e intolerancia religiosa en los últimos paganos", comunicación presentada al *IV Congreso Internacional de la EASR: "Tolerancia e intolerancia religiosa."* Universidad de Cantabria, 7-11 de septiembre de 2004.
- RODRÍGUEZ MORENO, I., "Reflexiones en torno a los seres intermedios entre el hombre y la divinidad en Porfirio de Tiro", en *Cristianismo y paganismo: ruptura y continuidad*, Burgos, 2003, pp. 223-232.
- RODRÍGUEZ MORENO, I., "La reacción cristiana ante el Κατὰ Χριστιανῶν de Porfirio de Tiro", comunicación presentada al *IV Congreso Internacional de la EASR: "Tolerancia e intolerancia religiosa."* Universidad de Cantabria, 7-11 de septiembre de 2004.
- ROMANO, F., *Porfirio di Tiro. Filosofia e Cultura nel III secolo d.C.*, Catania, 1979.
- SAFFREY, H.D., "Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques", *REAug*, 27 (1981) 205-225.
- SAFFREY, H.D., "La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV-V^e siècles)", *Koinonia* 8 (1984) 161-171.
- SAFFREY, H.D., *Le Néoplatonisme après Plotin*, París, 2000.
- SCHALKHAUSSER, G., *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, Leipzig, 1907.
- SCHÄUBLIN, Ch., "Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?", *MH* 27 (1970) 58-63.
- SCHEIDWEILER, F., "Zu Porphyrius' Κατὰ Χριστιανῶν", *Philologus* 119 (1955) 304-312.
- SCHRÖDER, H.O., "Celsus und Porphyrius als Christengegner", *WG* 17 (1957) 190-202.

- SELLEW, Ph., "Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in Debate over Allegorical Interpretation", *HTbR* 82 (1989) 79-100.
- SIMON, M., "Christianisme antique et pensée païenne: rencontre et conflits", *BFS* 38 (1959-1960) 309-323.
- SMITH, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, La Haya, 1974.
- SMITH, A., "Porphyrian Studies Since 1913", *ANRW* II 36.2 (1987) 717-773.
- SOLIGNAC, A., "Reminiscences porphyriennes dans le début du le *De ordine* de Saint Augustin", *ArchPhilos*, 20 (1957) 466-475.
- TESELLE, E., "Porphyry and Augustine", *AugStud* 5 (1974) 113-147.
- THEILER, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933.
- WAGENMANN, J.A., "Porphyrios und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift", *Jahrbücher für deutsche Theologie* 23 (1878) 269-314.
- WASZINK, J.H., "Porphyrios und Numenius", en *Porphyre. Huit exposés suivis de discussions*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, vol. 12), Ginebra, 1965.
- WEBER, R. (ed.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, I-II, Stuttgart, 1975².
- WILKEN, R.L., "Porphyry's Philosophy from the Oracles as a work against Christianity", *Society of Biblical Literature* [Missoula, Mont.] 1 (1975) 207-214.
- WILKEN, R.L., "Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith", en W.R. Schödel & R. Wilken (eds.), *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: in honorem Robert M. Grant*, París, 1979, pp. 117-134.
- WILKEN, R.L. *The Christians as the Romans saw them*, Nueva York, 1984.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von, "Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen", *ZNTW* 1 (1900) 101-105.
- WHITTAKER, H., "The purpose of Porphyry's *Letter to Marcella*", *SO* 76 (2001) 150-168.
- ZAMBON, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, 2002.
- ZAMORA CALVO, J.M., "Porfirio, crítico del cristianismo y de la teúrgia", comunicación presentada al *IV Congreso Internacional de la EASR: "Tolerancia e intolerancia religiosa."* Universidad de Cantabria, 7-11 de septiembre de 2004.

Testimonios¹

I

Porfirio

Porph. Plot. 4: En el décimo año del reinado de Galieno, yo, Porfirio, llegado de la Hélade (sc. a Roma)... cuando en aquel entonces tenía yo treinta años.

11: También en cierta ocasión (sc. Plotino) se percató de que yo estaba maquinando quitarme la vida, y de improvviso presentándose, cuando yo estaba en casa, me dijo que ese deseo no procedía de una disposición intelectual, sino de una afeción melancólica, y me aconsejó que viajara, y, persuadido por él, yo me marché a Sicilia.

6: Durante mi estancia en Sicilia, pues allá me retiré por el decimoquinto año del reinado de Galieno.

2: Cuando el fallecimiento de Plotino yo, Porfirio, me encontraba viviendo en Lilibeo... en el segundo año del reinado de Claudio².

II

Eunapio (y Jorge Pisid.)

Eun. VS p. 6 Boissonade (=III 5-IV 2.6 Giangrande)³: La vida del propio Porfirio nadie la consignó por escrito, al menos que nosotros sepamos, mas mediante la recopilación de lo transmitido de acuerdo con la lectura de los testimonios, tales cosas hay sobre su persona. La patria de Porfirio era Tiro, la principal ciudad de la antigua Fenicia y sus padres no eran de oscuro linaje. Y así, tras haber recibido la primera educación, admirado por todos, deseando ver la grandísima Roma, atraído por la sabiduría de la Urbe, una vez llegó a ella lo antes posible y entró en contacto con el grandísimo Plotino, se olvidó de todo lo demás y ligó su persona a la de él. Mas por sumirse ávidamente en el estudio de la filosofía y de aquellas fontanales y divinas palabras, durante cierto tiempo le bastaron las clases, según él mismo afirma, pero luego, vencido por la grandeza de esas doctrinas, detestó su cuerpo y su condición

¹ Se aportan en esta sección traducidos los testimonios ofrecidos por Harnack en su edición de 1916 (pp. 23-41) relativos al *Contra Christianos*. Respetamos la numeración del editor alemán.

² Claudio II el Gótico, sucedió en 268 a Galieno.

³ Cf. J. Bidez (1913) 47ss.

de hombre, y navegando a Sicilia por el estrecho de Caribdis, por donde se dice que Ulises anduvo navegando, sin resistir ver ciudad ni oír voz humana (tan grande era el sufrimiento que le afligía), dirigiéndose a prisa a Lilibeo (éste es de los tres promontorios de Sicilia el que se yergue frente a Libia), yacía lloroso e inane, sin consentir alimento y evitando el contacto con los hombres. Mas el gran Plotino no era ajeno a esa situación, sino que siguiendo sus pasos <y descubriéndolo> o buscando al joven que había huido, lo encuentra en aquel mal estado, y tuvo palabras suficientes hacia su persona como para exhortar a su alma que estaba a punto de volar del cuerpo y para fortificar su cuerpo con el fin de retener su alma. Así uno volvió a la vida y se levantó, y el otro depositó las palabras dichas en un librito entre sus escritos. Y mientras los filósofos ocultan lo indecible con oscuridad, así como los poetas lo velan con los mitos, Porfirio, tras haber apreciado y gustado por experiencia del fármaco de la verdad, escribió un comentario y lo publicó. Parece que llegó a una vejez avanzada. Abandonó muchas teorías opuestas en los libros antes citados, respecto a los cuales no es posible pensar otra cosa sino que con el paso del tiempo pensó otra cosa distinta.

Georg. Pisid. *Hexaem.* 1071: Porfirio tiene una lengua mordaz, mas su mente tenía tendencia a la inestabilidad.

III Suda

Suid. s.u.: Porfirio, el que escribió *Contra los Cristianos*⁴, que propiamente se llamaba *Basileús*⁵, fue un filósofo tiro, discípulo de Amelio, quien era, a su vez, discípulo de Plotino, y maestro de Jámblico, cuya vida se extiende desde los tiempos de Aureliano hasta el reinado de Diocleciano. Escribió muchísimos libros, de filosofía, de retórica, de gramática. Fue oyente también del crítico Longino. (I) Un libro sobre los nombres divinos... (II) Quince libros contra los cristianos... Éste es Porfirio quien ejerció su insolente lengua contra los cristianos... Porfirio, el enemigo de los cristianos, natural de la ciudad fenicia de Tiro.

[IV] Gregorio Taumaturgo

Atanasio, prólogo a la traducción siria de la *Isagogé* de Porfirio (cf. *Assemani, Bibl. orient.* III 304s.): Porfirio era acusado por aquellos que vivían allí (sc. en Tiro) de atreverse a atacar el sagrado Evangelio, aunque, no obstante, su obra fue refutada por Gregorio Taumaturgo⁶.

⁴ Cabe interpretar "contra los cristianos" en un sentido amplio, sin referencia explícita a título. Sobre esta cuestión, que afecta a los problemas esenciales de la obra véase nuestra introducción, pp. 27-45.

⁵ Esto es, "Rey". Ver el apartado biográfico de la introducción.

⁶ Harnack indica que se trata de una noticia errónea, pues Gregorio ya había muerto en época de Aureliano (270-275), mientras que la obra de Porfirio es redactada como muy pronto c. 270.

V

Anónimo que ha extractado la obra de Porfirio

En torno al 300 un escritor anónimo ha extractado la obra de Porfirio Κατὰ Χριστιανῶν y ha compuesto dos libros. Estos *excerpta* han sido transmitidos y refutados c. 400 por Macario Magnes en su Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής⁷.

VI

Hierocles⁸

Eus. Hierocl. 1 dice que el escrito de éste, Φιλαλήθης πρὸς Χριστιανούς, es un impúdico plagio: "(sc. la obra) no es propia, sino un descarado plagio de otras, un auténtico hurto no sólo de ideas, sino de palabras y sílabas." Eusebio indica que la fuente debe haber sido Celso, mas también Porfirio. Lo que podemos saber de la obra de Hierocles es lo siguiente:

Hierocles (ap. Eus. Hierocl. 2): Por doquier repiten en tono glorificador respecto a Jesús que devolvía la vista a los ciegos y hacía maravillas de este tipo. Examinemos cuánto mejor y más prudentemente nosotros aceptaremos tales cosas y el juicio que tenemos respecto a los hombres virtuosos. Mas en tiempos de nuestros antepasados, en la época del reinado de Nerón, tuvo su sazón Apolonio de Tiana, el cual desde muy joven y desde que en Egea de Cilicia fue sacerdote del muy filantrópico Asclepio, llevó a cabo numerosas y admirables cosas, de las cuales, haciendo omisión de la mayoría, rememoraré unas pocas. ¿Por qué hago mención de tales cosas? Para poder tener comparativamente un juicio exacto y firme sobre cada uno y sobre la poca consistencia de los cristianos, ya que precisamente nosotros al hombre que llevó a cabo tales cosas no lo consideramos dios, sino como un hombre grato a los dioses, mientras que a Jesús por unos pocos prodigios lo proclaman Dios. Merece la pena reflexionar sobre ello, pues de las cosas de Jesús se jactan Pedro, Pablo y otros de la misma calaña, hombres mendaces, incultos y charlatanes, mientras que en cuanto a las cosas de Apolonio no quisieron dejar sus hechos en el olvido Máximo Egeote, Damis el filósofo que tuvo trato con él y Filóstrato el ateniense, hombres todos que alcanzaron la más alta educación, que honraban la verdad, y que no quisieron por amor a la divinidad que permanecieran desconocidas las acciones de un hombre noble y amado por los dioses.

Lact. inst. V 2.12-26 (extractos): El otro (sc. Hierocles) escribió con más mordacidad sobre el mismo tema, quien era en aquel entonces juez y principal protagonista de la persecución; y no contento con su crimen, persiguió incluso con escritos a aquellos a quienes había atormentado. Compuso incluso dos libelos, no *Contra los Cristianos*, para no parecer que los perseguía como enemigos, sino *A los Cristianos*, para que se pensara que se preocupaba humana y benévola por ellos; en estos libelos intentó acusar de falsedad a las Sagradas Escrituras, en tanto que estaban llenas de contradicciones. Efectivamente, expuso ciertos capítulos que parecían contradictorios entre sí, enumerando tantas cosas, tan en detalle, que daba la impresión de

⁷ Se trata de la conocida postura de Harnack sobre el Adversario de Macario Magnes, que resultaría ser el autor de estos *excerpta*. Sobre esta cuestión véase la introducción, pp. 36-37. Cf. A. von Harnack (1911).

⁸ Vid. supra pp. 29-30, 36-41.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

que en otro tiempo había sido seguidor de la disciplina en sí a no ser que casualmente en sus manos hubieran venido a caer las Sagradas Escrituras. Principalmente atacó a “Pablo y a Pedro y a los demás discípulos como sembradores de mentiras”, alegando ellos mismos “que fueron ignorantes e incultos, ya que incluso algunos de ellos se ganaban la vida pescando”. Llegó incluso a sostener que “el propio Jesús, huido de entre los judíos, reunió un grupo de novecientos hombres y se dedicó a la rapiña”. El mismo Hierocles, en su intento de desprestigiar sus hechos milagrosos, pues no se atrevía a negarlos, quiso demostrar que “Apolonio había llevado a cabo cosas similares e incluso mayores”. Si Cristo fue mago, pues hizo milagros, Apolonio fue mucho más hábil que aquél que fue prendido y crucificado, ya que, como tú dices, “cuando Domiciano quiso castigarlo, de repente en el tribunal se hizo invisible”... dices que “Apolonio fue adorado por algunos como dios y su estatua, erigida por los efesios bajo la advocación de ‘Hércules alejador de males’, recibe todavía culto” “Yo, dice (sc. Hierocles), no digo esto para que parezca que Apolonio no fue considerado dios porque no quiso, sino para que quede claro que nosotros somos más sabios que vosotros, pues no atribuimos de inmediato la categoría de divinos a los hechos milagrosos, mientras que vosotros lo creísteis dios por insignificantes portentos.” Pues bien, (sc. Hierocles), tras haber divulgado tales delirantes ideas, fruto de su ignorancia y tras haber intentado aniquilar de raíz la verdad, tuvo la osadía de titular sus libros, nefastos y hostiles a Dios, *Los amigos de la verdad* ¿qué verdad nos enseñaste sino que tú, tras defender a los dioses, al final los traicionaste? En efecto, en tu búsqueda de la alabanza al sumo Dios, al que reconoces como rey, como el más grande, como autor de las cosas, como fuente de los bienes, como padre de todo, como autor y alimentador de todos los seres vivos, has quitado a tu Júpiter el reino y lo has reducido, tras expulsarle de su sumo poder, a un sirviente más. Tu conclusión, pues, pone en evidencia tu estulticia, tu vanidad y tu error. Afirmas, en efecto, que los dioses existen y, no obstante, los sometes y pones bajo el Dios cuya religión intentas destruir.

VII Metodio

Metodio escribió contra la obra anticristiana de Porfirio, probablemente mientras éste aún vivía, una réplica (cf. G.N. Bonwetsch (1891) I pp. 345ss. y K. Holl en *Texten und Unters.* vol. 20.2, pp. 208s.) cuyo título sería *Κατὰ Πορφύριου*. Para la obra de Metodio cf. test. XVII y XIX, y el fr. 30. Probablemente sería en un libro.

VIII Eusebio

En Cod. Laur. [Athos] 184, B. 64 saec. X, fol. 17^r se citan fragmentos de los libros VI y VII de una obra de Eusebio “Contra Porfirio” [cf. fr. 23 (8 H)]. Sobre esta obra perdida (en veinticinco libros) cf. Jerónimo (test. XVII), Filostorgio (test. XIX), Sócrates (test. XX), Aristócrito (test. XXVI^b) y el escolio a Luciano (test. XXIX), así como los fragmentos procedentes de Jerónimo [frs. 30 (43 H) – 37 (44 H)].

Entre 1565 y 1568 existe un catálogo de manuscritos en Rodosto que cita en 30 b un *Contra Porfirio de Eusebio de Pamfalia* (cf. Förster, *De antiquitatibus et libris ms.*

Constantinopolitanis, Rostichii, 1877; Neumann *Theol. Lit. Ztg.* 1899, col. 299). En 1838 se produjo en Rodosto un gran incendio.

Catálogo de Klosters Iwiron (Athos). En Cod. 1280 saec. XVII, se dice: De Eusebio de Cesarea sobre la διαφωνία de los Evangelios; Εἰς τὴν προφήτην Ἡσαΐαν λόγοι τ. κοντα [sic], *Contra Porfirio* λόγοι λ* [sic], etc.

El número de libros según Jerónimo era de veinticinco. Según Harnack la obra fue redactada en tiempos de Diocleciano y Licinio y no durante la vida de Porfirio, considerado por Eusebio como un contemporáneo más anciano.

Eus. HE VI 19.2ss. [=fr. 24 (39 H)]: Mas, ¿qué necesidad hay de decir esto⁹ cuando aún en nuestros días Porfirio, tras establecerse en Sicilia, ha comenzado a redactar unos escritos contra nosotros e intenta calumniar las Sagradas Escrituras, y al citar a los que las comentaron, dado que no puede lanzar reproche alguno contra sus doctrinas, ante la falta de argumentos opta por insultar y calumniar a los comentaristas...

Eus. PE V 14.3: (Porfirio) el noble filósofo de los griegos, el admirable teólogo, el iniciado¹⁰ en los misterios.

IX

Constantino Augusto

Const. Epist. ad episc. et pleb. (ap. Gel.Cyz. HE II 36; Socr.Sch. HE I 9): Justo es que Arrio, que imitó a los malvados e impíos, sufra la misma ignominia que ellos. Pues al igual que Porfirio, el enemigo de la verdadera piedad que compuso ciertas obras inicuas contra nuestra religión, recibió su justo pago, así como su nombre en el futuro será sinónimo de suma ignominia y de mala reputación y sus escritos han sido destruidos, así también ahora nos ha parecido bien denominar porfiriano a Arrio y a los que piensan como él, con el fin de que quienes imiten su forma de ser, tengan también ellos la misma denominación. Además, si se descubre algún escrito compuesto por Arrio, ordeno que se le entregue al fuego, a fin de que no sólo desaparezca la vileza de sus enseñanzas sino que tampoco queden rastros de su memoria. Ordeno, pues, que quien tenga oculta una obra compuesta por Arrio y no la entregue inmediatamente y la destruya con fuego, sea condenado a muerte. Por tanto, quien sea sorprendido en tal circunstancia será inmediatamente condenado a la pena capital¹¹.

X

Libanio

Lib. or. 18. 178 [cf. Socr.Sch. HE. III 23] (sobre el emperador Juliano): En las largas noches invernales, a más de frecuentes y gratas conversaciones, (sc. el emperador) se dedicó críticamente a la lectura de los libros que hacen de ese hombre de

⁹ El elogio de Orígenes que precede inmediatamente.

¹⁰ El tono es irónico.

¹¹ Esta disposición, que constituye la primera prohibición, no fue observada en un primer momento (cf. test. XVI, XIX, XXIV).

Palestina dios e hijo de dios, haciendo ver con extensa polémica y vigorosa refutación cuán ridícula y necia era tal estimación, y en este tema se mostró más sabio que el anciano tirio (sc. Porfirio). Para mí el tirio sería favorable y aceptaría con benevolencia lo dicho como si hubiera resultado inferior a su hijo¹².

XI

Fírmico Materno

Firm. err. 13.4: Porfirio fue defensor de los ídolos, enemigo de Dios, adversario de la verdad, maestro de pérfidas ciencias¹³.

XII

Juliano Augusto

En la obra de Juliano contra los cristianos se pueden notar diversos puntos de contacto con Porfirio, por lo que con dificultad el Emperador puede considerarse independiente de Porfirio, al que él, por otra parte, cita. Mas es difícil establecer si tal dependencia es directa o indirecta. Por ello queda por ver si entre las objeciones de Juliano se encuentran algunas que puedan provenir de Porfirio, hecho no inverosímil, dado el espíritu y el modo en que algunas de ellas están formuladas. Por otra parte la polémica juliana parece más cercana a Celso que a Porfirio.

Puntos esenciales de analogía con Porfirio son los que se exponen a continuación. La predicación evangélica es *πλάσμα* de la maldad humana (Neumann¹⁴, p. 163), que se aprovecha de la parte del alma que tiende a lo "mítico", a "lo infantil" y a "lo irracional". Ello se diferencia completamente de las enseñanzas religiosas griegas y hebreas: es una *ἰδία ὁδός* (p. 164). La prohibición de conocer el bien y el mal es escandalosa (p. 168). Diferencia entre el cielo y el mundo terreno (p. 175). Pablo, "que superó a todos los charlatanes e impostores de cualquier tiempo y país" (p. 176), está lleno de contradicciones y "cambios de opinión respecto a Dios como los pulpos cambian de color" (p. 177). Dios, según la doctrina cristiana, nos ha dejado vivir la mayor parte del tiempo en la más profunda ignorancia respecto a la adoración que debe tributársele. Él (sc. Dios) se ha manifestado sólo a un pequeño pueblo, en un suburbio de Palestina (p. 178). La ley mosaica es digna de aprobación (pp. 188 ss.). Es erró-

¹² Sócrates observa que Libanio hubiese hecho otra apreciación completamente distinta si el emperador hubiera sido Porfirio. Y dice además lo siguiente: "Que, por consiguiente, tanto Juliano como Porfirio, al que llaman el anciano tirio, gustaban de la mofa, mas resultan refutados por sus propias palabras. Porfirio, en efecto, en su *Historia de la filosofía* ha hecho objeto de burla la vida de los más importantes filósofos, Sócrates, etc." Por nuestra parte hemos de añadir que Juliano escribió su tratado anticristiano en Antioquia en los meses de invierno, tratado que fue refutado por Cirilo de Alejandría (*En defensa de la santa religión cristiana contra los libros del impío Juliano*), c. 433-441, merced al cual conservamos fragmentos.

¹³ Que Firmico Materno había leído los libros contra los cristianos no se puede demostrar, dice Harnack. Firmico en cambio, añade, conocía el escrito de Porfirio *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* y lo cita. Algunos años antes en la "Segunda Plegaria" (Proemio VI) Firmico había escrito: "Pitágoras y nuestro Porfirio piensan que nuestro ánimo se consagra con religioso silencio, por lo que también yo, que he seguido la ley de estos hombres, convengo contigo, etc." En este tiempo él era aún pagano, pero estaba ya cambiando de orientación (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart, 1956, pp. 234ss.).

¹⁴ C.I. Neumann (ed.), *Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig, 1880.

neo y blasfemo pretender que la divinidad prohíba por envidia honrar a los dioses (pp. 189 ss.). Polemiza contra la cruz (p. 196). Cristo, un simple hombre, por demás miserable, ha persuadido sólo a los hombres más viles, a las mujeres y a los esclavos (p. 199). Los cristianos hacen todas las cosas que ni Jesús ni Pablo han ordenado (*ibid.*). Sólo Juan, entre los discípulos de Jesús, se ha mostrado proclive a hablar de Jesús como creador del mundo (p. 201; p. 233). La teraturgia de los evangelios (p. 202). Pablo dice que quien come carne de los sacrificios no sufre ningún daño (p. 204). El bautismo debe purificar a los pecadores más inmundos (pp. 209 s.). Contra la divinidad de Cristo y su nacimiento de una virgen (pp. 211 ss.). Crítica de la genealogía de Jesús (pp. 212ss.; p. 234). Según Moisés los ángeles son dioses (p. 215). Moisés y los sacrificios (pp. 217ss.; pp. 226ss.). Los cristianos los rechazan, pero han ideado un nuevo sacrificio, la eucaristía (p. 219). Juliano critica cuanto es decretado por los apóstoles (p. 222). El sacrificio del primogénito se encuentra ya en la Biblia (p. 227). Los cristianos combaten la circuncisión, mas Cristo había enseñado la observancia de la ley (p. 229). Jesús, cuando ora, se hace reanimar por un ángel, como un hombre vulgar; todo cuanto él cuenta, además, es bastante discutible (p. 235). Los evangelistas se contradicen al referir la historia de la resurrección (p. 236). Está absolutamente fuera de lugar pretender que Jesús, tras la resurrección, haya comido (*ibid.*). El dicho "vende todo" (p. 237). Esdrás ha falsificado los libros de Moisés (*ibid.*). La estulticia y credulidad de los primeros discípulos de Jesús se patentizan en *Ev. Matt.* 9.9 (p. 238). La distancia de Juliano respecto al cristianismo es, en algunos puntos, mayor que en Porfirio; por el contrario Juliano es más agresivo y menos propenso a la comprensión.

XIII

Apolinar de Laodicea

(Policronio y comentaristas tardíos del libro de Daniel)

Apolinar escribió treinta libros contra la obra anticristiana de Porfirio; en el XXVI contradice [cf. Jerónimo, *in Dan., Praef.*, fr. 30 (43 H)] la interpretación porfiriana de la profecía de Daniel. Cf. *etiam*. Jerónimo (test. XVII) y Filostorgio (test. XIX), así como frs. 30 (43 H), 37 (44 H). Litzmann, *Apoll. v. Laod.* I. 104, p. 150, 265s.¹⁵

XIV

Diodoro de Tarso

Suid. (s.u.) registró entre las obras de éste, un antioqueneo, un *Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis*. De esta obra, que no tiene por objeto el trata-

¹⁵ La obra de Apolinar, según Harnack, constituye la refutación más significativa a Porfirio, aunque el único fragmento de cierta consistencia que se ha conservado (cf. Jerónimo, *in Dan.* 9, 24) no depende de Porfirio. En los comentarios de Efrem, Policronio, Teodoreto, Eudoxio el filósofo, un anónimo y otros que utilizaron a Apolinar para interpretar el libro de Daniel, se encuentran nuevamente argumentaciones derivadas de Porfirio, aunque polemizan contra él. Entre estos comentarios el más significativo, según Harnack, es el de Policronio, del cual se conoce gran parte merced a una cadena (Mai, *Script. Vet. Nov. Coll.* I 2, 1825, pp. 105-160; Bardenhewer, *Polychronius*, 1879); en él Harnack ha podido notar más puntos de derivación porfiriana. Entre todos estos comentarios, sin embargo, el único que cita explícitamente a Porfirio como intérprete de Daniel es el filósofo Eudoxio, aunque Harnack sostiene que Eudoxio conoció a Porfirio a través de Apolinar.

do anticristiano de Porfirio, sino *Sobre la moderación*, según Harnack no sabemos nada. Sobre el hecho de que Diodoro tuviera conocimiento indirecto del *Contra Christianos* cf. fr. 12 (93 H)

XV

Macario Magnes

Macario Magnes (c. 400) reelaboró y refutó los argumentos de Porfirio en su Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, conservado en un manuscrito. El resumen en dos libros de la obra de Porfirio probablemente ya estaba redactado c. 300¹⁶.

XVI

Juan Crisóstomo

Chrys. Hom. VI 3 in 1 Ep. Cor.: “Los seguidores de Celso y su discípulo bataneota”.- *Sermo in b. Babylon et contra Iulianum et ad Graecos* c. 2: “Mas tal es el escarnio de las obras por ellos escritas que la mayor parte de libros hace tiempo que han desaparecido y han sido destruidos. Y si tú te encuentras alguno preservado, es entre los cristianos entre quienes lo encontraremos.”¹⁷

XVII

Jerónimo

Hier. vir. ill. Prol.: Conocen Celso, Porfirio, Juliano, perros rabiosos contra Cristo, cuántos y cuáles hombres habían fundado y constituido la Iglesia, etc.

Vir. ill. 55 s.: cf. fr. 23 (39 H).

Vir. ill. 81: Eusebio César, *Contra Porfirio* —que en el mismo tiempo escribía en Sicilia, según algunos piensan— XXV Libros¹⁸.

Vir. ill. 83: Metodio, obispo de Licinia y posteriormente de Tiro, escribió con estilo claro y adecuado los libros *Contra Porfirio*.

Vir. ill. 104: De Apolinar de Laodicea subsisten sus 30 libros contra Porfirio, los cuales entre otras obras suyas son dignas de la máxima consideración.

Epist. 48 (ad Pammachium), 13: Orígenes, Metodio, Eusebio, Apolinar escribieron muchos millares de líneas contra Celso y Porfirio. Considerad con qué argumentos y con qué insidiosas cuestiones ellos demolieron lo que los otros urdieron con espíritu diabólico y cómo se vieron forzados no a decir lo que pensaban sino lo que debían con la lengua de los gentiles.

¹⁶ Cf. nota al test. V. Sobre Macario Magnes, véase la introducción, pp. 29-41.

¹⁷ Crisóstomo, pues, tenía conocimiento de escritos anticristianos que no habían sido destruidos y eran conservados por cristianos. Para el apelativo de “Bataneota” aplicado a Porfirio cf. frs. 1 y 39.

¹⁸ Harnack deduce que difícilmente Jerónimo tendría en sus manos la obra de Porfirio.

Epist. 70 (ad Magnum), 3: Han escrito contra nosotros Celso y Porfirio. Al primero ha replicado vigorosamente Orígenes y al segundo Metodio y Apolinar. Entre éstos Orígenes ha escrito ocho libros, Metodio llegó hasta las diez mil líneas, Eusebio y Apolinar redactaron respectivamente veinticinco y treinta volúmenes. Lee estas obras y nos encontrarás, en comparación con ellas, sumamente ignorantes.

Epist. 84 (ad Pammachium et Oceanum), 2: Vigorosísimos libros contra Porfirio escribió Apolinar.

Praef. ad transl. libri Danielis (“Vulgata”): De las objeciones alegadas por Porfirio contra este libro sobre la base de este profeta son testimonios Metodio, Eusebio y Apolinar, quienes replicaron con millares de líneas a la locura de aquél. Si hemos satisfecho al menos la curiosidad del lector, no lo sé. Os ruego, pues, Paula y Eustaquio, que supliquéis por mí al Señor, a fin de que, cuanto tiempo permanezca yo en este cuerpecillo, escriba algo grato a vosotros, útil a la Iglesia, digno de la posteridad. No me interesan los juicios de los contemporáneos, ya que se decantan a una parte u otra por amor u odio.

Adv. Rufin. II 33: Ha afirmado que Porfirio ha dicho muchas cosas contra este profeta (sc. Daniel) y ha convocado como testigos de este hecho a Metodio, Eusebio y Apolinar, quienes respondieron con muchos millares de líneas a su locura, de ahí que no se me pueda acusar de que en mi pequeño prefacio yo no haya escrito contra los libros de Porfirio.

Adv. Rufin. III 42: ¡Cuántos de nosotros han escrito contra Celso y Porfirio, hombre sumamente impío!

In Gal. (ad Ep. Gal. 2.11 ss.): A Porfirio, si Cristo lo mandara, lo combatiremos en otra obra.

XVIII Rufino

Rufin. Apol. adv. Hier. II 9: Incluso sobre Porfirio debería haber callado¹⁹, que es un enemigo particular de Cristo, que intentó en la medida de sus posibilidades, destruir completamente la religión cristiana con sus escritos, al cual éste se vanagloria de tenerlo como introductor y maestro en Lógica. No se puede argumentar que anteriormente no lo hubiera estudiado²⁰ ¿Dónde te ha guiado el pérfido (sc. Porfirio) sino a aquel lugar, donde él está, donde hay llanto y crujir de dientes?

II 10: Tú te vanaglorias de tener no a Pablo sino a Porfirio como introductor, siguiendo al propio Porfirio, quien escribió contra Cristo y contra Dios libros impíos y sacrílegos, y por él, como tú afirmas, introducido te precipitaste en este abismo de blasfemia.

II 12: ¿Por qué por la *Isagogé* de Porfirio no hemos sido introducidos en la Lógica? Tú, según veo, clamás junto con aquellos que dicen “No a éste, sino a Barrabás”²¹.

¹⁹ Jerónimo en su *epist. 50 ad Domnionem* irónicamente había escrito: “en vano a mí el docto maestro me introdujo en la Lógica por medio de la *Isagogé* de Porfirio.”

²⁰ Jerónimo estudió griego ya de mayor.

²¹ Cf. Hier. *epist. 83.3*.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

Pues tu Porfirio, dímelo, te lo ruego, ¿qué te ha enseñado, él que ha escrito volúmenes de blasfemia contra los cristianos y contra nuestra religión? ¿Qué cosa te han enseñado estos hombres buenos, de los que tanto gustas, uno experto en ídolos de demonios y otro, como tú dices, en la sinagoga de Satanás? Nada, sólo eso en lo que ellos tenían competencia. En efecto, Porfirio te ha enseñado a hablar mal de los cristianos, a ofender a las vírgenes, a los mesurados, a los diáconos, a los sacerdotes y a infamar con sus libelos a todo grado y orden.

II 13: Las heridas de él (sc. Jerónimo), con tal fin Porfirio afilaba cotidianamente el estilo de él (sc. Jerónimo), no lo obviemos.

II 29: Son estas todas tus agudezas, recolectadas del ingenio de Alejandro²², de Porfirio y del propio Aristóteles.

XIX

Filostorgio

Philost. HE p. 115 Bidez: Apolinar, que escribió contra Porfirio, superó en mucho a Eusebio, quien polemizó contra él (sc. Porfirio), superó también a Metodio, que se empleó con celo contra la misma doctrina.

HE p. 130 (en paráfrasis de Focio): También este autor (sc. Filostorgio) dice que contra Porfirio y en defensa de los cristianos compuso refutaciones²³.

XX

Sócrates

Socr.Sch. HE III 23: Y ahora la misma experiencia le ha pasado a Porfirio (sc. que a Juliano). En efecto, recibiendo golpes por parte de algunos cristianos en Cesarea de Palestina y no pudiendo soportar la cólera, pues estaba poseído por la melancolía, abandonó el cristianismo y por odio hacia aquellos que le habían golpeado, se puso a escribir blasfemias contra los cristianos. Fue refutado por Eusebio de Pamfilia, quien echó abajo su obra.

Socr.Sch. HE III 23: Si no las hubieran leído superficialmente²⁴, Juliano y Porfirio las habrían aceptado de grado, habrían dedicado sus disquisiciones a otros temas y no se habrían puesto a escribir sofismas blasfemos.

XXI

Agustín

Aug. cons. euang. I 15 (23): Porfirio Sículo en sus libros...

²² De Afrodisiade.

²³ Harnack piensa que este testimonio indica que la obra de Porfirio no había desaparecido completamente de la circulación. También piensa que en lugar de refutaciones podían tratarse de *Disputationes*.

²⁴ La exposición apologética relativa a las incoherencias y contradicciones de las Sagradas Escrituras.

Epist. 118 (ad Dioscorum) 5. 33: Entonces²⁵ la escuela de Plotino floreció en Roma y tuvo muchos condiscípulos de gran inteligencia y talento. Pero algunos de ellos se depravaron por su curiosidad por las artes mágicas, mientras que otros, conociendo al Señor Jesucristo, su verdad y su sabiduría inmutable, que intentaban alcanzar, se pasaron personalmente a su milicia.

Civ. VII 25: Porfirio, famoso filósofo.

Civ. VIII 12: Entre los platónicos son muy famosos los griegos Plotino, Jámblico, Porfirio.

Civ. XIX 22: Filósofo famoso, gran filósofo de los gentiles, doctísimo filósofo, aunque acérrimo enemigo de los cristianos.

Civ. XXII 44: Porfirio, famosísimo filósofo de los paganos.

Civ. XXII 27: Algunas cosas por separado dijeron Platón y Porfirio, las cuales si pudieran concertar entre sí, quizás resultarían cristianas.

Civ. X 28: [En referencia a Porfirio] Si tú hubieses amado de verdad y sinceramente la virtud y la sabiduría, habrías conocido a Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios, y no te hubieras apartado de su muy provechosa humildad, inflado de orgullo de vana ciencia. Tú no crees que éste sea Cristo; lo desprecias a causa del cuerpo que ha recibido de una mujer y a causa del oprobio de la cruz²⁶.

Serm. 142.6 s.: Su gran filósofo Porfirio, que vivió en tiempos ya cristianos y fue enemigo acérrimo de la fe cristiana, ruborizándose por sus propios delirios, cogido en varios puntos por los cristianos, dijo: "Hay que huir de todo cuerpo."

Retract. II 57 ad epist. 102: Entretanto fueron enviadas por mí a Cartago seis cuestiones, que propuse a cierto amigo, al que anhelaba hacer cristiano, a fin de que las resolviese contra los paganos. Él dijo que algunas de ellas habían sido propuestas por el filósofo Porfirio²⁷ Sículo, cuya fama es enorme.

XXII a. Policronio

Cf. test. XIII (Apolinar)

XXIIb. Cirilo de Alejandría

Cyr. Contra Iulianum I, p. 19: Porfirio, famoso en la cultura mundana, era insignificante entre ellos.

²⁵ Cuando ya el nombre de Cristo se difundía entre la admiración y la perturbación de los reinos terrenos.

²⁶ Difilmente, piensa Harnack, Agustín habría conocido algo en su juventud de Porfirio. El texto indica sólo que Porfirio, no obstante su aparente saber, ignora lo fundamental: Cristo.

²⁷ Agustín tendría en sus manos diversos escritos de Porfirio, pero no la obra anticristiana específica. Tampoco Agustín conocería las refutaciones griegas. De cualquier forma el de Hipona tenía en gran estima a Porfirio.

III, p. 87: Porfirio, el padre de la desenfrenada locuacidad contra nosotros.

XXIII

Teodoreto²⁸

Thdt. *Affect.* II, vol. 4, p. 705 Schulze: Aquel Porfirio, que desencadenó contra nosotros una guerra encarnizada.

Vol. 3, p. 777: Porfirio, el enemigo de la verdad.

Vol. 10, p. 12: Porfirio, implacable adversario nuestro²⁹.

XXIV

Teodosio II y Valentiniano, emperadores

Teodosio y Valentiniano (ann. 435; **Codex Iustinianus I 5.6**): Como los arrianos reciben su nombre de una ley de divina memoria de Constantino y los porfirianos de Porfirio dado que profesan similar impiedad³⁰, así los secuaces de la nefanda secta de Nestorio se denominan Simonianos.

Teodosio II y Valentiniano (ann. 448; **Codex Iustinianus I 1.3**): Ordenamos que toda la obra escrita de Porfirio³¹ a impulsos de su demencia contra la piadosa religión de los cristianos sea entregada al fuego en cualquier lugar que se encuentre; queremos, en efecto, que todos los libros que promuevan la cólera de Dios y dañen las almas no lleguen a oídos de los hombres.

XXV

Vicentius Lerinensis

Vicent. Ler., *Commonit.* I 16.23: Dice, en efecto, aquel impío Porfirio que, atraído por la fama de éste (sc. Orígenes), fue a parar a Alejandría, casi muchacho, y que allí ya le vio viejo, mas claramente era aquel tal y tan grande, que había fundado la ciudadela de todo el saber.

XXVIa

Nemesio de Émesa

Nemes. 3, p. 42.22-23 Morani: Testigo de ello es Porfirio, quien movió su lengua contra Cristo.

²⁸ Cf. *etiam* Thdt. *Affect.* 1.14.4: "Dicen que ellos aprendieron no sólo de los egipcios, sino también de los hebreos lo relativo al auténtico Dios. Y esto lo enseña... Porfirio, rabioso en verdad." Cf. A. Liguiti, en *Corpus dei papiri filosofici greci e latini... Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, Florencia, 1999, I.1., pp. 623-633.

²⁹ Según Harnack, del texto no se deduce que Teodoreto tuviera un conocimiento autónomo de la obra de Porfirio. Es muy dudoso que conociera el *Contra Christianos*, a no ser a través de Eusebio.

³⁰ Cf. test. IX.

³¹ El "cualquier otro", como mostró Neumann, es un añadido posterior.

XXVIb

ΘΕΟΣΟΦΙΑ, probablemente de Aristócrito
(saec. V), *Excerpta*

Aristocr., *Theosophia, excerpta* en Χρησμοὶ τῶν Ἑλλήνων θεῶν 85, Buresch, *Claros* 1899, p. 124, 9c ss.: Porfirio nació tras el inicio de nuestra era, y por las noticias transmitidas, según han narrado los santos, golpeado por ciertos cristianos en Cesarea de Palestina por cuestiones particulares hizo apostasía de nosotros. Ávido de dinero, tomó por esposa a una mujer, madre de cinco hijos, anciana ya y hebrea³²

XXVIc

Eudoxio el Filósofo

Este desconocido comentarista de Daniel, que escribió en un periodo no anterior a mediados del V y del cual no sabemos más que la *catena* de Daniel publicada por Mai (*Scripta Vett. Nova Coll.* I 2), puede constatar que la alusión “del pequeño cuerno” referente a Antíoco Epífanes, quizás fuera interpretación del “necio Porfirio”. Harnack excluye que Eudoxio haya conocido directamente a Porfirio y lanza la hipótesis de que lo habría conocido a través de Apolinar.³³

XXVII

Elías el Filósofo

Elias, in *Porpb.* p. 39 Busse: En su viaje a Sicilia Porfirio observó los cráteres de fuego del Etna, preciso es que el filósofo ame los espectáculos de la naturaleza³⁴

XXVIII

David el Filósofo

David, in *Porpb.* p. 92.3 Busse: Respecto a ellos, me refiero a Porfirio y Jámblico, dijo la Pitia: “divinamente inspirado el sirio, de múltiples conocimientos el fenicio”. Fenicio y de múltiples conocimiento dice de Porfirio (que era fenicio) y divinamente inspirado de Jámblico (que éste era sirio). Divinamente inspirado ella lo dice porque era versado en las cosas inspiradas.

³² Según Harnack, esta noticia no procede de la *Historia eclesiástica* de Sócrates, sino de la obra anti-porfiriana de Eusebio. En el texto predominaría la maledicencia, basta con leer la *Epistula ad Marcellam* de Porfirio. En cuanto a la información de que ella tenía cinco hijos, es falsa, eran más: cinco varones y dos hembras. Tal error procedería de Eusebio, que se lo transmitiría también a Eunapio. En cuanto a que era hebrea, este texto es la única fuente.

³³ Cf. test. XIII.

³⁴ Cf. Ammonius, in *Porphyrii Isagogen* (ed. Busse, 1891) p. 22: “Era maestro de Crisaorio y le guió en sus estudios. Debía, pues, indagar el fuego del Etna y viajó, etc.”

XXIX

Escolista de Luciano

Cf. H. Rabe, *Schol. Luc.*, Peregr. II p. 216 (1906): Sin pudor alguno, como el perro a quien no disgusta su propio vómito, algunos, entre los cuales, por ejemplo, se encuentra Porfirio el fenicio, se inclinaron a la antigua superstición, mientras que otros, como el egipcio Orígenes, se volvieron hacia nuestra religión.

Fragmentos

ANASTASIO SINAΪTA

1 (65 H). Anastasius Sinaita, *Viae dux aduersus acephalos* (όδηγός) 13 (vol. 89, col. 233 Migne): Μάλλον δέ, ὡς φησιν ὁ Βατανεώτης ὁ Νεαρός, εἰ ὑπὲρ ἄνθρωπος πιστευθῆναι ἠβούλετο ὁ Ἰησοῦς, διὰ τί μὴ μάλλον συνήγαγεν ἐκ πάντων τῶν ἔθνων ἐν τῇ Σιών Ἰουδαίους, καὶ Ἑλληνας, ὥσπερ ἐπὶ τῇ Πεντηκοστῇ πεποίκε; Καὶ οὕτως ὁρώντων πάντων κατήλθεν ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ μέλλει κατέρχεσθαι τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ αὐτοῦ;

Sin embargo, como afirma el nuevo Bataneota¹, si Jesús pretendía que se le creyera un hombre sobrehumano, ¿por qué no congregó más bien en Sión a judíos y hebreos de todos los pueblos, como hizo en Pentecostés, y así, a la vista de todos, descender del cielo como hombre tal como habrá de descender en su segunda venida?²

ARETAS DE CESAREA

2 (66 H). Arethas Caesariensis, Ἰουλιανοῦ ἐκ τῶν κατὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων τοῦ Χριστοῦ λήρων καὶ τούτων ἀνατροπή, I pp. 221-225 Westerink: Πρῶτον μὲν ὅπως ἦρε τὴν ἀμαρτίαν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, αἴτιος πολλοῖς μὲν πατροκτονίας, πολλοῖς δὲ παιδοκτονίας γενόμενος, ἀναγκαζομένων τῶν ἀνθρώπων ἢ τοῖς πατρίοις βοηθεῖν καὶ τῆς ἐξ αἰῶνος αὐτοῖς εὐσεβείας παραδεδομένης ἀντέχεσθαι ἢ τὴν καινοτομίαν ταύτην προσίσθαι. '... Οὐκ οὐκ ἐνάμιλλος Μωϋσῆς τῷ ἡμετέρῳ σωτήρι, ἀλλ' οὐδ' ἐγγὺς τὰς περὶ τὸ κρεῖττον ἐπαγγελίας· οὐδ' ἀναιρέτης, ὡς φῆς, ἐλθὼν Ἰησοῦς τῆς ἀμαρτίας πλειστηριάσας ταύτην κατέλιπται.

“Para empezar, ¿cómo podía quitar el pecado el Verbo de Dios³ si Él fue para muchos motivo de parricidio y, para otros muchos, de infanticidio⁴, cuando los hombres se vieron forzados o bien a apoyar la tradiciones paternas y a atenerse a la religión heredada desde el principio o bien a adherirse a esta innovación?”... Luego no es comparable Moisés a nuestro Salvador, sino que ni estuvo cerca de sus promesas de mejoras ni Jesús vino a quitar los pecados, según dices, sino que al final los hizo proliferar.⁵

¹ Según Harnack, Juliano de Halicarnaso, el monofisita, calificado aquí de un “nuevo Porfirio”. Para el apelativo “bataneota” cf. fr. 39.

² *Act.Ap.* 2.1ss.

³ *Ev.Io.* 1.29.

⁴ *Ev.Matt.* 10.21.

⁵ *Ep.Rom.* 5.20.

AGUSTÍN

3. (92 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 2: Requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari? ‘Si Christi’, inquit, ‘quomodo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine, eius qui nulla seminis conditione natus est? si autem Lazari resurrectio convenire asseritur, ne haec quidem congruere videtur: siquidem Lazari resurrectio facta sit de corpore nondum tabescente et de eo corpore, quo Lazarus dicebatur, nostra autem multis saeculis post ex confuso eruetur. deinde si post resurrectionem status beatus futurus est, nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum Christum fuisse, et vulnera monstravisse? sed si propter incredulum fecit, finxit; si autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera.’

Indagan cuál de las dos resurrecciones es la que se corresponde con la resurrección prometida, si la de Cristo o la de Lázaro. “Si es la de Cristo, dicen, ¿cómo puede corresponder ésta con la resurrección de los nacidos de la carne, si Él nació sin esa condición de la carne? Si se afirma, en cambio, que la que se corresponde es la de Lázaro, tampoco ésta parece adecuada, puesto que la resurrección de Lázaro se produjo desde un cuerpo que aún no estaba en descomposición y que era identificable como el de Lázaro, mientras que la nuestra sucederá muchos siglos después y desde un cuerpo indefinido. Además, si después de la resurrección nuestro estado tendrá que ser de bienaventuranza, sin injuria de cuerpo, sin necesidad de hambre, ¿qué quiere decir que Cristo comiese y mostrase sus heridas? Si lo hizo a causa de un incrédulo, fingió; pero si lo que enseñó era verdadero, en la futura redención habrá heridas.”

4 (81 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 8: Item alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta. ‘Si Christus se’, inquit, ‘salutis se viam dicit, gratiam, et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines antes Christum? ut dimittant, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani nominis sumamus. in ipso Latio ante Albam dii culti sunt. in Alba aequae religiones ritusque valere templorum. non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine Christiana lege fuit. quid, inquit, actum de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subduxit? sed ne dicant, inquit, lege Judaeorum vetere hominum curatum genus; longo post tempore lex Judaeorum apparuit ac viguit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos, sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante. quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis, quae gratia nondum adventantis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?’

Plantearon también otras cuestiones significativas de la polémica anticristiana de Porfirio, seleccionadas por su mayor solidez: “Si Cristo, dicen, se proclama ‘camino de salvación’, ‘gracia’ y ‘verdad’, y para las almas que creen en Él sitúa en sí mismo el camino de retorno⁶, ¿cómo se las arreglaron los hombres de tantos siglos antes de

⁶ *Ev. Io.* 14.6.

Cristo? Dejando de lado, dice, los tiempos anteriores al reino del Lacio, admitamos que del mismo Lacio arranca, por así decirlo, el origen del género humano.⁷ En el mismo Lacio, antes de Alba, ya se honraba a los dioses. Y en Alba, del mismo modo, estuvieron vigentes las prácticas religiosas y los ritos en los templos. No fueron menos los siglos, más bien un buen número de ellos, en los que la misma Roma vivió sin ley cristiana. ¿Qué fue, dice, de tantísimas almas carentes de toda culpa si precisamente aquel en quien habían de creer no le había ofrecido aún a los hombres su venida? También el mundo entero, con la misma Roma, coincidió en los ritos de los templos. ¿Por qué, dice, quien se llamó ‘Salvador’ se mantuvo apartado durante tantos siglos? Y que no digan, afirma, que la antigua ley de los judíos se ocupó del género humano: la ley de los judíos apareció mucho tiempo después y estuvo en vigor en la exigua región de Siria, para pasar también después, es cierto, al territorio de Italia, pero con posterioridad a Cayo César o por lo menos bajo su reinado. ¿Qué fue, por lo tanto, de las almas romanas y latinas que se vieron privadas de la gracia de Cristo, que aún no había venido, hasta el tiempo de los Césares?

5 (79 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 16: ‘Accusant’, inquit [Porphyrius], ‘ritus sacrorum, hostias, thura et caetera, quae templorum cultus exercuit, cum idem cultus ab ipsis, inquit, vel a Deo quem colunt exorsus est temporibus priscis, cum inducitur Deus primitiis eguisse.’

Denuncian, dice [Porfirio], los ritos sagrados, las víctimas, el incienso y todas las prácticas culturales de los templos, cuando este culto se originó por ellos mismos o por el Dios al que adoran, desde los primeros tiempos, cuando se supone que Dios necesitaba de primicias.

6 (91 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 22: Iam nunc deinde videamus quale sit quod de mensura peccati atque supplicii proposuit, sic Evangelio calumniatus: ‘Minatur’, inquit, ‘Christus sibi non credentibus aeterna supplicia; et alibi ait: In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. satis, inquit, ridicule atque contrarie: nam si ad mensuram redditurus est poenam, et omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minae infiniti supplicii?’

Veamos ya qué es lo que propuso sobre la medida del pecado y del castigo tergiversando de este modo el Evangelio: “Cristo amenaza –dice– con suplicios eternos a los que no creen en Él, mas afirma en otro lugar que ‘con la medida con la que midieris, seréis medidos’⁸. Ello, dice, resulta bastante contradictorio y ridículo, pues si se ha de dar la pena según la medida y toda medida está circunscrita en un límite de tiempo, ¿qué sentido tienen las amenazas de un suplicio eterno?”.

7 (85 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 28: Post hanc quaestionem, qui eas ex Porphyrio proposuit, hoc adiunxit: ‘Sane etiam de illo’, inquit, ‘me dignaberis instruere, si vere dixit Salomon: Filium Deus non habet’.

⁷ Wilamowitz ve en esta alusión occidental un rasgo poco porfiriano y, por lo tanto, una interpolación.

⁸ *Ev. Matt.* 7.2., *Ev. Luc.* 6.38.

Después de esta cuestión, el que, tomándolas de Porfirio, las había planteado, añadió lo siguiente: “Sin duda tampoco te importará informarme, dijo, si en verdad Salomón afirmó que ‘Dios no tiene Hijo.’”⁹

8 (46 H). Aug. *epist.* 102 (ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens), 30: Postrema quaestio proposita est de Iona, nec ipsa quasi ex Porphyrio, sed tamquam ex irrisione paganorum; sic enim posita est: ‘Deinde quid sentire’, inquit, ‘debemus de Iona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse? quod ἀπίθανον est et incredibile, transvortatum cum veste hominem, fuisse in corde piscis. aut si figura est, hanc dignaberis pandere. deinde quid sibi etiam illud vult supra evomitum Ionam cucurbitam natam? quid causae fuit, ut haec nasceretur? hoc enim genus quaestionis, multo cachinno a paganis graviter inrisum animadverti.’

La última cuestión propuesta es sobre Jonás, y casi no parece tomada de Porfirio sino de una burla pagana. Así es, en efecto, como se plantea: “Entonces, ¿qué debemos pensar de Jonás”, dice, “de quien se dice que pasó tres días en el vientre de una ballena”¹⁰ Pues es *apithanon*¹¹ e increíble que un hombre fuese devorado vestido y permaneciese en las entrañas de un pez; pero si se trata de una alegoría, dignate explicarlo. Por otro lado, ¿qué quiere decir que sobre el vómito de Jonás nació una calabaza? ¿Qué motivo hay para que ésta naciese?”. Me he dado cuenta de que este tipo de cuestiones hacen reír a carcajadas a los paganos.¹²

DÍDIMO EL CIEGO

9 (-). Didymus Caecus, *Commentarii in Job* 10.13: σοφίζονται γάρ τινες, ὡν ἐστὶ καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θε(ε)ῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι.

Algunos imaginan, entre los que se hallan Porfirio y similares, que si todo es posible para la divinidad, también lo es el mentir, y si todo es posible para el fiel, también puede hacer una cama y hacer un hombre.

10 (-). Didymus Caecus, *Commentarii in Ecclesiasten* 9.10cd: Πορφύριος γοῦν θέλων ἐγκαλεῖν ἡμῖν ὅτι πρὸς ῥη]τοῖς ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλήγορίας βιαζόμεθα, [ἐν]θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἔκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸν)

⁹ Ec. 4.8.

¹⁰ Ev.Io. 2.1.

¹¹ En griego en el texto de Agustín: “no convincente”.

¹² Cf. Hier. *in Ion.* 2.1: *Nec ignoro, quosdam fore, quibus incredibile uideatur, tribus diebus ac noctibus in utero ceti in quo naufragia digerebantur hominem potuisse seruari. Qui utique aut fideles erunt aut infideles...* (“Y no ignoro que habrá algunos a los que les parezca increíble que un hombre pudiese sobrevivir durante tres días y tres noches en el vientre de una ballena en el que se digerían los naufragios. Pues bien, esos serán creyentes o no creyentes...”); Aug. *epist.* 102.32: *et tamen si hoc quod de Jona scriptum est, Apuleius Madaurensis, vel Apollonius Tyaneus fecisse diceretur, ... si de istis, ut dixit, quos magos vel philosophos laudabiliter nominant, tale aliquid narraretur, non iam in buccis creparet risus, sed typhus. ita rideant Scripturas nostra: quantum possunt, rideant.* (“Pero sin embargo, si esto que se cuenta sobre Jonás se dijese de Apuleyo de Madaura o de Apolonio de Tiana, ... si algo así se contase sobre estos a los que llaman elogiosamente ‘magos’ y ‘filósofos’, ya no reventaría de risa su boca, sino de orgullo. ¡Que se rían, pues, de nuestras Escrituras! ¡Que se rían todo lo que puedan!”).

καὶ τὸν διάβολον· καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἑκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ, αὐτὸς περὶ Ἀχιλλέως· καὶ συνεχρᾶτο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· ἔμπροσθεν τῆς ἐπικρατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρενθύετο κατὰ πάντων ὁ Ἑκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομίζετο. ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ τοῦτο ἐποίησε. ὣδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαιται.

Porfirio, en efecto, queriendo acusarnos de que, en lugar de adaptarnos a la literalidad, forzamos los sentidos y las alegorías, alude al pasaje homérico de Aquiles y Héctor y lo alegoriza en el sentido de que son Cristo y el diablo, y lo que nosotros decíamos respecto al diablo, él lo dice respecto a Héctor, y lo que decíamos respecto a Cristo, él lo dice respecto a Aquiles. Incluso se sirve para ello de las siguientes palabras: “Antes de la victoria de Aquiles Héctor se pavoneaba ante todos y se consideraba más poderosos que todos los demás. Pero ello lo hacía calumniar.” Así pone término a lo del sentido.

11 (-). Didymus Caecus, *Commentarii in Psalmos* 43.2: οὐ π[αντὸς] γὰρ ἔστιν τοῦτο εἶπεῖν, ἀλλὰ τοῦ προσθήκην ὡτὸς λαβόντος | [θ]ε[ό]θεν. ταῦτα ἐν [νῶ ὁ σω]τήρ ἔχων [ἔλεγει]· “ὁ ἔχων ὡτα ἀκούειν ἀκουέτω”. οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα | τῶν Ἰησοῦ ἐπικε[καλυμμ]ένων λόγῳ[ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς ἀπαγγελλομένων λόγων. ὅθεν ἐμάνη Πορφύριος | καὶ ἐν τούτῳ. “ὁ θεός, ἐν τοῖς ὡσὶν ἡμῶν [ἠκούσαμεν]”.

No es propio de cualquiera decir esto, sino del oído que recibe ayuda de la divinidad. Teniendo esto en mente el Salvador decía: “el que tenga oídos que oiga.”¹³ No todos tenían los oídos prestos a las palabras veladas de Jesús que escuchaban, las palabras que se expresaban por medio de parábolas. Esta es la razón por la que perdió la cabeza Porfirio también en este punto. “Dios, en nuestros oídos oímos.”

DIODORO DE TARSO

12 (93 H). Ps.Iust. (Diod.Tars.) *Qu.Gent.* XIV, XV (p. 320 Otto): Εἰ φθείρεται τὸ γινόμενον παρὰ τοῦ θεοῦ, τίνος κακία φθείρεται, τοῦ ποιήσαντος ἢ τοῦ γεγονότος ἢ τίνος ἔξωθεν ὑπεναντίου γινομένου τῷ ποιήσαντι; ὃ τι δ' ἂν αὐτῶν ὑποθώμεθα, δῆλον ὅτι τοῦ ποιήσαντος ἢ κακία. εἶτε γὰρ τὸ γεγονὸς διὰ τινος ἔμφυτον ἑαυτοῦ κακίαν ὀφείλει φθαρῆναι, ὁ ποιήσας αἴτιος, ὅτι τοιοῦτον αὐτὸ ἐποίησεν, ὥστε ὑπολιμπάνεσθαι ἐν αὐτῷ κακόν τι. εἶτε ἔξωθεν ἐστὶ τι ὑπεναντίον τῷ ποιήσαντι, καὶ οὕτως κακία τοῦ πεποιηκότος, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατακρατεῖν τῶν ἐναντίων· εἶτε ἐκ τοῦ ποιήσαντος ἢ κακία, πρόδηλον ὡς αὐτὸς ὁ κακός. Εἰ δέ, φησί, σώους ἀνίστασθαι τοὺς τετελευτηκότας, πῶς, εἰ συμβαίη ἄνθρωπον ἀποθανεῖν εἰς θάλατταν, εἶτα βρωθέντα τοῦτον ὑπὸ ἰχθύων, αὐθις ὑπὸ ἄλλων ἀνθρώπων καταβρωθῆναι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, πῶς ἂν ἀναλάβοι τὰς σάρκας τὰς εἰς ἄλλους ἀνθρώπους ἀναδαπανηθείσας; ἢ γὰρ τοῦτον ἀνάγκη παρὰ τὰς σάρκας ἀναστῆναι, ἃς ἔφαγον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, καθὼς πολλάκις εἴρηται, ἢ ἐκείνους, μέλη τῶν ἑαυτῶν σαρκῶν ἀπαιτουμένους, ἀποθέσθαι καὶ ἐλλιπεῖς γενέσθαι, ἵνα ἀποπληρώσωσι τὸ ἐλλείπον τῶν ὑπ' αὐτῶν ἀδίκως καταβρωθέντων.

Si se destruye lo que viene de Dios, ¿de quién es la maldad que origina esta destrucción, del creador, de lo creado o de algo exterior que le es contrario al creador? Sea cual sea nuestra postura, es evidente que la maldad es del creador, pues si con-

¹³ *Ev.Matt.* 11.15; 13.43; *Ev.Luc.* 8.8.

viene destruir lo creado por una maldad que le es connatural, el culpable es el creador, porque lo creó de tal manera que dejó en ello algo malo, y si existe algo externo que le es contrario al creador, también se debe a la maldad del que lo ha creado, por su incapacidad de dominar a sus contrarios. Y si la maldad procede del creador, es evidente que él mismo es el mal. Si es preciso, dice, que los difuntos resuciten incólumes, en el caso de que un hombre muriese en el mar y se alimentasen de él los peces para después, a través de los peces, alimentarse de él otros hombres, ¿cómo recobraría ese hombre su carne, que habría sido nuevamente consumida para formar parte de otros hombres? O bien será necesario que éste resucite sin la carne que comieron los otros hombres a través de los peces, como a menudo se ha dicho, o bien que aquellos otros, al reclamársele partes de su propia carne, se desprendan de ellas y se mutilen para completar lo que les falta a los que les sirvieron inicualemente de alimento¹⁴.

13 (-). Oct. fr. 71 (pp. 91ss. Deconinck)¹⁵: πῶς οὖν οἱ ἔθνηκοι Κρονικοὺς ὀνομάζουσι τοὺς Ἰουδαίους, τὰ τοῦ Κρόνου μυστήρια τὸν Μωσέα φάσκοντες αὐτοῖς παραδεδικέναι, τὴν τε περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον;

¿Cómo es que los paganos llaman “cronios” a los judíos y afirman que Moisés les transmitió los misterios de Crono, la circuncisión y el sábado?

EPIFANIO

14 (12 H). Epiph. Haer. 51.8: Ὅθεν καὶ τινες ἄλλοι ἐξ Ἑλλήνων φιλοσόφων, φημι δὲ Πορφύριος καὶ Κέλσος καὶ Φιλοσαββάτιος, ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὀρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεῶν ὄφης, εἰς τὴν κατὰ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας διεξιόντες ἀνατροπὴν τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι, ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ ὑπάρχοντες, κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι... Ἐκαστος γὰρ προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας, εἰς τοῦτο ἐμπίπτοντες ἔλεγον· Πῶς δύναται ἡ αὐτὴ ἡμέρα εἶναι τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως, αὐτὴ καὶ περιτομὴν ἔχειν ὀκταήμερον καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἄννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα, ὁπότε ἐν τῇ νυκτὶ ἡ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησὶν, ἄγγελος μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιξάντων τὰς πύρας καὶ προσενεγκάντων, ὡς λέγει; Φησὶν· Ὡφθη αὐτῷ ἄγγελος λέγων... εἰ τοίνυν ἐν ταύτῃ νυκτὶ ἡ γεγέννηται παρελήμφθη εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐκεῖ ἦν ἕως ὅτου ἀπέθανεν Ἡρώδης, πόθεν τὸ ἐπιμεῖναι καὶ ὀκταήμερον περιμηθῆναι; ἢ πῶς τὸ μετὰ τεσσαράκοντα εὐρίσκεται Λουκᾶς ψευδόμενος, ὡς φασι βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησὶν...

Por ello también algunos otros de los filósofos griegos, como Porfirio, Celso y Filosabacio, éste último de origen judío, serpiente terrible y engañadora, en su intento de refutar la doctrina evangélica, lanzan acusaciones contra los santos evangelistas, ellos que son hombres psíquicos y carnales, que militan al servicio de la carne, pues

¹⁴ Este fragmento recoge una argumentación semejante a la del fr. 102, en relación con los problemas inherentes a la resurrección de la carne. El hecho de que determinados pasajes de la *Ciudad de Dios* de Agustín aborden por extenso esta cuestión llevó a J. Pépin a defender la incorporación de los pasajes agustinianos en el *corpus del Contra Christianos*.

¹⁵ Cf. Chr. Schäublin (1970) 58, n.3.

cada uno, al toparse con las palabras de la verdad, a causa de su propia ceguera e ignorancia, a la hora de hablar de este punto concreto, decían: “¿Cómo es posible que el nacimiento en Belén, la circuncisión al octavo día, el viaje a Jerusalén después de la cuarentena, y los episodios de Simeón y Ana tengan lugar el mismo día, si es verdad que en la noche del nacimiento, dicen, se le apareció un ángel, después de la partida de los magos que habían venido a adorarlo, le abrieron sus morrales y, según dicen, les ofrecieron sus dones¹⁶? Él¹⁷ dice que apareció un ángel que decía... Sí, pues, en la misma noche en que nació, fue llevado a Egipto y allí permaneció hasta que murió Herodes¹⁸, ¿de dónde sale su permanencia allí y su circuncisión al octavo día? ¿Cómo es que Lucas, con mentiras, manifiesta lo que sucedió después de la cuarentena, según afirman blasfemando sobre su persona, pues dice...?”

EUSEBIO DE CESAREA

15 (1 H). Eus. PE I 2.1-5: (Πρῶτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειε τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν) -πότερον Ἑλληνας ἢ βάρβαροι- ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναι φάμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἔκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονούντας ὀράν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας. τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ’ ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου; πῶς δ’ οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρῶων θεῶν ἀποστάντες, δι’ ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν; ἢ τί καλὸν ἐλπίζει εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων¹⁹ ἔχθρους καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους; καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; ποίας δὲ καὶ καταξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἑλλήσιν καὶ βαρβάροις κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς ἀπάντων ὁμοῦ βασιλείων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις; ποίαις δ’ οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωραῖαι οἱ τῶν μὲν πατρῶων φυγάδες τῶν δ’ ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; πῶς δ’ οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων, ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἐλέσθαι, καὶ μηδ’ αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίοις τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ’ αὐτοῖς προσανέχειν νόμιμα, καινὴν δὲ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν; (Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις Ἑλλήνων, μηδὲν ἀληθὲς μήτε τῶν οἰκείων μήτε τῶν καθ’ ἡμᾶς ἐπαίων, πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν).

En primer lugar, alguien se podría cuestionar con razón quiénes somos los que nos hemos puesto a escribir, si griegos o bárbaros, o bien un término medio entre ambos, quiénes decimos que somos nosotros mismos, no en cuanto a la denominación, pues es conocida por todos, sino en cuanto a la costumbre y forma de vida; pues ni se nos ve pensar como los griegos ni vivir como lo bárbaros. ¿Qué hay de especial en nosotros y qué hay de nuevo en nuestro modo de vida? ¿Cómo no podrían ser en todos los aspectos impíos y ateos los que han renegado de los dioses patrios, gracias a los

¹⁶ *Ev. Matt.* 2.13.

¹⁷ Mateo.

¹⁸ *Ev. Luc.* 2.39.

¹⁹ Wilamowitz lee σωτήρων.

cuales se aseguraba la cohesión de todo el pueblo y del Estado? ¿Qué se puede esperar de aquellos que se han convertido en adversarios y enemigos de lo que era saludable y han rechazado a los bienhechores? ¿Qué otra cosa, pues, son ellos más que adversarios de los dioses? ¿Qué perdón merecen los que se han revuelto contra las divinidades que desde siempre todos reconocen, griegos y bárbaros, en las ciudades y en los campos, en toda clase de cultos, iniciaciones y misterios, por parte de reyes, legisladores o filósofos, y, en cambio, han elegido del patrimonio humano prácticas impías y ateas? ¿A qué castigo no sería justo entregar a los que han desertado de las tradiciones de los antepasados, para convertirse en defensores de leyendas extranjeras y judías, universalmente desacreditadas? ¿Cómo no es una perversidad y volubilidad extremas abandonar sin dificultad las instituciones patrias y adoptar, con una fe irracional y no sometida a examen, la facción de los impíos y de los enemigos de todas las naciones, sin confiar en el mismo Dios que es honrado entre los judíos según las tradiciones al uso entre ellos y trazar un sendero nuevo y solitario, que no respeta ni las tradiciones de los griegos ni de los judíos? Estas son las cuestiones que nos podría plantear con razón un griego que no tuviera verdadero conocimiento ni de sus creencias ni de las nuestras.

16 (41 H). Eus. PE I 9.20-21: Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δ' τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως ὡδε τῷ ἀνδρὶ μαρτυρῶν πρὸς λέξιν· «Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουινιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφώς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰεῦ· ὃς Ἀβιβάλῳ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίῳ τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουινιάθων δὲ «ὁ» κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἣ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἦ κατ' αὐτοὺς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουινιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἠρμήνευσε Φίλων ὁ Βύβλιος.»

Menciona estos hechos el que ha conspirado en nuestros días contra nosotros en el cuarto libro del tratado que nos dedica, y da testimonio de este hombre²⁰ con estas palabras: “El que ofrece una información más fiel de los asuntos judíos, pues es la que mejor concuerda con los lugares y los nombres de las personas, es Sancuniatón de Berito, que se había hecho con los tratados de Jerómbalo, sacerdote del dios Yevó. Éste, que había dedicado su historia a Abíbalo, rey de los beritios, había sido aceptado por aquél y por los investigadores de la verdad en su tiempo. La época de estos hombres se remonta más allá de los tiempos de Troya y casi se acerca a los de Moisés, como lo muestran las listas de los reyes de Fenicia. Sancuniatón, que recopiló y redactó en dialecto fenicio con amor a la verdad toda la historia antigua a partir de los anales de la ciudad y los registros de los templos, vivió en tiempos de Semíramis, reina de los asirios, de la que consta que vivió antes de los hechos de la *Ilíada* o al menos en aquellos tiempos. Las obras de Sancuniatón las tradujo a la lengua griega Filón de Biblos.”²¹

²⁰ Filón de Biblos.

²¹ Cf. *et. PE X 9.11.*; Thdt. *Affect. II 44ss.*

17 (80 H). Eus. PE V 1.9s.: Αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· «Νυκτὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτων ἐτῶν κατεῖληφε ἡ νόσος τὴν πόλιν, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ' οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ἦσθετο.»

El propio abogado que en nuestro tiempo tienen los demonios da muestras de su talento cuando dice esto en el panfleto que compone contra nosotros: “ahora se sorprenden de que durante tantos años la enfermedad se apodere de la ciudad²², cuando ni Asclepio ni los demás dioses residen ya en ella, pues ninguno, entre los dioses, cayó en la cuenta de la utilidad del culto a Jesús para el Estado.”

18 (-)²³. Eus. PE I 10.44: Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχοιναίθωνος προκείσθω γραφῆς, ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει· “Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν Θωῦθ, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνικιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. ᾧ μετὰ γενεᾶς πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.”

Καὶ μετὰ βραχέα φησίν·

Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνοισι εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λῦτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεῖς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρῆτ λεγομένης υἴον ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦδ ἐκάλου, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνικιν) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατελιφθῶτων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἴον βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθευσεν.

He aquí lo que se dice en el libro de Sancuniatón, traducido por Filón de Biblos, y cuya autenticidad nos es garantizada por el testimonio del filósofo Porfirio. En el tratado *Sobre los judíos* escribe, además, sobre Crono lo siguiente: “Táaυτος, al que los egipcios llaman Theuth, sobresaliente en sabiduría entre los fenicios, fue el primero que fijó las normas de la piedad religiosa haciéndola pasar del estado de inexperien-

²² Harnack sugiere que puede tratarse de una referencia a Roma.

²³ Cf. P. Nautin (1950) 409-416. Los fragmentos atribuidos por Nautin no son inexorablemente del *Contra Christianos* de Porfirio. Hasta Nautin K. Mras (RE) y Jacoby (FGH III C² 790s.) incluyen estos textos dentro del corpus de Filón de Biblos. Igual hace M.-J. Lagrange. Mas es Nautin quien en este artículo de 1950 lo atribuye a Porfirio. De todas formas cuando el texto dice que estos pasajes estaban en “el tratado *Sobre los judíos*”, Nautin entiende “en la sección sobre los judíos”. En el primer caso no olvidemos que Filón sí tenía una obra con tal título, mientras que Porfirio no. Los argumentos de Nautin están bien organizados y estructurados, pero no son completamente convincentes. No hay, pensamos, por qué integrar concretamente estos textos en el *Contra Christianos* y no en otra obra de Porfirio. Uno de los puntos débiles, nos parece, es el ó δέ αὐτός de los párrafos 42 y 45 que parece indicar que Eusebio no cambia de fuente, esto es, de Filón a Porfirio. Según Jean Sirinelli y E. des Places en su edición de Sources Chrétiennes de Eusebio (pp. 315-320) la fuente de Eusebio es Filón e incluso añaden que Filón escribió un *Sobre los judíos* según testimonia Orígenes (*Contra Celso* I 15), aparte de una *Historia fenicia*.

cia del vulgo a la experiencia fundamentada. Siguiendo sus huellas, varia generaciones después, el dios Sourmoubelós y Thouró, llamado también Chousarthis, ilumina la teología de Táautos que había permanecido oculta y obscurecida por las alegorías.”

Y un poco más adelante dice:

Era costumbre entre los antiguos, en los casos de graves peligros, para evitar el aniquilamiento de todos, ofrecer al sacrificio lo más querido de sus hijos como tributo para las divinidades vengadoras. Los que eran ofrecidos eran degollados en ceremonias mistericas. Ahora bien, Crono, al que los fenicios llaman El, que era rey de un país y que fue divinizado tras el fin de su vida identificándose con el astro de Crono, tenía un hijo único nacido de una ninfa del lugar llamada Anobret (este hijo por esta razón era llamado Jeoud, pues así incluso todavía ahora llaman entre los fenicios al hijo único), como, a consecuencias de una guerra, graves peligros amenazaban al país, él atavió a su hijo con ornamentos reales y, habiendo preparado el altar, lo sacrificó.

Eus. PE I 10.46-50: Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφειων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τάαυτος καὶ μετ’ αὐτὸν αὐτὸς Φοῖνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῶον πάντων τῶν ἔρπετων καὶ πυρῶδες ὑπ’ αὐτοῦ παρεδόθη· παρ’ ὃ καὶ τάχος ἀνυπέβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι’ ὧν τὰ λοιπὰ ζῶα τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἐλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμὰς ἐφ’ ὃ βούλεται τάχος, καὶ πολυχρονιώτατον δέ ἐστίν οὐ μόνον τε ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὐξήσιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὴν τὸ ὠρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξεν γραφαῖς, διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ μυστηρίοις συμπαρίληπται. εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις <Περὶ> Θωθῆων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλείον, ἐν οἷς κατασκευάζεται ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὡσπερ πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βία τινὶ πληγῆν τοῦτο τὸ ζῶον. Φοῖνικες δὲ αὐτὸ Ἄγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν, ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν· προστιθέασιν δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλὴν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος, καὶ φησιν Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεῖς παρ’ αὐτοῖς μέγιστος ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· ‘τὸ πρῶτον ὄν θεϊότατον ὄφιν ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφήν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγίνετο’.

Táautos mismo ha divinizado la naturaleza del dragón y de las serpientes y, tras él, fenicios y egipcios. De todos los reptiles, en efecto, él lo presenta como el animal que tiene mayor soplo vital e ígneo; se da en él una rapidez insuperable a causa de su soplo, aparte de pies, manos o cualquier otro medio externo, por medio de los cuales los restantes animales realizan sus movimientos. Lleva a cabo formas de figuras variadas y, en su avance, sus movimientos adoptan forma de una espiral para alcanzar la rapidez que desea. Y es muy longeva y no sólo con su muda rejuvenece, sino que tiene el don de hacerse de tamaño mayor. Y cuando alcanza su medida determinada, se consume finalmente, como Táautos mismo lo ha consignado en sus escritos sagrados. Esta es la razón por la que en las ceremonias culturales y en los misterios este animal tiene su participación. Por nosotros se ha hablado más extensamente de este tema en nuestra obra titulada <Sobre> las cosas de Thoth, en la que se demuestra que es inmortal y se disuelve en sí mismo; pues este animal no perece de muerte natural sino sólo víctima de alguna violencia. Los fenicios lo llaman ‘Buen

Demon'. Y de forma similar los egipcios le dan el nombre de Kneph. Y le añaden una cabeza de halcón, a causa de la actividad de este ave. Y dice en forma alegórica Epeeis (así se llama entre ellos el más eminente hierofante e intérprete en sagradas escrituras, al que ha traducido Areios de Heracleópolis): “El primer ser que fue especialmente divino es la serpiente con forma de halcón, sumamente grato. Éste, si abría los ojos, llenaba todo de luz en la región primera creada suya, y si los cerraba, se hacía la oscuridad.”

19 (73 H). Eus. DE I 1.12-15: Οὐδὲν γοῦν ἡμᾶς δύνασθαί φασι οἱ συκοφάνται δι' ἀποδείξεως παρέχειν, πίστει δὲ μόνη προσέχειν ἀξιοῦν τοὺς ἡμῖν προσιόντας... τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλέον ἢ σφᾶς αὐτοῦς, θρεμμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἔπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασι τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις, παρ' ὃ καὶ πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως.

Los calumniadores afirman que no podemos demostrar nada por medio de la argumentación y que nos parece adecuado que nuestros seguidores se atengan sólo a la fe, y que éstos no se convencen más que a sí mismos, como criaturas irracionales, de que, cerrando los ojos con resolución y coraje, hay que seguir sin cuestionamientos lo que nosotros decimos. De ahí que se ganen el nombre de “fieles”, por su fe irracional.

20 (7 H). Eus. DE III 5.95.1-100.1: Οἱ δὲ ἄρα οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες... πῶς οὐ φιλαυτίας μὲν ἀπάσης καὶ ψευδολογίας ἐκτὸς γεγονέναι; ἐνδίκως ἂν ὁμολογοῖντο, φιλαλήθους δὲ διαθέσεως σαφῆ καὶ ἐναργῆ τεκμήρια παρεσχηκέναι. Οἱ δὲ γε τοὺς τοιοῦσδε πεπλάσθαι καὶ κατεψεῦσθαι νομίζοντες καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι, πῶς οὐκ ἂν γένοιτο καταγέλαστοι, φίλοι μὲν φθόνου καὶ βασκανίας, ἐχθροὶ δὲ αὐτῆς ἀληθείας ἀλίσκομενοι, οἳ γε τοὺς οὕτως ἀπανούργους καὶ ἄπλαστον ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκέραιον ἦθος διὰ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιδεδειγμένους, πανούργους τινὰς καὶ δεινοὺς ὑποτίθενται σοφιστὰς, ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους, καὶ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ τὰ μὴ πρὸς αὐτοῦ πραχθέντα κεχαρισμένως ἀναθέντας;... τι δέ; οἱ καταψευδόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ τὰ μὴ γεγονότα τῇ αὐτῶν παραδιδόντες γραφῇ, ἄρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ;... εἰ γὰρ δὴ πλάττεσθαι αὐτοῖς σκοπὸς ἦν καὶ λόγοις ψευδέσι τὸν διδάσκαλον κοσμεῖν, οὐκ ἂν ποτε τὰ προειρημένα κατέγραφον.

Por tanto, aquellos que rechazan someter sus opiniones a la buena nueva y consignan para la eternidad calumnias que en realidad se revuelven contra ellos mismos,... ¿cómo podrían con justicia reconocer que las pruebas claras y evidentes no derivan del egoísmo total y de la falacia, sino que provienen de una disposición amante de la verdad? Mas los que creen que éstos²⁴ se han entregado a la inventiva y al engaño y les acusan de blasfemar como charlatanes ¿cómo no podrían resultar ridículos, siendo ellos, por una parte, amigos de la envidia y de la maledicencia, y, por otra, enemigos de la verdad misma? Aquellos hombres tan sencillos que han mostrado en sus obras un carácter en verdad sincero e íntegro, son imaginados como terribles sofistas, que han plasmado lo que no es y por medio de palabras adecuadas atribuyen con cierta gracia al propio Maestro cosas no hechas por Él... ¿Y qué? Los que calumnian al Maestro y transmiten en sus escritos cosas que no han sucedido, ¿caso también mintieron sobre su pasión?... En efecto, si realmente tuvieron ellos el propo-

²⁴ Los evangelistas.

sito de inventar y adornar al Maestro con falsos discursos, no habrían podido jamás poner por escrito lo expresado anteriormente.

21 (47 H). Eus. DE VI 18.11.1: Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἷος τέ ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους· οἷον τὸ αἰχμαλωσίαν πεποιθέναι τὸν λαὸν καὶ τὸ στῆναι τοὺς πόδας κυρίου ἐπὶ τὸ τῶν ἐλαιῶν ὄρος... καὶ εἰ τὸ «ὄνομα» κυρίου «ἐκύκλωσεν τὴν γῆν πάσαν καὶ τὴν ἔρημον», ὅτε τῆς Συρίας Ἀντίοχος ἐκράτει.

Si alguno dijera que esto²⁵ se cumplió en tiempos de Antíoco Epífanes, que piense si es capaz de hacer remontar el resto de la profecía a los tiempos de Antíoco Epífanes: que el pueblo sufriera cautiverio y que el Señor posara sus pies sobre el Monte de los Olivos y si “el nombre del Señor circuló por toda la tierra y por el desierto” cuando Antíoco gobernaba Siria.

22 (40 H). Eus. Chron.Fr., apud Hier. chron. a. Abr., praef. (p. 8.1-7 Helm): Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV. operis sui libro, quod adversum nos casso labore contextuit, post Moysen Semiramim fuisse adfirmat, quae apud Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. itaque iuxta eum DCCC paene et L annis Troiano bello Moyses senior invenitur. (Cf. Georgius Syncellus, *Ecloga cronographica*: Ἑλληνικῶν δὲ φιλοσόφων, ὅστις ποτὲ ἦν ἐκεῖνος ἀνὴρ, ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν προβεβλημένος ἐν τῇ δ' τῆς εἰς μάτην αὐτῷ ποιηθείσης καθ' ἡμῶν ὑποθέσεως πρὸ τῶν Σεμίραμιως χρόνων τὸν Μωυσέα γενέσθαι φησί· βασιλεύει δὲ Ἀσσυρίων ἢ Σεμίραμις πρόσθεν ἔτεσι ν' πρὸς τοῖς ρ' ὥστε εἶναι κατὰ τοῦτον τῶν Τρωικῶν Μωυσέα πρεσβύτερον ν' καὶ ὡ' ἔτεσιν).

Verdaderamente Porfirio, célebre entre los paganos por su impiedad, afirma en el libro IV de la obra que compuso –esfuerzo vano– contra nosotros que Semíramis fue posterior a Moisés y que reinó entre los asirios ciento cincuenta años antes que Inaco. Así que, según él, nos encontramos con que Moisés es unos ochocientos cincuenta años anterior a la Guerra de Troya. (Cf. G. Síncelo, *Ecloga cronographica*²⁶: “Aquel célebre varón de entre los filósofos griegos que conspiró contra nosotros, afirma en el libro cuarto del tratado que en vano compuso contra nosotros que Moisés es anterior a los tiempos de Semíramis, y que Semíramis reinó sobre los asirios ciento cincuenta años antes, de modo que, según aquél, Moisés es ochocientos cincuenta años anterior de los sucesos de Troya.”)

23 (8 H). Cod. Lau. [Athos] 184. B. 64 saec. X (Goltz, *Texte und Untersuchungen*, T. 17. 4, pp. 41 ss.) fol. 17^r: *Schol. Act. 15. 20:* (Ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν). Εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ γ' κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ ᾧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ Παμφίλου μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἐβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως.

²⁵ La profecía de Zacarías: *Za.* 14.

²⁶ Jorge el Síncelo, esto es, el “Secretario”. Fue secretario del patriarca Tarasio (784-806) y escribió una *Crónica* que comienza con Adán hasta Diocleciano. Entre sus fuentes está Eusebio de Cesarea y constituye de hecho, junto con la versión latina de Jerónimo, una de las principales fuentes para reconstruir la obra eusebiana. Cf. A.A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition*, Lewisburg, 1979, p. 30.

(Escríbaseles que se abstengan de la contaminación con los ídolos, de la fornicación y de cuanto no quieran que les suceda a otros²⁷): El célebre Ireneo en el libro tercero de *Sobre las herejías* y en otros escritos referentes a los apóstoles así refiere la cita; y el gran Eusebio, el discípulo de Pánfilo, en los libros VI y VII contra Porfirio refiere que éste último trae a colación esta cita con el fin de calumniar²⁸.

24 (39 H). Eus. HE VI 19.2-9: Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθεῖς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὀριγένην· ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειράται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἐτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων. ἄκουε δ' οὖν ἄφησιν κατὰ λέξιν· «Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δέ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογία μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερῶς παρὰ Μωυσεῖ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις.» εἶτα μεθ' ἕτερα φησιν· «Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός, ὃς κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος παρειλήφθω, Ὀριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατὴς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὀριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ὃς δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας Ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις· συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὠμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνοῦτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοὺς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς.» Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς ἀνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν; ἐν οἷς αὐτὸν μὲν φησιν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν...

Ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας.

Mas, ¿qué necesidad hay de decir esto²⁹ cuando aún en nuestros días Porfirio, tras establecerse en Sicilia, ha comenzado a redactar unos escritos contra nosotros e inten-

²⁷ Act.Ap. 15.20.

²⁸ Porfirio afirmaba que este versículo era un plagio de Lucas.

²⁹ El elogio de Orígenes que precede inmediatamente.

ta calumniar las Sagradas Escrituras, y al citar a los que las comentaron, dado que no puede lanzar reproche alguno contra sus doctrinas, ante la falta de argumentos opta por insultar y calumniar a los comentaristas, entre ellos particularmente a Orígenes? A éste, al que dice haber conocido en su juventud, intenta calumniarlo, pero lo que hacía era recomendarlo sin darse cuenta, diciendo la verdad en aquellos asuntos en los que no podía decir otra cosa y mintiendo en los que creía que pasaba inadvertido, a veces acusándolo en calidad de cristiano, a veces reseñando su contribución a las materias filosóficas. Oye, pues, lo que dice exactamente:

“Algunos, deseando hallar una solución a la depravación de las escrituras judías pero sin abjurar de ellas, se inclinaron por exégesis incompatibles e inadecuadas para con lo escrito que, más que justificar sus aspectos chocantes, pretenden la aceptación y la alabanza de sí mismas. Y, en efecto, pregonando que eran enigmas lo dicho por Moisés con toda claridad e invocándolo como oráculos llenos de misterios secretos, llevan a cabo sus exégesis una vez hechizado con su orgullo el sentido crítico del alma.”

A continuación, después de otras cosas, dice:

“Esta actitud insólita procede de un hombre con el que también yo coincidí cuando era aún joven, de gran reputación por entonces y reputado aún por los escritos que nos ha dejado, Orígenes, cuya fama está muy extendida entre los maestros de estas doctrinas. Siendo, en efecto, discípulo de Amonio, que en nuestro tiempo fue el que realizó una mayor aportación a la filosofía, obtuvo un gran provecho de su maestro en el ejercicio de la teoría, pero en la recta elección de un género de vida siguió por el camino opuesto al de aquél, pues Amonio, que como cristiano había sido educado por sus padres en el cristianismo, cuando tuvo contacto con el pensamiento filosófico, se cambió al género de vida conforme a las leyes, mientras que Orígenes, que como heleno se había educado en las letras helenas, vino a dar en la audacia bárbara. Entregándose a ella traficó consigo mismo y con su talento intelectual, pues en su día a día vivía como un cristiano y al margen de las leyes, mientras que en sus opiniones sobre las cosas y sobre los dioses helenizaba e introducía las doctrinas helenas en los mitos extranjeros. Siempre convivía, en efecto, con Platón y frecuentaba los escritos de Numenio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco y de los hombres célebres entre los pitagóricos, y recurría también a los libros de Queremón el estoico y de Cornuto, en los que conoció el método meta-léptico de los misterios de los griegos para aplicarlos a las escrituras judías.”

Esto es lo dicho por Porfirio en el tercer libro de su escrito contra los cristianos, con pleno acierto en lo que se refiere al género de vida y a la erudición de este hombre, y mintiendo abiertamente —¿cómo no iba a hacerlo el enemigo de los cristianos?— cuando dice que aquél se convirtió de las doctrinas helenas y que Amonio vino a caer de una vida piadosa en la práctica del paganismo... Quede así expuesto para desterrar la calumnia de este mentiroso.³⁰

JERÓNIMO

25 (10 H). Hier. in psalm. LXXVII 72-76: ‘Aperiam in parabola os meum, eloquar propositiones ab initio’. Hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et inpius ille

³⁰ Jerónimo también desmiente a Porfirio en *De viris illustribus* 55: “Porfirio acusa falsamente a Amonio de dejar el cristianismo y hacerse pagano, aunque consta que perseveró como cristiano hasta el final de su vida”

Porphyrius proponit aduersum nos hoc ipsum et dicit: 'Euangelista uester Matthaeus tam inperitus fuit, ut diceret, quod scriptum est in Esaia propheta, aperiam in parabolis os meum...'

"Abriré con parábolas mi boca, anunciaré lo que estaba oculto desde el principio"³¹. Esto no lo dice Isaías, sino Asaf. Y finalmente aquel impío de Porfirio lo utiliza contra nosotros y dice: "Vuestro Evangelista Mateo era tan ignorante que decía 'lo que está escrito en el profeta Isaías: Abriré con parábolas mi boca'³²..."

26 (4 H). Hier. in psalm. LXXXI 223-233: Totum orbem subegit ab oceano usque ad mare Rubrum. Dicat aliquis: Hoc totum lucri causa fecerunt. Hoc enim dicit Porphyrius: Homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant, magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa. Nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen. Fecit et Apollonius, fecit et Apuleius: et infinita signa fecerunt. Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut, diuitias acciperent a diuitibus mulierculis, quas induxerant: hoc enim tu dicis. Quare mortui sunt? quare crucifixi sunt?

Ha sometido todo el mundo³³ desde el Océano hasta el Mar Rojo. Quizás alguien pueda decir: "Todo esto lo hicieron por interés". Porfirio, en efecto, dice lo siguiente: "Gente ruda y pobre, pues no poseían nada, por medio de artes mágicas han realizado algunos milagros. Mas no es algo excepcional hacer milagros, pues también hicieron milagros los magos de Egipto contra Moisés. Los hizo también Apolonio y los hizo también Apuleyo³⁴: también hicieron infinidad de milagros." Te lo concedo, Porfirio, ellos llevaron a cabo milagros por medio de la magia, con el fin de acaparar riquezas de mujeres ricas que habían caído en sus redes. Esto es lo que tú dices. Mas ¿por qué han muerto? ¿Por qué han sido crucificados?

27 (97 H). Hier. in Is. II 3: Caueamus ergo et nos, ne exactores simus in populo; ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis et de sacerdotali gradu fauor iudicat feminarum.

Luego cuidemos también nosotros de no convertirnos en recaudadores del pueblo; no vayan a ser nuestro senado, como dice el impío Porfirio, las matronas y las mujeres, que son las que mandan en las iglesias y cuyo favor es el que decide sobre la dignidad sacerdotal.

28 (21d H). Hier. in Is. XIV 53: Qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem³⁵ uere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant...

Quienes, por satisfacer al blasfemo Porfirio, dicen que la tensión formal entre Pedro y Pablo fue un litigio y una discordia...³⁶

³¹ *Ev. Matt.* 13.35. *Ps.* 78.2.

³² Se trata efectivamente de una atribución errónea de Mateo en el pasaje citado.

³³ Harnack sigue la lectura de Morin (*subegit Paulus...*): "Pablo ha sometido..." Cf. *Anecdota Maredsolana* III 2, p. 80.

³⁴ *Lact. inst.* V 3.

³⁵ *Ep. Gal.* 2.

³⁶ Cf. fr. 79.

29 (11 H). Hier. in Dan. I 1.1: Et ob hanc causam in euangelio secundum Matthaem una uidetur deesse generatio, quia secunda tesseriscedecas in Ioachim desinit filium Iosiae et tertia incipit a Ioiachin filio Ioachim; quod ignorans Porphyrius, calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum euangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem.

Esta es la razón por la que en el Evangelio según Mateo parece existir una única generación³⁷, puesto que la segunda de las catorce generaciones³⁸ acaba en Joaquín, hijo de Josías, y la tercera comienza con Yoyaquín, hijo de Joaquín. Ignorando esto, Porfirio construye su calumnia contra la Iglesia, exhibiendo su propia incompetencia al empeñarse en acusar de falsedad al evangelista Mateo.

30 (43 H). A) Hier. in Dan. Prolog. (1-32): Contra prophetam Danielelem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso cuius inscriptus est nomine esse compositum sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielelem uentura dixisse, quam illum narrasse praeterita; denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, ueram historiam continere; si quid autem ultra opinatus sit, quae futura nescierit esse mentitum: cui sollertissime responderunt Eusebius Caesariensis episcopus tribua uoluminibus, octauo decimo et nono decimo et uicesimo, Apolinaris quoque uno grandi libro, hoc est uicesimo sexto, et ante hos ex parte Methodius. Verum quia nobis propositum est non aduersarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent... Quae [i.e. uaticinia Danielis de Christo, de regibus et annis] quia uidit Porphyrius uiuersa completa et transacta, negare non poterat, superatus historiae ueritate, in hanc prorupit calumniam, ut ea, quae in consummatione mundi de Antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem, sub Antiocho Epiphane impleta contendant; cuius impugnationis testimonium ueritatis est; tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredulis hominibus non uideatur futura dixisse sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione eiusdem uoluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor, et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subuertere nititur ueritatem, et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contraire.

Porfirio escribió el libro XII contra el profeta Daniel pretendiendo que la obra que lleva su nombre no había sido escrita en realidad por él, sino por alguien, de nombre Epifanes, que vivió en Judea en los tiempos de Antíoco, de modo que más que contar Daniel el futuro, habría narrado aquél el pasado. En definitiva, lo narrado hasta el tiempo de Antíoco contiene historia verdadera; en cambio, lo que conjetura más allá de ese límite, dado que desconoce el futuro, es mentira. A éste le respondieron con gran diligencia el Obispo de Cesarea en tres volúmenes (el XVII, el XIX y el XX), Apolinar, en un único libro extenso (el XVI), y antes de éstos Metodio, aunque par-

³⁷ *Ev.Matt.* 1.11-12. Mateo distribuye los antepasados de Cristo en tres series de catorce generaciones, pero comete un error de cálculo que Porfirio detectó: en la tercera (de Jeconías a José). Jerónimo acusa al neoplatónico de incompetencia, dado que el "Jeconías" de *Ev.Matt.* 1.11-12 (gr. Ἰεχονίας) ha de computarse por dos, pues recoge los hebreos "Joaquín" (*Joachim*, con terminación en -im) –el "Joaquín" de *Daniel* 1.1–, y "Yoyaquín" (*Ioiachin*, con terminación en -in), que sería su hijo. A esta misma objeción porfiriana se refiere el fragmento procedente de Pacato, aunque ofrece una solución diferente: cf. fr. 109 (V [*Ev.Matt.* 1.11]).

³⁸ Serie de catorce generaciones. Se trata de las tres series en las que viene dividida, a partir de Abraham, la generación de Jesús. Mateo, en el pasaje citado.

cialmente. Pero puesto que es nuestra intención no responder a las calumnias de nuestro adversario, lo que requiere extenderse ampliamente... Porfirio, al haber visto que esto³⁹ se cumplía plenamente y que no podía negar que había ocurrido, vencido por la verdad histórica vino a caer en la calumnia de pretender que lo que se dice que va a suceder con el Anticristo en la consumación del mundo, por la similitud de ciertas actuaciones, se cumplió bajo el mandato de Antíoco. Esta tesis queda refutada por el testimonio de la verdad. Tan grande es, en efecto, la fidelidad con que se cumplen sus palabras que a los incrédulos les parece que el profeta no ha contado el futuro, sino que ha narrado el pasado. No obstante, si durante la explicación de esta misma obra se ofrece la ocasión, intentaré responder con rigor a la calumnia de aquél y a las artes de la filosofía, o mejor, a la malicia pagana con la que intenta tergiversar la verdad y, con ciertos artificios, apartar la clara luz de los ojos y oponerse a una explicación sencilla.

B) Hier. in Dan. Prolog. (45-66): Sed et hoc nosse debemus inter cetera Porphyrium in Danielis nobis libros obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos sed graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur, dicente Daniele ad presbyteros ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπο τοῦ πρίνου πρίσαι, quam ἐτιμολογίαν magis graeco sermoni conuenire quam hebraeo. Cui et Eusebius et Apolinaris pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac draconis fabulas non contineri in hebraico, sed partem esse: Prophetiae Abacuc filii Iesu de tribu Levi... et Origenes et Eusebius et Apolinaris aliique ecclesiastici uiri et doctores Graeciae has, ut dixi, uisiones non haberi apud Hebraeos fateantur nec se debere respondere Porphyrio pro his quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant.

Y debemos saber entre otras cosas que Porfirio nos lanza esta objeción sobre el libro de Daniel: que parece ser una falsificación y que no existe entre los hebreos, sino que habría sido una obra compuesta en lengua griega, pues en la historia de Susana cuando Daniel se dirige a los ancianos pone en relación σχίσαι con σχίνου y πρίσαι con πρίνου, etimología que se ajusta más a la lengua griega que a la hebrea. A él le respondieron Eusebio y Apolinar en la misma línea en el sentido de que las historias de Susana y de Bel y de la serpiente no se conservan en lengua hebrea, sino que forman parte de la profecía de Abacuc, hijo de Jesús, de la tribu de Leví... Orígenes, Eusebio, Apolinar y otros varones de la Iglesia y doctores de Grecia reconocen que estas visiones, como he dicho, no existen entre los hebreos y que no hay que responder a Porfirio de aquello que no añade autoridad alguna a la Sagrada Escritura.

C) Hier. in Dan. Prolog. (86-93): Ad intellegendas autem extremas partes Danielis, multiplex Graecorum historia necessaria est: Sutorii uidelicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii Theonis et Andronyci cognomento Alipii, quos et Porphyrius secutum esse se dicit, Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus, praecipueque nostri Liuii, et Pompei Trogi, atque Iustini, qui omnem extremae uisionis narrant historiam.

Para comprender la parte final de Daniel es necesaria la vasta historiografía de los griegos: Sutorio (naturalmente Calínico), Diodoro, Jerónimo, Polibio, Posidonio, Claudio Teón y Andrónico, de sobrenombre Alipio, a los que también Porfirio dice

³⁹ Las profecías de Daniel.

haber seguido; y también a Josefo y aquellos a los que cita, particularmente a nuestro Livio, a Pompeyo Trogo y a Justino, todos los cuales narran la historia correspondiente a la última visión.

D) Hier. in Dan. I 2.31-35: “Factus est mons magnus et impleuit uniuersam terram”; quod Iudaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum uolunt esse fortissimum et omnia regna contere et regnare in aeternum.

“Se convirtió en una gran montaña y llenó toda la tierra.”⁴⁰ Los judíos y el impío Porfirio identifican erróneamente esto con el pueblo de Israel, el cual pretenden que al final de los tiempos será muy poderoso y que destruirá todos los reinos y reinará eternamente.

E) Hier. in Dan. I 2.46: Hunc locum calumniatur Porphyrius: quod numquam superbissimus rex captiuum adorauerit.

Porfirio critica este pasaje arguyendo que un rey tan soberbio jamás se postraría ante un cautivo.

F) Hier. in Dan. I 2.48: Et in hoc calumniator (sc. Porphyrius) ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusarit munera et honorem Babylonium libenter susceperit.

Y en este punto el calumniador de la Iglesia se empeña en reprender al profeta por no haber rechazado los obsequios y haber aceptado de buen grado los honores de los babilonios.

G) Hier. in Dan. I 3.98: Epistula Nabuchodonosor in prophetae uolumine ponitur, ut non fictus ab alio postea liber -sicut sycophanta (Porphyrius) mentitur- sed ipsius Danielis esse credatur.

La carta de Nabucodonosor queda recogida en la obra del profeta a fin de que no se crea en el futuro que ha sido compuesta por otro, según la mentira del sicofanta Porfirio, sino por el propio Daniel.

H) Hier. in Dan. II 5.10a: ‘Regina...’ Hanc Iosephus auiam Baldasaris, Origenes matrem scribunt, unde et nouit praeterita quae rex ignorabat; euigilet ergo Porphyrius qui eam Baldasaris somniauit uxorem, et illudit plus scire quam maritum.

‘La Reina’. Josefo escribe que se trata de la abuela de Baltasar; Orígenes, de su madre: de ahí que conociera el pasado, que el rey desconocía. ¡Que se espabile Porfirio, que desvaría al decir que era la esposa de Baltasar y se burla de que sepa más que su marido!

I) Hier. in Dan. II 7.7b: Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et diuidit: pardum uolens intelligi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quattuor Alexandri successores, et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat qui fuerint saeuissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, uerbi gratia Macedoniae, Syriae, Asiae et Aegypti, sed de diuersis regnis unum efficit regnorum ordinem, ut

⁴⁰ Da. 2.35.

uidelicet ea quae scripta sunt: ‘Os loquens ingentia’ non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur.

Porfirio sitúa tan sólo en el reino de los macedonios a las dos últimas bestias, a la de los macedonios y a la de los romanos, pretendiendo que por la “pantera” ha de entenderse el mismo Alejandro, mientras que en la “bestia distinta de las demás bestias” ha de verse a los cuatro sucesores de Alejandro. A continuación hasta Antíoco, de sobrenombre Epífanés, enumera diez reyes que fueron muy crueles, y a éstos no los cita como reyes de un solo reino –por ejemplo, de Macedonia, de Siria, de Asia y de Egipto–, sino que a partir de reinos diversos pone en pie una serie única de reyes a fin de que lo que está escrito –“una boca que decía cosas terribles”–⁴¹ se crea referido no al Anticristo, sino a Antíoco.

J) Hier. in Dan. II 7.7c-14b: Frustra Porphyrius cornu paruulum, quod post decem cornua ortum est, Ἐπιφάνην Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria euulsa cornua: sextum Ptolomaeum cognomento Philometorem et septimum Ptolomaeum Εὐεργέτην et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt... Hoc cui potest hominum conuenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit qui cornu paruuum –quem Antiochum interpretatur– fregerit atque contriuerit; si responderit Antiochi principes a Iuda Machabaeo fuisse superatos, docere debet quomodo cum nubibus caeli ueniat.

En vano sospecha Porfirio que el cuerno pequeño, que despuntó después de los diez cuernos, es Antíoco Epífanés, y que de estos diez, los tres cuernos arrancados representan a Ptolomeo VI, de sobrenombre “Filópator”, a Ptolomeo VII Evergetes y a Artaxias, el rey de Armenia, los primeros de los cuales habían muerto mucho antes del nacimiento de Antíoco. Que responda Porfirio a qué hombre le puede corresponder o quién es ese tan poderoso como para quebrar y pulverizar el cuerno pequeño, que él interpreta como Antíoco. Si respondiese que los generales de Antíoco fueron derrotados por Judas Macabeo, debe explicar cómo va a venir con las nubes del cielo.

K) Hier. in Dan. III 9.1: Hic est Darius qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superauit; ne putemus illum Darium cuius secundo anno templum aedificatum est –quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat–, uel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est.

Éste es el Darío que junto con Ciro había derrotado a caldeos y babilonios. No vamos a creer que se trata de aquel Darío en cuyo segundo año se edificó el templo –lo que supone Porfirio para retrasar los años de Daniel– o de aquel que fue derrotado por Alejandro, el rey de los macedonios.

L) Hier. in Dan. III 11.20: [Seleucus Philopator, filius Antiochi Magni] Porro Porphyrius hunc non uult esse Seleucum, sed Ptolomaeum Epiphanen, qui Seleuco sit molitus insidias et aduersum eum exercitum praepararit et idcirco ueneno sit interfectus a ducibus suis –quod cum unus ab illo quaereret ab illo: tantas res moliens ubi haberet pecuniam, respondit ei, amicos sibi esse diuitias; quod cum diuulgatum esset in populos, timuerunt duces ne auferret eorum substantias et idcirco eum maleficis artibus occiderunt; sed quomodo potest, in loco Magni Antiochi stare Ptolomaeus qui hoc omnino non fecit.

Porfirio no cree que éste sea Seleuco⁴², sino Ptolomeo Epífanes, que había tramado contra Seleuco y había preparado un ejército contra él, y que por ello había muerto envenenado por sus propios generales; y que al preguntarle uno de ellos de dónde obtenía recursos para emprender empresas tan enormes, respondió que su riqueza eran sus amigos. Cuando esto se difundió entre el pueblo, los generales tuvieron miedo de perder sus posesiones y lo asesinaron por ello con artes maléficas. Pero ¿cómo puede Ptolomeo ocupar el lugar de Antíoco Magno, que no hizo esto en absoluto?

M) Hier. in Dan. [IV] 11.21: Hucusque ordo historiae sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est. Cetera quae secuntur usque ad finem uoluminis, ille interpretatur super persona Antiochi -qui cognominatus est Epiphanes- fratre Seleuci filio Antiochi Magni, qui post Seleucum undecim annis regnauit in Syria obtinuitque Iudaeam, sub quo legis Dei persecutio et Machabaeorum bella narrantur; nostri autem...

Hasta aquí se sigue el orden histórico y no hay discrepancia entre Porfirio y nosotros. Lo que viene a continuación hasta el final del libro aquél lo interpreta en relación con la persona de Antíoco, de sobrenombre “Epífanes”, hermano de Seleuco, el hijo de Antíoco Magno, que después de Ptolomeo reinó once años en Siria y se apoderó de Judea, y bajo cuyo reinado se narra la persecución de la ley de Dios y las guerras de los Macabeos. Los nuestros, en cambio...

N) Hier. in Dan. [IV] 11.21: “Stabit”, inquiunt, “in loco Seleuci frater eius Antiochus Epiphanes cui primum, ab his qui in Syria Ptolomaeo fauebant, non dabatur honor regius, sed et postea, simulatione clementiae, obtinuit regnum Syriae. Et brachia pugnantis Ptolomaei et uniuersa uastantis expugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. ‘Brachia’ autem fortitudinem uocat, unde et ‘manus’ appellantur ‘exercitus multitudo’. Et non solum, ait, Ptolomaeum uicit fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Machabaeum, superauit dolis -siue quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolomaeo et fuisset dux foederis, postea ei est molitus insidias; Ptolomaeum autem hic non Epiphaniem significat qui quintus regnauit in Aegypto, sed Plolomaeum Philometorem filium Cleopatrae sororis Antiochi cuius hic auunculus erat; et cum, post mortem Cleopatrae, Eulaius eunuchus nutritius Philometoris et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam quam Antiochus fraude occupauerat, ortum est inter auunculum et puerum Ptolomaeum proelium; cumque inter Pelusium et montem Casium proelium commisissent, uicti sunt duces Ptolomaei-. Porro Antiochus, parcens puero et amicitias simulans, ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus prouidere se dicens, cum modico populo omnem Aegyptum subiugauit sibi et abundantes atque uberrimas ingressus est ciuitates, fecitque quae non fecerunt patres eius et patres patrum illius: nullus enim regum Syriae ita uastauit Aegyptum et omnes eorum diuitias dissipauit, et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant, sua fraude subuerteret.” Haec, Porphyrius sequens Sutorium sermone lacinosissimo prosecutus est, quae nos breui compendio diximus.

El lugar de Seleuco lo ocupará –dicen– su hermano Antíoco Epífanes, a quien al principio no le tributaban honores de rey los que en Siria eran partidarios de Ptolomeo; pero después, fingiendo clemencia, obtuvo el reino de Siria, y los “brazos”

⁴² Seleuco Filópator, hijo de Antíoco Magno.

de Ptolomeo, que combatía y todo lo arrasaba, fueron tomados y aniquilados por el “rostro” de Antíoco (la palabra “brazos” alude a su fuerza; de ahí que un contingente militar reciba también el nombre de *manus*).⁴³ Y no sólo –dice– venció a Ptolomeo con el engaño, sino que también derrotó con mentiras al jefe de la alianza, esto es, a Judas Macabeo. Esto es, pues, lo que dice: después de haber ofrecido la paz a Ptolomeo y haberse convertido en el jefe de la alianza, tramó insidias contra aquél (no se alude aquí a Ptolomeo Epífanes, que fue el quinto en reinar en Egipto, sino a Ptolomeo Filómetor, hijo de Cleopatra, la hermana de Antíoco, que era, por lo tanto, su tío); cuando después de la muerte de Cleopatra el gobierno de Egipto recayó en el eunuco Eulaio, preceptor de Filómetor, y en Leneo, y éstos reclamaron la Siria que Antíoco había ocupado fraudulentamente, estalló la guerra entre el tío y el joven Ptolomeo, y trabando combate entre Pelusio y el monte Casio, fueron derrotados los generales de Ptolomeo. A continuación Antíoco, perdonando al joven y fingiendo amistad, subió hasta Menfis y, recibiendo allí el reino según la costumbre de los egipcios y con el pretexto de mirar por los intereses del joven, con un mediano ejército subyugó todo Egipto, penetró en ciudades prósperas y riquísimas e hizo lo que no habían hecho ni sus padres ni los padres de sus padres: en efecto, ninguno de los reyes de Siria sometió a Egipto a semejante devastación; arrasó todas sus riquezas y tan astuto fue que arruinó con el engaño los prudentes planes de los que habían sido generales del joven. Porfirio, siguiendo a Sutorio, ha tratado por extenso estos hechos que nosotros hemos expuesto sucintamente.

O) Hier. in Dan. [IV] 11.25s.: Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui aduersum Ptolomaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno: sed et rex austri, id est duces Ptolomaei, prouocabuntur ad bellum multis auxiliis et fortibus nimis, et non potuerunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulauit pacem cum sororis suae filio et comedit cum eo panem et postea occupabit Aegyptum.

Esto lo interpreta Porfirio en relación con Antíoco, que marchó con un gran ejército contra Ptolomeo, el hijo de su hermana. No obstante, el rey del sur, esto es, los generales de Ptolomeo, estaban llamados a trabar combate con sus fuertes y abundantes tropas, pero no pudieron resistir las maniobras fraudulentas de Antíoco, que fingió la paz con el hijo de su hermana, comió el pan con él y, acto seguido, ocupó Egipto.

P) Hier. in Dan. [IV] 11.27s.: Nulli dubium est quin Antiochus pacem cum Ptolomaeo fecerit, et inierit cum eo conuiuium et dolos machinatus sit et nihil proferit, quia regnum eius non potuit obtinere sed a militibus Ptolomaei eiectus sit.

Nadie duda de que Antíoco hizo las paces con Ptolomeo, participó con él en un banquete, tramó engaños y no hizo progreso alguno porque no pudo apoderarse de su reino, sino que fue expulsado por los soldados de Ptolomeo.

⁴³ Existe un juego de palabras en todo el pasaje: se emplean los dobles sentidos, corporal y militar, de los términos latinos “brachia” (posiciones o líneas del ejército), y “manus” (escuadrón). Nos apegamos a la literalidad para reflejarlo en la traducción. Pero además los “brachia” de Ptolomeo se oponen a la “facies” de Antíoco, que se lleva la victoria. La explicación se encuentra quizá en los hechos históricos que Jerónimo resume a continuación. Antíoco IV realizó dos campañas contra Ptolomeo Filómetor (cf. *etiam* en los libros de Daniel y Macabeos [*Da.* 11.21ss., *Ma.* 1.1ss.]). En la primera, a la que se alude aquí, la derrota del ejército de Ptolomeo se produce por conspiraciones internas que engañan al monarca: Ptolomeo cayó en manos de Antíoco, que lo trató con fingida amistad y entregó Egipto al pillaje.

Q) Hier. in Dan. [IV]11.28b-30b: Et graeca et romana narrat historia: postquam reuersus est Antiochus, expulsus ab Aegyptiis, uenisse eum in Iudaeam, hoc est aduersum testamentum sanctum, et spoliasse templum et auri tulisse quamplurimum; positoque in arce praesidio Macedonum, reuersum in terram suam; et post biennium rursum contra Ptolomaeum exercitum congregasse et uenisse ad austrum; cumque duo fratres Ptolomaei Cleopatrae filii quorum auunculus erat obsiderentur Alexandriae, legatos uenisse romanos -quorum unus Marcus Popilius Laenas, cum eum stantem inuenisset in littore et senatusconsultum dedisset-: quod iubebatur ab amicis populi romani recedere et suo imperio esse contentus -et ille responsionem ad amicorum consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo quem tenebat manu et circumscripsisse regem atque dixisse: 'Senatus et populus romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas quid consilii geras'; quibus dictis ille perterritus ait: 'Si hoc placet senatui et populo romano, recedendum est', atque ita statim mouit exercitum-; percussus autem esse dicitur, non quo interierit sed quo omnem arrogantiae perdidit magnitudinem... Haec plenius in Machabaeorum gestis legimus: quod, postquam de Aegypto eum repulere romani, indignans uenerit contra testamentum sanctuarii, et ab his inuitatus sit qui dereliquerant legem Dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum.

Cuenta la historia griega y romana que Antíoco, después de regresar expulsado de Egipto, vino a Judea, esto es, contra la alianza sagrada, y expolió el templo y se llevó todo el oro que pudo, y dejando en la ciudadela una guarnición de macedonios, regresó a su tierra. Dos años después reunió de nuevo un ejército contra Ptolomeo y se dirigió hacia el sur, y habiendo sido sitiados en Alejandría dos hermanos de Ptolomeo, hijos de Cleopatra, del que él era tío, se presentaron embajadores de Roma, uno de los cuales era Marco Pompilio Lenas. Hallaron al rey en la playa y tras darle el senadoconsulto en el que se le ordenaba que se apartase de los amigos del pueblo romano y se mantuviese dentro de los límites de su imperio, dado que éste demoraba la decisión de su respuesta, se dice que con el bastón que llevaba en la mano trazó un círculo en la arena en el que encerró al rey, y le dijo: "el Senado y el Pueblo Romano te conminan a que respondas en este preciso lugar cuál es tu decisión". Pronunciadas estas palabras, aquél dijo amedrentado: "si esto es lo que le place al Senado y al Pueblo Romano, hay que dar marcha atrás". Y puso en marcha al ejército de inmediato. Dicen, no obstante, que ello supuso un golpe mayor que la muerte, pues le hizo perder su inmensa arrogancia... Con mayor extensión se puede leer en el libro de los Macabeos que, después de que los romanos lo expulsaran de Egipto, acudió lleno de furor contra la alianza sagrada y que fue llamado por los que habían abandonado la Ley de Dios y se habían mezclado con los ritos de los paganos.

R) Hier. in Dan. [IV] 11. 31-43:

(31) 'Brachia'...Volunt autem eos significari: qui ab Antiocho missi sunt, post biennium quam templum exspoliauerat, ut tributa exigerent a Iudaeis et auferrent cultum Dei et in templo Hierusalem Iouis Olympii simulacrum et Antiochi statuas ponerent, quas nunc 'Abominationem desolationis' uocat, quando ablatum est holocaustum et iuge sacrificium.

(32) Et haec in Machabaeis legimus: quod quidam simulauerint se legis Dei custodes esse et postea cum gentibus fecerint, alii uero permanserint in religione.

(33) Quanta Iudaei passi sint ab Antiocho, Machabaeorum libri referunt, et triumphum eorum testimonio sunt qui, pro custodia legis Dei, flammas et gladios et seruitutem et rapinas et poenas ultimas sustinuerunt.

(34-35) Paruum auxilium Mathathiam significari arbitratur Porphyrius: de uico Modim, qui aduersum duces Antiochi rebellauit et cultum ueri Dei seruare conatus est. 'Paruum autem', inquit, 'auxilium' uocat, quia occisus est in proelio Mathathias et postea Iudas, filius eius qui uocabatur Machabaeus, pugnans cecidit et ceteri fratres eius aduersariorum fraude decepti sunt.

(36) Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum, de Antiocho Epiphane dici arbitrantur: quod erectus sit contra cultum Dei et in tantam superbiam uenerit, ut in templo Hierosolymis simulacrum suum poni iusserit; quodque sequitur: "Et diriget, donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio", sic intelligent: tam diu eum posse, donec irascatur ei Deus et ipsum interfici iubeat. Siquidem Polybius et Diodorus, qui Bibliothecarum scribunt historias, narrant: eum non solum contra Deum fecisse Iudaeae, sed, auaritiae facibus accensum, etiam templum Dianae in Elymaide, quod erat ditissimum spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et uicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus uersum in amentiam, ac postremum morbo interiisse; et hoc ei accidisse commemorant: quia templum Dianae uiolare conatus sit.

(37-39) 'Et super concupiscentiam feminarum'. Antiochi personae magis coaptabitur: qui luxuriosissimus fuisse dicitur et in tantum dedecus per supra et corruptelas uenisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice iungeretur et libidinem suam populo praesente compleret. 'Deum Maozim' ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret: in uico Modain, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Ioui posuisse statuam et compulisse Iudaeos ut ei uictimas immolarent; id est 'deum Modain'... -'Praesidia' etc.: quod Porphyrius ita edisserit: 'Faciet haec omnia, ut muniat arcem Hierusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum -haud dubium quin Iouem significet-, quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et faciet ceteris qui in Iudaea fuerint dominari, et pro praeuaricatione possessiones diuidet et dona distribuet'.

(40-41b) Et haec Porphyrius ad Antiochum refert: quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolomaeum Philometorem dimicauit, qui, audiens uenire Antiochum, congregauit multa populorum millia; sed Antiochus quasi tempestas ualida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo uniuersa uastauerit ueneritque ad 'terram inclytam' -id est Iudaeam,... et arcem munierit de ruinis murorum ciuitatis et sic Aegyptum perrexerit... 'Antiochus' aiunt 'festinans contra Ptolomaeum regem austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas -qui ex latere Iudaeae erant- non tetigit ne, occupatus alio proelio, Ptolomaeum redderet fortiorem'.

(31) Con "brazos"⁴⁴ se refiere a los enviados por Antíoco al cabo de dos años a expoliar el templo, para exigir tributos a los judíos, suprimir el culto de Dios y erigir en el templo de Jerusalén una imagen de Júpiter Olímpico y las estatuas de Antíoco que ahora llama "abominación de la desolación" por haber sido suprimido el holocausto y el sacrificio permanente.

(32) También leemos en los Macabeos que unos fingieron ser custodios de la Ley de Dios y después pactaron con los gentiles, mientras que otros perseveraron verdaderamente en la religión.

⁴⁴ "Fuerzas" armadas enviadas contra Jerusalén. *Vid. supra* N) y nota.

(33) Los libros de los Macabeos relatan cuánto sufrieron los judíos a manos de Antíoco y sirven de testimonio de la victoria de aquellos que por preservar la Ley soportaron las llamas, las espadas, la esclavitud, el expolio y las penas más terribles.

(34-35) Con “escasa ayuda” Porfirio creía que se refería a Matatías, de la aldea de Modín, que se reveló contra los generales de Antíoco y luchó por preservar el culto del Dios verdadero. Lo llama –dice– “escasa ayuda” porque Matatías murió en la batalla y posteriormente Judas, su hijo, al que llamaban Macabeo, murió luchando, y el resto de sus hermanos resultó engañado por la perfidia de sus enemigos.

(36) Porfirio y otros que lo siguen consideran que se está hablando de Antíoco Epífanes porque éste se levantó contra el culto de Dios y llegó a tal grado de soberbia que ordenó erigir en el templo de Jerusalén una imagen suya. Lo que sigue –“y tendrá éxito hasta que se haya colmado la cólera⁴⁵ porque en ese momento se producirá el cumplimiento”– lo entienden así: aquél tendrá poder hasta que Dios se encolerice con él y ordene su asesinato. Y el caso es que Polibio y Diodoro, que escriben las historias que se hallan en las bibliotecas, cuentan que aquél no sólo actuó contra el Dios de Judea, sino que, encendido por el fuego de la codicia, intentó expoliar también el templo de Diana en Elimaida, que era fastuoso, y que, acometido por los guardianes del templo y por las gentes del entorno y enloquecido por ciertos terrores y alucinaciones, murió finalmente de enfermedad; y mencionan que esto le ocurrió por haber intentado profanar el templo de Diana.

(37-39) “Ni tampoco al favorito de las mujeres⁴⁶ se va adaptar muy bien a la personalidad de Antíoco, de quien se dice que fue muy lujurioso y que vino a dar por sus estupros y su corrupción en tal degradación de la dignidad regia que se mezclaba con mimos y prostitutas en público y satisfacía su lujuria en presencia del pueblo.

Porfirio interpretó ridículamente lo del “dios Maozim⁴⁷” en el sentido de que en la aldea de Modín, de donde fueron originarios Matatías y sus hijos, los generales de Antíoco erigieron una estatua de Júpiter y obligaron a los judíos a hacerle sacrificios, esto es, “al dios de Modín”.

“Fortalezas, etc”. Así lo explicó Porfirio: todo esto es lo que hará, a saber, levantará una ciudadela en Jerusalén y establecerá guarniciones en el resto de las ciudades, y enseñará a los judíos a adorar a un dios extranjero –con lo que se está refiriendo sin duda a Júpiter–. Una vez que se los haya mostrado y los haya persuadido para que lo adorasen, les concederá honores y gloria abundantes a los que se hayan dejado engañar y hará que dominen sobre el resto de los que viven en Judea, y a cambio de su prevaricación repartirá entre ellos sus posesiones y distribuirá sus dádivas entre ellos.

(40-41b) Esto también lo relaciona Porfirio con Antíoco, puesto que en el undécimo año de su reinado combatió de nuevo contra Ptolomeo Filómetor, el hijo de su hermana. Éste, cuando se enteró de la llegada de Antíoco, reunió miles de efectivos, pero Antíoco, como una formidable tempestad, con sus carros, sus caballos y una gran

⁴⁵ De Dios.

⁴⁶ Referente a un dios, que sería, de acuerdo con *Ez.* 8.14, Adonis-Amuz.

⁴⁷ Desde luego este “dios Maozim” no figura en el texto como tal. Porfirio lo interpreta en relación con *1Ma.* 2.1ss.

flota penetró en buena parte del país y lo devastó todo a su paso, y llegó a la ínclita tierra de Judea y fortificó una ciudadela con las ruinas de los muros de la ciudad y de este modo marchó contra Egipto.

Antíoco, dicen, cuando se apresuraba a marchar contra Ptolomeo, el rey del sur, no tocó ni a los idumeos ni a los moabitas ni a los amonitas, que estaban al lado de Judea, para no fortalecer a Ptolomeo por atender otra guerra.

S) Hier. in Dan. [IV] 11.44-45: Et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: ‘pugnans’, inquit, ‘contra Aegyptios et Libyas Aethiopiasque pertransiens, audiet sibi ab aquilone et ab oriente proelia concitari; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in littore Phoenicis uastabit prouinciam; confestimque pergens ad Artaxiam regem Armeniae qui de orientis partibus mouebatur et interfectis plurimis de eius exercitu, ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latissima flumina est, Tigrin et Euphratem’. Cumque hucusque processerit, in quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest -quamquam et inter duo maria eum sedere probare non possit, et stultum sit duo Mesopotamiae flumina duo maria interpretari-; montem autem inclytum idcirco praeteriit: quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait: ‘Inter media maria super montem Saba sanctum’; cumque Saba nomen montis uel Armeniae uel Mesopotamiae putet, quare sanctus sit, dicere non potest -etiam hac licentia mentiendi, possumus nos addere quod ille conticuit: ‘sanctum’ dici ‘montem’ quia, iuxta errorem Armeniorum, sit idolis consecratus. ‘Et ueniet’, inquit, ‘usque ad summitatem ipsius montis’, in Elymaide prouincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio; ibique uolens templum Dianae spoliare, quod habebat infinita donaria, fugatus a barbaris est qui mira ueneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes, oppido Persidis. Haec ille in suggillationem nostri artificam sermone composuit, quae, etiamsi potuerit approbare non de Antichristo dicta sed de Antiocho, quid ad nos, qui non omnibus scripturarum locis Christi probamus aduentum et Antichristi mendacium?... Haec quae manifesta sunt praeterit, et de Iudaeis asserit prophetari quos usque hodie seruire cognoscimus; et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum: non quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret; et in ultimae uisionis calumniis immoratur, ‘flumina’ ponens pro ‘mari’ et ‘montem inclytum et sanctum Apedno’ quem ubi legerit nullam potest proferre historiam... Septuaginta... Apolinaris secutus de nomine ‘Apedno’ omnino conticuit. Haec ideo prolixius posui: ut et Porphyrii ostendam calumniam, quia haec omnia ignorauit aut nescire se finxit, et scripturae sanctae difficultatem cuius intelligentiam absque Dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi uel maxime uindicant.

A propósito de este pasaje Porfirio desvaría no sé qué cosa acerca de Antíoco. Luchando –dice– contra los egipcios y atravesando Libia y Etiopía oirá que la guerra se desata contra él desde el norte y desde el oriente, por lo que regresará conquistando a los aradios, que se le resistían, y devastará toda la faja costera de la provincia de Fenicia, y se dirigirá de inmediato contra Artaxias, rey de Armenia, que se machará de los territorios de oriente y, tras la muerte de muchos de sus efectivos, acampará en Apedno, que está situado entre los dos caudalosos ríos, el Tigris y el Éufrates. Llegado a este punto, [Porfirio] es incapaz de decir cuál es el ínclito y santo monte en el que se asentará, aunque no puede probar y resulta absurdo interpretar los “dos mares” del “se asentó entre dos mares” como alusión a los dos ríos de

Babilonia. En cambio, lo del “monte santo” lo dejó de lado por seguir la lectura de Teodoción, que dice “en medio de dos mares sobre el monte santo de Saba”; y como cree que “Saba” es el nombre de un monte de Armenia o de Mesopotamia, no puede decir por qué es santo; además, por su propensión a la mentira nosotros podemos añadir lo que él calló: que se dice que este monte es “santo” pues por locura de los armenios está consagrado a los ídolos. “Y vendrá –dice– hasta la cumbre de este mismo monte”, en la provincia de Elimaida,⁴⁸ que es la región más oriental de Persia, y allí, queriendo expoliar el templo de Diana, que atesoraba infinitas ofrendas, fue puesto en fuga por los bárbaros, que guardaban aquel santuario con admirable veneración, y murió en Tabes, ciudadela persa, consumido por el dolor. Esto lo redactó aquél para afrentarnos con su muy ingenioso lenguaje. Pero aunque pudiera probar que no se refiere al Anticristo sino a Antíoco, ¿qué nos importa a nosotros, que no pretendemos demostrar que en todos los pasajes de las Escrituras se habla de la venida de Cristo y de la falsedad del Anticristo?... Estas revelaciones las deja de lado y afirma que la profecía es sobre los judíos, que hasta el día de hoy sabemos que viven en la esclavitud, y dice que el que escribió el libro bajo el nombre de Daniel mintió para restaurar la esperanza de los suyos, con lo que no pudo conocer toda la historia futura, sino que rememoró los hechos ya acontecidos. Y se demora en calumniar la visión del final poniendo “ríos” en lugar de “mar” y situando en Apedno el monte santo, para lo que no puede aducir testimonios escritos.

Apolinar, que siguió a los Setenta, guarda un silencio total sobre la palabra “Apedno”. Luego si he podido extenderme en exceso en este punto ha sido para poner de manifiesto la calumnia de Porfirio, que ignoró todo esto o fingió desconocerlo, y la dificultad de la Sagrada Escritura, cuya interpretación reivindicaban en primer término hombres muy inexpertos y carentes de la gracia de Dios y de la doctrina de nuestros mayores.

T) Hier. in Dan. [IV] 12.1-3: Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... de hoc capitulo quid dicturus est -in quo mortuorum describitur resurrectio,... sed quid non faciat pertinacia!... ‘Et hoc’, inquit, ‘de Antiocho scriptum est quia, uadens in Persidem, Lysiae -qui Antiochiae et Phoenici praeerat- reliquit exercitum ut aduersum Iudaeos pugnaret urbemque eorum Hierusalem subuerteret -quae omnia narrat Iosephus, Historiae auctor hebraeae-, quod talis fuerit tribulatio qualis numquam, et tempus aduenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus; reddita autem uictoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo, saluatus est populus Israel: omnes qui scripti erant in libro Dei, hoc est qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro hoc est qui praeuaricatores exstiterunt legis et Antiochi fuerunt partium; tunc’, ait, ‘hii qui quasi in terrae puluere dormiebant et operti erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi, ad insperatam uictoriam de terrae puluere surrexerunt et de humo eleuauerunt caput, custodes legis resurgentes in uitam aeternam et praeuaricatores in opprobrium sempiternum; magistri autem atque doctores qui legis habuere notitiam, fulgebunt quasi caelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias Dei, ad instar astrorum fulgebunt in perpetuas aeternitates’; ponit quoque historiam de Machabaeis in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cauernis petrarum ac post uictoriam processisse: et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta.

⁴⁸ Para estos hechos cf. *1Ma.* 6.1ss.

(5-6) Quod Porphyrius more suo de Antiocho interpretatur, nos de Antichristo interpretamur.

(7a-7b) ‘Tempus et tempora et dimidium temporis’, ‘tres et semis annos’ interpretatur Porphyrius;... Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos quibus templum dicit fuisse desertum, ergo et quod sequitur: ‘Regnum eius sempiternum, et omnes reges seruiunt ei et obedient’, debet probare super Antiocho uel, ut ipse putat, super populo Iudaeorum, quod nequaquam stare manifestum est... ‘Quando’ inquit ‘populus Dei dispersus fuerit –uel Antiocho persequente, ut uult Porphyrius... tunc haec omnia complebuntur’.

(11) Hos mille ducentos nonaginta dies Porphyrius in tempore uult Antiochi, et in desolatione templi esse completos...

(12) Porphyrius hunc locum ita edisserit, ut: quadraginta dies qui super mille ducentos nonaginta sunt, uictoriae contra duces Antiochi tempus significant, quando Iudas Machabaeus fortiter dimicauit et emundauit templum idolumque contriuit et uictimas obtulit in templo Dei.

(13) Frustra Porphyrium... uelle omnia referre ad Antiochum. Cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesariensis et Apollinaris Laodicensis et ex parte disertissimus uir martyr Methodius, quae qui scire uoluerit in ipsorum libris poterit inuenire.

(1-3) Hasta aquí Porfirio se ha contenido en cierta forma. Pero ¿qué podrá decir del capítulo en el que se describe la resurrección de los muertos?... ¿Qué no es capaz de hacer la contumacia?... También esto, dice, fue escrito a propósito de Antíoco, que al atravesar Persia dejó su ejército en Lisia, que estaba a la cabeza de Antioquía y de Fenicia, para combatir a los judíos y destruir su ciudad, Jerusalén. Todo esto lo cuenta Josefo, el autor de la historia de los hebreos: que no hubo jamás una tribulación como aquella y que llegó un tiempo que no se había conocido desde el principio de la humanidad hasta entonces. Con todo, obtenida la victoria y caídos los generales de Antíoco, e incluso muerto el propio Antíoco en Persia, el pueblo de Israel fue salvo, todos los que estaban inscritos en el libro de Dios, esto es, los que defendieron la Ley con todas sus fuerzas; y todo lo contrario les ocurrió a los que los que habían sido borrados del libro, esto es, los que se erigieron en prevaricadores de la ley y se aliaron con Antíoco. Entonces, dice, éstos que casi dormían en el polvo de la tierra y estaban enterrados bajo el peso de los males y escondidos en los sepulcros de las desgracias resurgieron del polvo de la tierra a una inesperada victoria y levantaron la cabeza del suelo: los guardianes de la Ley que resurgían a la vida eterna mientras los prevaricadores caían en un oprobio eterno. Los maestros y los doctores que tenían conocimiento de la Ley refulgirán como el cielo, y los que exhortaron a los pueblos sometidos a preservar las ceremonias de Dios resplandecerán a la manera de los astros por toda la eternidad. Cita también la historia de los Macabeos, en la que se dice que muchos judíos huyeron al desierto bajo Matatías y Judas Macabeo y se escondieron en cuevas y en cavernas entre las rocas, y que salieron después de la victoria, y que esto fue como una predicción “metafórica” de la resurrección de los muertos.

(5-6) Esto lo interpreta Porfirio, según su costumbre, como una referencia a Antíoco; nosotros como una referencia al Anticristo.

(7a-7b) “Un ciclo, ciclos y la mitad de un ciclo” lo interpreta Porfirio como tres años y medio. Luego si lo que precede, que había sido escrito claramente en referencia al Anticristo, Porfirio lo relaciona con Antíoco y con los tres años y medio en los que dice que el templo estuvo abandonado, lo que sigue –“su reino es eterno y todos los reyes lo servirán y lo obedecerán” –debe demostrar, por tanto, que se refiere a Antíoco o, como él mismo cree, al pueblo judío, lo que obviamente no se sostiene en modo alguno... “Cuando el pueblo de Dios sea dispersado”: de acuerdo con Porfirio todo esto se cumplirá con la persecución de Antíoco.

(11) Porfirio dice que estos mil doscientos noventa días se cumplieron en la época de Antíoco y con la desolación del templo.

(12) Porfirio interpretó así este pasaje: los cuarenta y cinco días que se suman a los mil doscientos noventa significan el tiempo de la victoria contra los generales de Antíoco, cuando Judas Macabeo combatió con denuedo y purificó el templo, destruyó los ídolos y ofreció víctimas en el templo de Dios.

(13) En vano pretende Porfirio referirlo todo a Antíoco, calumnia a la que, como hemos dicho, dieron una respuesta más completa Eusebio de Cesarea, Apolinar de Laodicea y, en parte, el mártir Metodio, varón de gran erudición. El que quiera conocerla podrá encontrarla en las obras de éstos.

U) Hier. in Is. IX 30: Hoc annotauimus, ut quod in Danielis extrema legimus uisione deum maozim, non ut Porphyrius somniat: Deum uiculi Modim, sed robustum Deum et fortem intellegamus.

Hemos señalado que el dios Maozim, según podemos leer en la última visión de Daniel, no lo interpretamos como el dios de la aldea de Modín, de acuerdo con el desatino de Porfirio, sino como un dios fuerte y poderoso⁴⁹.

31 (45 H). Hier. in Os. 1.2⁵⁰: Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuraliter dictum recipere, et irriserit prophetam fornicariae copulatum, opponamus ei illud...

Pero si algún obstinado, particularmente entre los paganos, no quisiera aceptar estas palabras en un sentido figurado y se riera de que el profeta se una a una prostituta, le contestaremos...⁵¹

(1.8s.) Si quis autem contentiosus interpres noluerit recipere ista, quae diximus, sed meretricem nomine Gomer filiam Debelaim, primum et tertium masculos, secundam, quae media est, feminam intellexerit procreasse, hoc uolens scripturam sonare quod legitur, respondeat quomodo...

⁴⁹ Cf. Hier. in Is. XII, praef.: *Sin autem supradictos uiros magistros Ecclesiae nominauit, illud intellegant, me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt. Sed ad distinctionem Iosephi Porphyriique dixisse, qui de hac quaestione plurima disputarunt* (“Pero si he nombrado a los citados varones, maestros de la Iglesia, han de comprender que no estoy demostrando la credibilidad de todos ellos, que en verdad están en desacuerdo, sino que hablé para distinguir a Josefo de Porfirio, que disputaron largamente sobre esta cuestión”). Cf. Flauius I. *AI X* 9.7.275-281.

⁵⁰ *Et dixit Dominus ad Osee: Vade, sume tibi uxorem fornicationum ac filios fornicationum quia fornicans fornicabitur terra a domino* (“Y dijo el Señor a Oseas: Anda, toma una mujer prostituta y ten hijos bastardos, porque el país está prostituido, alejado del Señor”).

⁵¹ Se citan a continuación las “hazañas” celebradas por las escuelas filosóficas de Grecia: cómo Jenócrates salvó a Polemón de una vida licenciosa y cómo Sócrates hizo lo propio con Fedón.

Pero si algún intérprete obstinado no quisiera aceptar lo que hemos dicho, sino que entendiera que la meretriz llamada Gómer, hija de Dibláin, dio a luz a dos varones, el primero y el tercero, y entre ellos, la segunda, a una hembra, pretendiendo que el significado de la Escritura es lo que literalmente se lee, que responda cómo...⁵²

32 (5 H). Hier. in Ioel. 2.28-32: (sc. Apostoli) quicquid utile audientibus esse cernebant, et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarent, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius.

(Los apóstoles) se daban cuenta de lo que era útil para los catecúmenos y no entra en conflicto con las circunstancias, lo corroboraban con testimonios de otros tiempos, sin abusar de la buena fe y de la ignorancia de los catecúmenos como sostiene calumniosamente el impío Porfirio.

33 (9b H). Hier. in Matth. I 3.3: Porphyrius istum locum Marci euangelistae principio comparat in quo scriptum est: 'Initium euangelii Iesu Christi... rectas facite semitas eius'. Cum enim testimonium de Malachia Esaiaque contextum sit, quaerit quomodo uelut ab uno Esaia exemplum putemus adsumptum. Cui ecclesiastici uiri plenissime responderunt.

Porfirio relaciona este pasaje con el comienzo del evangelista Marcos, en el que está escrito: "Comienzo del evangelio de Jesucristo... allanad sus senderos."⁵³ En efecto, como este testimonio está tomado de Malaquías e Isaías⁵⁴, pregunta por qué pensamos que está tomado sólo de Isaías. A éste los hombres de la Iglesia le han respondido extensamente.

34 (6 H). Hier. in Matth. I 9.9: Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus uel imperitiam historici mentientis uel stultitiam eorum qui statim secuti sunt Saluatorem, quasi inrationabiliter quemlibet uocantem hominem sint secuti.

En este punto Porfirio y el emperador Juliano denuncian la torpeza del historiador mendaz o la necedad de esos que siguieron inmediatamente al Salvador, como si hubieran seguido de forma irracional la llamada de un hombre cualquiera.

35 (56 H). Hier. in Matth. II 15.17: Omnia euangeliorum loca apud haereticos et peruersos plena sunt scandalis. Et ex hac sententiola quidam calumniantur quod Dominus physicae disputationis ignarus putet omnes cibos in uentrem ire et in secessum digeri.

Todos los pasajes de los Evangelios están llenos de escándalos desde el punto de vista de herejes y perversos; e incluso por esta pequeña frase⁵⁵ algunos acusan al Señor de sostener, aun siendo lego en los debates de los físicos, que todos los alimentos pasan al vientre y se evacúan en lugar apartado.

36 (3 H). Hier. in Matth. III 21.21: Latrant contra nos gentilium canes in suis uoluminibus, quae in impietatis propriae memoriam reliquerunt, adserentes apostolos non habuisse fidem quia montes transferre non potuerint.

⁵² Sigue una alusión al poeta Ezequiel.

⁵³ *Ev. Marc.* 1.1-2.

⁵⁴ *Ma.* 3.1; *Is.* 40.3.

⁵⁵ *Ev. Matt.* 15.17: οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται; ("¿No comprendéis que todo lo que entra por la boca pasa al vientre y se evacúa en lugar retirado?").

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

Los perros de los gentiles ladran contra nosotros en sus libros, que han dejado como testimonio de su propia impiedad, afirmando que los apóstoles no tenían fe puesto que no pudieron mover montañas.

37 (44 H). Hier. in Matth. IV 24.16s.⁵⁶: De hoc loco, id est de abominatione desolationis quae dicta est a Danielo propheta stante in loco sancto, multa Porphyrius tertio decimo operis sui uolumine contra nos blasphemauit, cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus respondit uoluminibus, decimo octauo, decimo nono et uicesimo, Apollinaris quoque scripsit plenissime; superfluousque conatus est uno capitulo uelle disserere, de quo tantis uersuum millibus disputatum est.

Sobre este pasaje, esto es, sobre la abominación de la desolación existente en el lugar santo, mucho blasfemó contra nosotros Porfirio en el libro XIII de su obra contra nosotros, al cual respondió el obispo Eusebio de Cesarea en tres libros: el XVIII, el XIX y el XX. También Apolinar escribió exhaustivamente sobre ello, por lo que resulta inútil pretender exponer en un solo capítulo una cuestión sobre la que se ha debatido en tantos miles de líneas.

38 (14 H). Hier. in Matth. IV 27.45: Qui scripserunt contra euangelia suspicantur deliquium solis quod certis statutisque temporibus accidere solet discipulos Christi ob imperitiam super resurrectione Domini interpretatos.

Los que han escrito contra los Evangelios suponen que los discípulos de Cristo, a causa de su ignorancia, han relacionado la resurrección del Señor con la interpretación de un eclipse de sol, que suele acaecer en épocas fijas y determinadas.

39 (21a H). Hier. in Gal. prolog: Quod nequaquam intelligens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in primo operis sui aduersum nos libro Petrum a Paulo obiecit esse reprehensum, quod non recto pede incederet ad euangelizandum, uolens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent.

No comprendiendo absolutamente nada, aquel infame bataneota⁵⁷ de Porfirio, en el libro primero de su obra contra nosotros, objetó que Pedro fue censurado por Pablo por no haber procedido rectamente en la evangelización, con la intención de imputar a uno la infamia del error y al otro la de la desvergüenza, y de acusar a ambos de propugnar una doctrina falaz y mentirosa con tal de mostrar discrepancias entre los príncipes de las iglesias.

40 (19 H). Hier. in Gal. 1.1: 'Non ab hominibus': potest et oblique in Petrum et in ceteros dictum accipi, quod non ab apostolis ei sit traditum euangelium.

'No de parte de los hombres'⁵⁸: estas palabras se pueden interpretar como una alusión indirecta a Pedro y a los demás, en el sentido de que el Evangelio no le ha sido transmitido por los Apóstoles.

41 (20 H). Hier. in Gal. 1.16: Plerique de apostolis hoc dictum arbitrantur; nam et Porphyrius obicit, quod post reuelationem Christi Paulus non fuerit dignatus ire ad

⁵⁶ *Cum ergo uideritis abominationem desolationis quae dicta est a Danihelo propheta stantem in loco sancto, qui legit intellegat* ("Cuando veais instalada en el lugar santo la abominación de la desolación anunciada por el profeta Daniel, procure entenderlo el que lo lea.")

⁵⁷ Cf. fr. 1.

⁵⁸ Así reza la presentación de Pablo en el encabezamiento de la epístola.

homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet dei a 'carne et sanguine' instrueretur.

La mayoría piensa que esto lo han dicho de los apóstoles. En efecto, también Porfirio objeta que, después de la revelación de Cristo, Pablo no se dignó ir a los hombres y conversar con ellos, pues, tras haber sido instruido en la doctrina de Dios, no fue instruido 'por la carne y la sangre'.⁵⁹

42 (21c H). Hier. in Gal. 2.11ss.: [...] maxime cum Lucas sacrae scriptor historiae, nullam huius dissensionis faciat mentionem, nec dicat umquam, Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo, et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur... Si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephias [sc. a Petro diversus], ne Petrus puteatur errasse, infinita de scripturis erunt radenda divinis, quae ille, quia non intelligit, criminatur.

[...] Sobre todo, al no hacer Lucas, el escritor de historia sagrada, mención alguna a esta disensión ni decir que Pedro había estado en Antioquía con Pablo⁶⁰, no da ocasión al blasfemo Porfirio de creer que Pedro se equivocó o que Pablo contestó con descaro al príncipe de los Apóstoles... Si a causa de la blasfemia de Porfirio debemos imaginar otro Cefas⁶¹, para que no se piense que Pedro se equivocó, habría que eliminar infinitad de cosas de las Sagradas Escrituras, que aquél, por incomprensión, lanza como acusaciones.

43 (22 H) Hier. in Gal. 5.10⁶²: Occulte, inquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit, quod non recto pede inceserit ad evangelii veritatem. Sed nec Paulus tam procaci maledicto de ecclesiae principe loqueretur, nec Petrus dignus qui conturbatae ecclesiae reus fieret.

Implícitamente, dicen, hiere a Pedro, de quien más arriba escribe que tuvo un enfrentamiento con él⁶³, puesto que su aproximación a la verdad del Evangelio no fue correcta. Mas ni Pablo puede hablar así, tan procaz y ultrajantemente, de un príncipe de la Iglesia ni tampoco Pedro puede ser acusado de turbar a la Iglesia.

44 (37 H). Hier. in Gal. 5.12: 'Utinam et abscindantur qui vos conturbant.' quaeritur quomodo Paulus discipulus eius qui ait: 'Beneditur et nolite maledicere', et in alio loco: 'Neque maledici regnum dei possidebunt'. —nunc et maledixerit eis qui ecclesias Galatiae conturbant [al. conturbabant] et cum optantis voto maledixerit: 'Utinam et abscindantur qui vos conturbabant.' tam enim detestanda abscisionis est passio, ut et qui invitis eam intulerit, legibus publicis puniatur, et qui se ipsum castraverit, infamis habeatur. Ut enim illud, aiunt, verum sit: 'Vivit in me Christus', et hoc: 'An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?' certe maledictionis vox non potest

⁵⁹ En el pasaje paulino (*Ep. Gal.* 1.16-17) se lee: "Mas cuando plugo a Dios, que me reservó para sí desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en mí a su Hijo, para que le predicase entre los gentiles, desde luego no me aconsejé de hombre mortal, ni subí a Jerusalén para ver a los que me precedieron en el apostolado, sino que me retiré a la Arabia, desde donde volví otra vez a Damasco."

⁶⁰ Cf. *Ep. Gal.* 2.11-21.

⁶¹ Versión hebrea del nombre de Pedro.

⁶² 'Ο ταρασσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἂν ᾖ, ("quien nos alborote, sufrirá un castigo, sea quien sea").

⁶³ Pablo.

eius intelligi qui dicit: 'Discite a me, quia humilis sum et mitis et mansuetus corde'. et magis putatur Judaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse cohibere, quam imitatus esse eum, qui tanquam agnus coram tondente se non aperuit os suum et maledicentibus non remaledixit.

"¡Ojalá se mutilen del todo los que os soliviantan!"⁶⁴ Ésta es la súplica de Pablo, discípulo de aquel que dice "benedicid a los que os maldicen"⁶⁵ ¡Y eso que también él dice "benedicid y no maldigáis"⁶⁶ y, en otro pasaje, "los que maldicen no poseerán el Reino de Dios"⁶⁷ Supongamos que haya maldecido a los que soliviantaban a las iglesias de Galacia y que lo haya hecho al formular así su voto: "¡Ojalá se mutilen del todo los que os soliviantan!". Tan abominable es padecer mutilación que está penado por las leyes públicas realizársela a alguien contra su voluntad y se considera una infamia castrarse a uno mismo. En efecto, para que sea cierto aquello de que "Cristo vive en mí"⁶⁸ y eso otro de "¿buscáis una prueba de que Cristo habla en mí?"⁶⁹, no se le pueden atribuir desde luego palabras de maldición a aquel que dice "aprended de mí, que soy humilde y apacible y manso de corazón"⁷⁰. Se cree más bien que no pudo refrenar su furor judío y una especie de locura desbocada y que no imitó a aquel que "como cordero ante el esquilador no abrió su boca y no respondió con maldiciones a quienes lo maldecían".⁷¹

45 (2 H). Hier. epist. 57 (ad Pammachium), 9: Haec replico, non ut euangelistas arguam falsitatis; hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Juliani.

Replico estas cosas, no para acusar a los evangelistas de falsedad, como es el caso de impíos como Celso, Porfirio y Juliano.

46 (21b H). Hier. epist. 112 (ad Augustinum), 6: Hanc autem explanationem quam primus Origenes in decimo Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa uel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeant blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem Apostolorum Petrum ausus sit reprehendere, et arguere in faciem, ac ratione constringere, quod male fecerit, id est in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem... blasphemantis Porphyrii impudentiam coercerent, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine: immo exarsisse Paulum inuidia uirtutum Petri, et ea scripsisse jactanter, quae uel non fecerit, uel si fecerit, procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit.

Esta tesis que siguió primero Orígenes en el libro décimo de los *Stromata* –donde interpreta la carta de Pablo a los Gálatas– y después los demás exegetas, la introducen implícitamente por un motivo en particular: para dar respuesta a las blasfemias de Porfirio, que acusa de descaro a Pablo por haberse atrevido a reprender a Pedro, el príncipe de los Apóstoles, a acusarle abiertamente y a amonestarle porque había

⁶⁴ *Ep. Gal.* 5.12.

⁶⁵ *Ev. Matt.* 5.44ss.

⁶⁶ *Ep. Rom.* 12.14.

⁶⁷ 1 *Ep. Cor.* 6.10.

⁶⁸ *Ep. Gal.* 2.20.

⁶⁹ 2 *Ep. Cor.* 13.3.

⁷⁰ *Ev. Matt.* 11.29.

⁷¹ *Is.* 53.7.

obrado mal en esto, a saber, en que había caído en el mismo error en que cayó él mismo cuando acusó a otro de sus faltas... Censuran la desvergüenza del blasfemo Porfirio, quien afirma que Pablo y Pedro mantuvieron entre sí una contienda infantil, que Pablo se consumía de envidia por las virtudes de Pedro y que se había jactado por escrito de cosas que o bien no había hecho o, si las había hecho, las hizo reprendiéndole a otro con todo el descaro lo que había sido obra suya.

47 (25b H). Hier. epist. 130 (ad Demetriadem), 14: Denique et apostolus Petrus nequaquam inprecatur eis mortem, ut stultus Porphyrius calumniatur.

Y finalmente el apóstol Pedro no impreca en modo alguno su muerte⁷², como calumnia el necio Porfirio.

48 (82 H). Hier. epist. 133 (ad Ctesiphontem), 9: Et ad extremum (quod solet nobis obicere contubernalis uester Porphyrius) qua ratione clemens, et misericors Deus ab Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad aduentum Christi passus sit uniuersas gentes perire ignorantia Legis et mandatorum Dei. Neque enim Britanni⁷³ fertilis prouincia tyrannorum et Scythiae gentes omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognouerant. Quid necesse fuit in ultimo uenire tempore, et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?

¿Y por qué razón –algo que suele objetarnos vuestro compañero Porfirio– un Dios clemente y misericordioso toleró que desde Adán hasta Moisés y desde Moisés hasta la misma venida de Cristo pueblos enteros perecieran en la ignorancia de la Ley y de los mandamientos de Dios? En efecto, ni los britanos, provincia fértil en tiranos, ni los pueblos de Escitia ni todas las naciones bárbaras que se extienden en derredor hasta el Océano habían conocido a Moisés ni a los profetas. ¿Por qué había de venir al final de los tiempos y no antes de que pereciera una incontable multitud de hombres?

49 (49b H). Hier. c. Vigil. 10: Nisi forte in more gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingas, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta.

A no ser que a la manera de los gentiles e impíos Porfirio y Eunomio fantaseen que éstos son artificios de demonios y que los demonios no se lamentan de verdad sino que simulan sus tormentos.

50 (70 H). Hier. adv. Pelag. II 17: (sc. Iesus) iturum se negauit, et fecit quod prius negauerat: latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda.

Jesús dijo que no iría, con lo que hizo lo que previamente había rehusado⁷⁴: Porfirio levanta la voz y lo acusa de inconstancia y veleidad ignorando que todos los escándalos han de relacionarse con la carne.

⁷² La muerte de Ananías y Safira, según el relato de *Act.Ap.* 5.1-11. Cf. fr. 78.

⁷³ *Lectio difficilior* que recoge la edición de Labourt (atestiguada por Δ). En la bibliografía sobre este pasaje que se ha utilizado para la datación del tratado de Porfirio (cf. nuestra introducción p. 35) suele seguirse la lectura *Britannia*, aunque no se altera el sentido del texto.

⁷⁴ Cf. *Ev.Io.* 7.8-10: "Subid vosotros a la fiesta; yo no subo a esta fiesta; para mí, el momento no ha llegado aún. Después de esta conversación él se quedó en Galilea; sin embargo, después que sus parientes se marcharon a la fiesta, entonces subió él también, no abiertamente, sino a escondidas."

51 (55b H). Hier. quaest. in Gen. 1.10⁷⁵: Notandum quod omnis congregatio aquarum, siue salsae sint, siue dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur. Frustra igitur Porphyrius euangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum eo, quod dominus super mare ambulauerit, pro lacu Genesareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur.

Ha de observarse que toda reunión de aguas, ya sean saladas o dulces, recibe en la lengua hebrea el nombre de “mar”. En vano, pues, acusa Porfirio a los evangelistas de llamar “mar”, en vez de “lago”, al de Genezaret, con objeto de representar ante los ignorantes el milagro del Señor caminando sobre el mar, pues todo lago o reunión de aguas recibe el nombre de “mar”.

52 (9a H). Hier. tract. in Marc. 29-35 (de principio Marci, 1.1-12): Locum istum impius ille Porphyrius, qui aduersum nos conscripsit, et multis uoluminibus rabiem suam euomuit, in quarto decimo uolumine disputat, et dicit: ‘Evangelistae tam inperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis diuinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta’.

Este pasaje lo ha discutido en su libro catorce el impío Porfirio, quien ha escrito contra nosotros y ha vomitado su rabia en muchos volúmenes, y dice: “Los evangelistas fueron hombres tan ignorantes, no sólo de cosas profanas, sino también de las escrituras divinas, que han atribuido a un profeta distinto el testimonio que se halla escrito en otra parte”⁷⁶.

MACARIO DE MAGNESIA

53 (17 H). En el códice en pergamino Coisl. Gr. 205 de la Biblioteca Nacional de París se encuentra (fol. 41 r), tachado por la mitad, un comentario al cap. 1 de los *Hechos de los Apóstoles*, con la anotación “Macario de Magnesia, *Sobre Judas*”. Consta de 12 líneas. Schalkhauser, al que se debe la información⁷⁷, supone que el escolio proviene de la parte perdida del *Apokritikós*. Es probable, pues, que también Porfirio haya deducido la muerte de Judas de *Act.Ap.* 1.16ss. y de *Ev.Matt.* 27.3ss., puesto que las contradicciones del relato debían ser evidentes y no debían dejar satisfechos. Todo ello es mera hipótesis de Harnack.

54 (50 H)⁷⁸. Mac.Magn. I (I Goulet⁷⁹): Γράφει γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς αὐτῆς βίβλου, κατὰ τὸ ἕκτον κεφάλαιον, ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν παρὰ τοῦ Χριστοῦ τελουμένων θαυμάτων διέξεισιν, τοιάδε· Τότε δὲ Βερενίκην...

Pues escribe en el libro primero de su obra, a propósito del sexto punto, donde se extiende sobre los milagros realizados por Cristo, lo siguiente: entonces Berenice...

⁷⁵ *Et congregationes aquarum uocauit maria* (“y la reunión de las aguas la llamó ‘mar’”). Cf. *etiam* fr. 70.

⁷⁶ La acusación queda explícita en el fr. 33.

⁷⁷ G. Schalkhauser (1907) 13.

⁷⁸ Según Harnack, Macario se estaría ocupando de *Ev.Matt.* 9.20ss. (la historia de la hemorroísa). Esto significaría que Porfirio también se habría ocupado de los milagros de Jesús y del citado pasaje de *Ev.Matt.* Del texto de Macario, tomado de Nicéforo de Constantinopla [Ἐπίκρισις 51], no se deduce, sin embargo, el supuesto comentario de Porfirio.

⁷⁹ En adelante G.

55 (51 H). Mac.Magn. II 7-8 (II 18.11-12 G.): τούτους πάντας ἡ σωτήριος διέτεμε μάχαιρα ἐν ἐνὶ καθάπερ οἴκῳ ἀτραυματίστως διχάσασα· τέμνει γὰρ αὕτη γνώμας καὶ μώλωπας οὐ ποιεῖ. διαιρεῖ τοῦ γένους χρησίμως τὴν συνάφειαν ἀλγηδόνης οὐδεμίαν αἰτίαν ἐμβάλλουσα· κόπτει καὶ κοπετὸν τοῖς κοπτομένοις οὐ ποιεῖ· οὐ γὰρ σώματα διχάζει, ἀλλ’ ἀπόνως προαίρεσιν μεταβάλλει καὶ φρόνησιν. Εἰ δὲ θέλεις καὶ νοητῶς τὸν λόγον ἐπακοῦσαι, ἄνθρωπον ἀπὸ πατρὸς διχαζόμενον βλέπε τὸν χορὸν τῶν ἀποστόλων τοῦ Νόμου χωριζόμενον, θυγατέρα δὲ τὴν σάρκα, καὶ μητέρα τὴν περιτομὴν, νύμφην τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πειθεράν τὴν συναγωγὴν, μάχαιραν δὲ τέμνουσαν τὴν εὐαγγελικὴν χάριν.

A todos estos los dividió la espada salvadora, que los separó sin herirlos en el seno, por así decirlo, de la misma familia, pues esta espada separa voluntades y no produce cicatrices, divide la unidad familiar por utilidad sin causar sufrimiento alguno, corta sin hacerle cortes a los que corta, pues no secciona cuerpos, sino que transforma sin fatiga la conducta y la voluntad. Y si quieres entender el relato en sentido intelectual, ve en el hombre separado de su padre el coro de los Apóstoles separado de la Ley; en la hija, la carne; en la madre, la circuncisión; en la esposa, la Iglesia; en la suegra, la Sinagoga; y en la espada que corta, la gracia evangélica⁸⁰.

56 (53 H). Mac.Magn. II 8 (II 19.5 G.): Sólo se conserva la respuesta de Macario. De ella se deduce, según Harnack, que Porfirio apuntaba contra *Ev.Matt.* 12.48ss. (“¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”), el pasaje relativo a los parientes de Jesús. De la respuesta de Macario se deduciría que Porfirio podría haber negado la divinidad de Jesús por el hecho de tener madre y hermanos. Aduce también un pasaje de Diodoro de Tarso (Pseudo Justino), en que el “pagano” plantea una objeción de este tipo, cuya frase conclusiva recuerda, según Harnack, el estilo de Porfirio.

Εἰ δὲ οὐδεὶς -οὐδὲ γὰρ ἦν, οὐδ’ ἔστιν, οὐδ’ ἔσται ποτέ ψιλὸς ἄνθρωπος τοιαύτας ἐκτελῶν πραγματείας-, πῶς οὐκ ὑποστέλλεσθε τὸν Μονογενῆ τοῦ Θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον θρυλοῦντες κεκτημένον ἀδελφούς;

Pero si ningún hombre lo ha hecho⁸¹ –pues ni ha habido ni hay ni habrá jamás un hombre corriente que realice tales hazañas–, ¿cómo es que no dejáis de insistir una y otra vez en que el Unigénito de Dios es un hombre corriente que tiene hermanos?⁸²

⁸⁰ Por la respuesta de Macario –se ha perdido la argumentación de Porfirio– sabemos que éste se ocuparía de *Ev.Matt.* 10.34-38 (“no creáis que vine a traer la paz a la tierra, sino la espada”). El tono pacifista de la objeción de Porfirio se deduciría de la respuesta de Macario: la espada, que Porfirio habría interpretado en un sentido literal, debe entenderse en un sentido espiritual: la fuerza con la que los héroes cristianos (los mártires) se separan del mundo (parientes, amigos), y, por otro lado, la “gracia evangélica” εὐαγγελικὴ χάρις que lleva a los Apóstoles a separarse de la Ley judía. Según Macario el pasaje evangélico trata sobre la lucha con los espíritus malignos, la sensualidad y la mundanidad.

⁸¹ En el capítulo anterior (II 19.4.) se enumeran los signos de la divinidad de Cristo.

⁸² Cf. Ps.Iust. (Diod.Tars.) *Qu. et Resp.* p. 153 (136) Otto: Εἰ τὸ τοὺς γονεάς ἀθετεῖν ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς ἀπηγόρευται καὶ ὁ μετιῶν τὰ ἀπηγορευμένα ἀμαρτωλὸς ὀνομάζεται, πῶς ἐν διαφόροις τόποις τοὺς οἰκείους γονεῖς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἀθετήσας ἀναμάρτητος δείκνυται; ἐν μὲν γὰρ τῷ γάμῳ διὰ τὸ τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γίναι τῇ μητρὶ λέγειν ἐπέπληξεν. ἡμῖκα δὲ θεάσασθαι αὐτὸν ἢ μήτηρ ἠθέλησε, μητέρα καὶ ἀδελφούς τοὺς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιοῦντας ὠνόμασε... Εἰ δὲ τὰ ῥηθέντα ἐναντίως ἔχει πρὸς ἄλληλα, πῶς τὰ ἀλλήλοις ἐναντία τὴν παρ’ ἀλλήλων οὐ λαμβάνει κατάλυσιν; (“Si desobedecer a los padres está prohibido por la Sagrada Escritura y el que se salta las prohibiciones recibe el nombre de pecador, ¿cómo puede ser proclamado ‘libre de pecado’ el Soberano Cristo si desobedeció a sus propios padres en distintos lugares? Así en la boda (sc. de Caná; *Ev.Io.* 2.4) increpó a su madre diciéndole ‘mujer, ¿qué tenemos que ver tú y yo?’. Y cuando su madre quiso verlo llamó ‘madre’ y ‘hermanos’ a los que hacen la voluntad de Dios... Y si lo que se ha dicho es contradictorio, ¿cómo lo que es contradictorio entre sí no se va a refutar mutuamente?”).

57 (59 H). Mac.Magn. II 9 (II 20.1 G.): Harnack no cita el texto de Macario por contener sólo la respuesta a una supuesta refutación porfiriana de *Ev.Marc.* 10.18 (οὐδείς ἀγαθὸς εἶ μὴ εἷς ὁ θεὸς) y *Ev.Luc.* 6. 45 (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ...), quienes desde su punto de vista, entrarían en contradicción.

58 (57 H). Mac.Magn. II 10 (II 21.2-3 G.)⁸³: Τί γὰρ πρᾶγμα εἶχον οἱ πολλοὶ ταύτης ἀκούειν τῆς φωνῆς, ἐνὸς ἀξιούντος, εἰ καὶ σφαλλομένου περὶ τὴν ἀξίωσιν; τίνας δὲ ἔνεκεν, ἐλεεινῶς τοῦ πατρὸς διὰ τὸν υἱὸν γονυπετοῦντος, ἐπιτιμητικῶς οὐκ αὐτῷ μόνῳ ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄχλοις ἀπαντήσας ἐφθέγγετο; οὐ γὰρ ἐχρῆν μᾶλλον ἀσμενίσαι τὴν ἔντευξιν ἅτε περὶ κακουμένου συμπαθῶς γιγνομένην; ἀλλὰ τοῦναντίον ἀποσκορακίζει τῶν ἱκετῶν τὴν δέησιν· δοκεῖ γὰρ ὁ Χριστὸς ἀλόγως ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐνυβρίζειν τὸν δῆμον.

¿Por qué tenía que oír la muchedumbre esta frase⁸⁴ cuando era uno solo el que pedía e incluso se equivocaba en su petición⁸⁵? ¿Y por qué cuando el padre, digno de compasión, se arrodilla por su hijo, le sale al paso y le lanza una reprimenda no sólo a él sino a la multitud? ¿No habría sido más adecuado acoger mansamente una súplica que nacía del amor por un enfermo? Muy al contrario, despacha de mala manera la petición de los suplicantes; luego parece que Cristo ultraja al pueblo abiertamente y sin razón.

59 (67 H). Mac.Magn. II 11 (II 22.9 G.)⁸⁶: Ταῦτ' ἡμῖν λελέχθω βεβαιῶς τρανότερον, καὶ πέρασ ἔχέτω καὶ τοῦτο τὸ ζήτημα· ἕτερον δ' εἶ τι τῶν Εὐαγγελίων ἀπορώτερον φαίνεται, εἰς ἐπήκοον τοῦτον γυμνώσας φανέρωσον.

Dicho quede esto por nuestra parte con rotunda transparencia y tenga aquí su punto final esta investigación; y si otro pasaje de los Evangelios se muestra aún más inextricable, acláralo para que todo el mundo lo entienda.

60 (15 H). Mac.Magn. II 12 (II 23.1-6 G.): Τοὺς εὐαγγελιστὰς ἐφευρετὰς οὐχ ἴστορας τῶν περὶ τὸν Ἰησοῦν γεγενησθαι πράξεων· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν οὐ σύμφωνον ἀλλ' ἑτερόφωνον μάλιστα τὸν λόγον περὶ τοῦ πάθους ἔγραψεν· ὁ μὲν γὰρ ἱστορεῖ, ὡς σταυρωθέντι σπόγγον τις ὄξους πληρώσας προσήνεγκεν, «οὗτός ἐστι Μάρκος». ὁ δὲ ἑτέρως· «εἰς τὸν τόπον, φησί, ἐλθόντες Γολγοθᾶ, ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησε πιεῖν»· καὶ μετ' ὀλίγα· «περὶ δὲ ἐνάτην ὥραν ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλη λέγων· Ἐλωεῖμ, Ἐλωεῖμ, λεμὰ σαβαχθαιε; τουτέστι Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες» οὗτος δ' ἐστὶ Ματθαῖος. ὁ δὲ φησι· «σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· τὸ σκεῦος οὖν μεστόν τοῦ ὄξους σὺν ὑσώπῳ προσδήσαντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι· ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπε· τετέλεσται· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα». οὗτος ἐστὶν [ὁ] Ἰωάννης. ὁ δὲ λέγει· «καὶ φωνῆ μεγάλη κράζας εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου»· οὗτος δὲ τυγχάνει Λουκᾶς. ἐκ ταύτης τῆς ἐώλου ἱστορίας καὶ διαφώνου ὡς οὐχ ἐνὸς ἀλλὰ πολλῶν πεποιθότων ἔστι λαβεῖν τὸν λόγον· εἰ γὰρ ὁ μὲν· «εἰς χεῖράς σου, λέγει, παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου», ὁ δὲ· «τετέλεσται», ὁ δὲ· «Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;» ὁ δὲ· «ὁ Θεός, Θεός μου, εἰς τί ὠνειδίσας με;» φανερόν ὡς ἀσύμφωνος

⁸³ Cf. *Ev.Matt.* 17.14-20.

⁸⁴ *Ev.Matt.* 17.17: «¡Oh generación incrédula! ¿Hasta cuándo estaré entre vosotros?».

⁸⁵ El hijo enfermo, cuyo padre considera que está "afectado por la luna" (ὅτι σεληνιαζεται). Cf. *Ev.Matt.* 17.15.

⁸⁶ Cf. *Ev.Io.* 5.31.

αὕτη μυθοποιία ἢ πολλοὺς σταυρουμένους ἐμφαίνει ἢ ἓνα δυσθανατοῦντα καὶ τὸ σαφές τοῖς παροῦσι τοῦ πάθους μὴ παρέχοντα· εἰ δέ, κατὰ ἀλήθειαν τὸν τρόπον τοῦ θανάτου εἶπειν μὴ δυνάμενοι, οὗτοι παντάπασιν ἐρραψώδησαν, καὶ περὶ τῶν λοιπῶν οὐδὲν ἐσαφήνισαν.

Los evangelistas fueron inventores, no testigos de los hechos relativos a Jesús. Pues cada uno de ellos escribió el relato de la pasión no de forma concordante sino discordante. Pues uno cuenta que alguien le ofreció al crucificado una esponja empapada en vinagre.⁸⁷ Éste es Marcos. Y otro lo cuenta de una manera distinta⁸⁸: “Cuando llegaron al lugar llamado Gólgota, le dieron a beber vino mezclado con hiel; y habiéndolo gustado, no quiso beberlo”. Poco más adelante dice: Hacia la hora nona, Jesús clamó con gran voz: ‘Elí, Elí, lema sabachtani?’, esto es, ‘Dios mío, Dios, mío ¿por qué me has abandonado?’” Esto es de Mateo⁸⁹. Y otro afirma⁹⁰: “Había allí una vasija llena de vinagre. Clavando en una caña de hisopo una esponja empapada en vinagre, se la llevaron a la boca. Cuando hubo, pues, probado el vinagre, Jesús dijo: ‘Consumado está’, e inclinando la cabeza, entregó su espíritu”. Esto es de Juan. Y otro dice⁹¹: “Clamando con gran voz, dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.” Esto casualmente pertenece a Lucas. A partir de estas fuentes contradictorias y distintas, se podría pensar que el relato no trata del sufrimiento de una sola persona, sino de muchas. Pues si uno dice “en tus manos encomiendo mi espíritu”, otro “consumado está”, otro “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” y otro “¿por qué me has ultrajado?”, resulta evidente que esta invención es discordante, o bien revela que se trata de varios crucificados, o bien que se habla de la agnía de una sola persona que no ofreció a los presentes una imagen clara de su pasión. Así pues, si éstos, siendo incapaces de describir su muerte conforme a la verdad, no contaron más que patrañas, no se puede esperar otra cosa en el resto del relato.

61 (16 H). Mac.Magn. II 13 (II 24.1-2 G.): «Ὅτι δὲ τὰ περὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ πάντα κατεστοχάσαντο, ἐξ ἑτέρου κεφαλαίου τοῦτ' ἀποδειχθήσεται· γράφει γὰρ Ἰωάννης· «ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχη ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν· καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.» μόνος γὰρ τοῦτ' εἶρηκεν ὁ Ἰωάννης, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς· διὸ καὶ αὐτὸς ἐαυτῷ βούλεται μαρτυρεῖν λέγων· «καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία» ὅπερ δοκεῖ μοι τοῦτ' ἐκπέφου τυγχάνειν τὸ ῥῆμα· πῶς γὰρ ἀληθινὴ ἡ μαρτυρία τοῦ περὶ οὗ ἡ μαρτυρία μὴ ὑφ' ἐστῶτος; μαρτυρεῖ γὰρ τις περὶ τοῦ ὄντος· περὶ δὲ τοῦ μὴ ὄντος πῶς ἂν λεχθῆι μαρτυρία;

Que ellos tienen como objetivo todo lo concerniente al cumplimiento de las Escrituras, se demuestra con otro capítulo. Juan, en efecto, escribe⁹²: “cuando llegaron a Jesús, como vieron que ya estaba muerto, no le quebrantaron las piernas, sino que uno de los soldados le traspasó su costado con su lanza, y al instante salió sangre y agua”. Sólo Juan lo cuenta y nadie más. Por esto, se propone a sí mismo como testigo, diciendo⁹³: “el que lo ha visto, lo ha testificado, y su testimonio es verdadero”, lo cual me parece la declaración de un necio. ¿Cómo puede ser verdadero el tes-

⁸⁷ *Ev.Marc.* 15.36.

⁸⁸ *Ev.Matt.* 27.33-34.

⁸⁹ *Ev.Matt.* 27.46.

⁹⁰ *Ev.Io.* 19. 29.

⁹¹ *Ev.Luc.* 23.46.

⁹² *Ev.Io.* 19.33.

⁹³ *Ev.Io.* 19.35.

testimonio de quien no ha estado presente en aquello de lo que da testimonio? Se da testimonio de quien es, pero ¿cómo se podría dar testimonio de quien no es?⁹⁴

62 (64 H). Mac.Magn. II 14 (II 25.1-3 G.): Ἔστι καὶ ἕτερος λόγος δυνάμενος σαθρὰν ταύτην ἐλέγξει τὴν δόξαν, ὃ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς πανταχοῦ θρυλλουμένης· τίνος χάριν ὁ Ἰησοῦς μετὰ τὸ παθεῖν αὐτόν, ὡς φατε, καὶ ἀναστῆναι, οὐκ ἐμφανίζεται Πιλάτῳ τῷ κολάσαντι αὐτὸν καὶ λέγοντι μηδὲν ἄξιον πεπραχέναι θανάτου, ἢ Ἡρώδῃ τῷ τῶν Ἰουδαίων βασιλεῖ, ἢ τῷ ἀρχιερεῖ τῆς Ἰουδαϊκῆς φρατρίας, ἢ πολλοῖς ἅμα καὶ ἀξιοπίστοις καὶ μάλιστα Ῥωμαίων τῇ τε βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, ἵνα τὰ κατ' αὐτὸν θαυμάσαντες μὴ δόγματι κοινῶ καταψηφίσωνται θάνατον ὡς ἀσεβῶν τῶν πειθομένων αὐτῷ· ἀλλ' ἐμφανίζει τῇ Μαγδαληνῇ Μαρίᾳ γυναικὶ χυδαία καὶ ἀπὸ κωμυδρίου λυπροτάτου τινὸς ὀρμωμένη καὶ ὑπὸ ἑπτὰ δαιμόνων κατασχεθείση ποτέ, μετ' ἐκείνης δὲ καὶ ἄλλη Μαρίᾳ, ἀφανεστάτῳ καὶ αὐτῷ γυναιῷ κωμητικῷ, καὶ ἄλλοις ὀλίγοις οὐ σφόδρα ἐπιστήμοις, καίτοι, φάσκοντος Ματθαίου, τῷ ἀρχιερεῖ τῶν Ἰουδαίων προεῖρηκε· «ἀπάρτι, λέγων, ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐν δεξιᾷ τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν». εἰ γὰρ ἦν ἐμφανίσας ἀνδράσιν ἐπιστήμοις, δι' αὐτῶν πάντες ἂν ἐπίστευον καὶ οὐδεὶς ἂν τῶν δικαστῶν ὡς μύθους ἄλλοκότους «αὐτοῦς» ἀναπλάττοντας ἐκόλαζεν· οὐδὲ γὰρ Θεῷ δῆπουθεν ἀρεστὸν ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπῳ συνετῷ πολλοὺς δι' αὐτὸν ταῖς ἀνωτάτω τιμωρίαις ὑποβληθῆναι.

Existe otro razonamiento capaz de refutar esta insana opinión: el de su tan traída y llevada resurrección. ¿Por qué Jesús, después, como decís, de su pasión y de su resurrección, no se le presenta a Pilatos, el que lo condenó, y le dice que no fue merecida la condena a muerte, o a Herodes, el rey de los judíos, o al sumo sacerdote de la fraternidad judía o a otros muchos dignos de confianza, y en especial al senado y al pueblo romano, para que, maravillándose de lo suyo, no condenasen a muerte por impíos a sus fieles mediante decreto público? Se le aparece, en cambio, a María Magdalena, una mujer baja y venida de una aldea miserable que una vez estuvo poseída por siete demonios, y con ella a otra María, mujercita también oscura y aldeana, y a otros pocos no demasiado importantes; y eso a pesar de que, según Mateo, le había declarado lo siguiente al sumo sacerdote de los judíos: “en adelante veréis al Hijo del Hombre sentarse a la derecha del Poder y venir entre las nubes”.⁹⁵ De hecho, si se le hubiera aparecido a hombres importantes, a través de ellos hubieran creído todos y ningún juez los habría castigado por inventar fábulas monstruosas, pues está claro que ni a Dios ni al hombre sensato les agrada que por su culpa muchos sean reos de las mayores penas.

63 (72 H). Mac.Magn. II 15 (II 26.1-6 G.): Ἐὰν δέ τις κάκεινῃν τὴν γεγραμμένην ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τερθρεῖαν ἀναγνῶ, σφόδρα εἴσεται τερατολογίαν εἶναι τὰ εἰρημένα, ἔνθα φησί· «νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου· νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου βληθήσεται ἔξω». εἰπέ γάρ μοι πρὸς Θεοῦ, τίς ἢ κρίσις ἢ τότε γινομένη, καὶ τίς ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ὁ βληθεὶς ἔξω; εἰ μὲν γὰρ ἐρεῖτε τὸν αὐτοκράτορα, ἀλλ' οὐκ ἔστι μόνος ἄρχων, ἀλλ' οὐδ' ἐβλήθη κάτω· πολλοὶ γὰρ ἄρχουσι τοῦ κόσμου· εἰ δὲ νοητὸν τινα καὶ ἀσώματον, οὐ δυνατὸν βληθῆναι ἔξω· ποῦ γὰρ βληθῆ ἄρχων τυγχάνων τοῦ κόσμου; εἰ μὲν γὰρ ἄλλον λέξετέ ποῦ κόσμον ὑφεστάναι, εἰς ὃν «ὁ ἄρχων βληθήσεται, ἐκ πιθανῆς ἡμῖν ἱστορίας τοῦτο εἶπατε· εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἄλλος, ἐπεὶ μηδὲ δυνατὸν κόσμους ὑφεστάναι δύο, ποῦ βληθῆ ὁ ἄρχων,

⁹⁴ En el sentido de “estar vivo”.

⁹⁵ *Ev.Matt.* 26.64. Los testigos del Nuevo Testamento, de acuerdo con la edición de Nestle-Aland, ofrecen unánimemente la lectura ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, “sobre las nubes del cielo.”

εἰ μήτι γε ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ τυγχάνων ἐστίν; καὶ πῶς, ἐν ᾧ τις ἔστιν, ἐν αὐτῷ καταβάλλεται; εἰ μήτι κατὰ τὸ κεραμεῦν ἄγγος, ὃ συντριβὲν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἔξω βληθῆναι ποιεῖ, ὅμως οὐκ εἰς κενὸν ἀλλ' εἰς ἕτερον σῶμα, ἀέρος ἢ γῆς, εἰ τύχοι, ἢ ἄλλου τινός. εἰ γοῦν ὁμοίως, ὅπερ ἀδύνατον, συντριβέντος τοῦ κόσμου ὁ ἐν αὐτῷ βληθήσεται ἔξω, καὶ ποῖος ἔξω χώρος, εἰς ὃν ἐκβληθήσεται; τί δὲ καὶ τὸ ἴδιον ἐν ἐκείνῳ τῷ χώρῳ, ποσὸν ἢ ποιόν ὕψος ἢ βάθος ἢ μήκος ἢ πλάτος; εἰ γὰρ ταῦτ' ἐν αὐτῷ, κόσμος ἔσται ταῦτ' ἔχων. τίς δὲ «ἡ» αἰτία «τοῦ» βληθῆναι τὸν ἄρχοντα ἔξω ὡς ξένον τοῦ κόσμου; καὶ πῶς ξένος ὢν ἤρξε; πῶς δ' ἐκβάλλεται; ἐκῶν ἢ ἄκων; ἄκων δηλονότι· ἀπὸ γὰρ τῆς λέξεως φανερὸν τὸ λεγόμενον· τὸ γὰρ ἐκβαλλόμενον ἀκουσίως ἐκβάλλεται· ἀλλ' ὁ βιαζόμενος, οὐχ ὁ τὴν βίαν ὑπομένων, ἀδικεῖ. καὶ τὴν μὲν τοσαύτην τῶν Εὐαγγελίων ἀσάφειαν γυναικοῖς, οὐκ ἀνδράσι, παραχωρεῖν δίκαιον· εἰ γὰρ θέλομεν τὰ τοιαῦτα ζητεῖν ἀκριβέστερον, εὐρήσομεν μυρίας ἀσαφεῖς διηγήσεις λόγου μηδὲν κατεχοῦσας ἔρμαιον.

Si alguien lee aquella pedantería escrita en el Evangelio, comprobará que dice toda una barbaridad cuando afirma: “ahora es el juicio del mundo, ahora será expulsado el soberano de este mundo”.⁹⁶ Pues dime, por Dios, ¿qué juicio es ese que tenía lugar? ¿Quién es ese soberano del mundo que fue expulsado? Pues si decís “el emperador”, no sólo no es el emperador el único soberano, sino que ni siquiera fue arrojado del trono: son muchos, en efecto, los que gobiernan el mundo. Y si es alguien inteligible e incorpóreo, no se le puede expulsar, pues ¿dónde se le iba a expulsar si es precisamente el soberano del mundo? Y si vais a decir que existe en algún lugar otro mundo al que se verá expulsado, decidlo en una narración que nos resulte creíble. Pero si no hay otro, pues es imposible que existan dos mundos, ¿dónde se va a expulsar al soberano, si no es dentro de aquél en el que ya está? ¿Y cómo se puede arrojar a uno al mismo sitio en el que ya se encuentra? Ese mismo es el caso del vaso de arcilla que cuando se rompe expulsa su contenido, pero no al vacío sino a otro cuerpo, de aire, de tierra o de cualquier otra cosa. Luego si el mundo se rompiera de un modo parecido –lo cual es imposible– y se expulsara su contenido, ¿cuál es ese espacio exterior al que sería expulsado? ¿Cuáles son las propiedades de ese espacio? ¿Cuántas y cuáles son su altura, su profundidad, su longitud y su anchura? Y si éstas existen en él, por el hecho de tenerlas no será sino un mundo. Por otra parte, ¿cuál es la causa de que se expulse al soberano del mundo como si fuera un extraño? ¿Y cómo puede gobernarlo si es un extraño? ¿Cómo se le expulsa, por su voluntad o contra ella? Contra su voluntad, evidentemente, pues queda claro en la frase, ya que el que es expulsado lo es contra su voluntad. Sin embargo, el que comete la injusticia es el que emplea la violencia, no el que la sufre. En definitiva, lo adecuado sería dejarle a las mujeres, no a los hombres, toda esta confusión de los Evangelios, pues si quiéramos investigar con rigor pasajes como éstos, encontraremos miles de exposiciones oscuras carentes de todo sentido.

64 (71 H). Mac.Magn. II 16 (II 27.1-7 G.): Φέρε δὴ κάκεινης τῆς ἐπισκηρίου λέξεως ἀκούσωμεν τῆς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ὧδε γεγενημένης· «οὐ δύνασθε, φησίν, ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ· καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν». τίς οὖν ὁ διάβολος ὁ τῶν Ἰουδαίων πατήρ, ἡμῖν διασάφησον· οἱ γὰρ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ἐκτελοῦντες πρεπόντως τοῦτο ποιοῦσι, γνώμη πατρὸς εἰκόντες καὶ τοῦτον τιμῶμενοι· εἰ δὲ κακὸς ὁ πατήρ, οὐ τοῖς τέκνοις τὸ ἔγκλημα τοῦ κακοῦ προσαπτέον. τίς οὖν ἐκεῖνος ὁ πατήρ, οὗ τὰς ἐπιθυμίας ποιοῦντες οὐκ ἤκουον

⁹⁶ *Ev. Io.* 12.31.

τοῦ Χριστοῦ; λεγόντων γὰρ τῶν Ἰουδαίων, ὡς ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν, ἀκυροῖ τοῦτον τὸν λόγον ἐν τῷ φάσκειν· «ὕμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ»· τουτέστιν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ. τίς οὖν ὁ διάβολος ἐκεῖνος; καὶ ποῦ τυγχάνει; καὶ τίνα διαβαλῶν τὴν ἐπισημίαν ταύτην ἐκληρώσατο; δοκεῖ γὰρ οὐ κύριον ἀλλ' ἐκ τοῦ συμβεβηκότος τοῦτ' ἔχειν τὸ ὄνομα· ὅπερ ἂν μάθωμεν δεόντως, εἰσόμεθα· ἐκ διαβολῆς γὰρ εἰ καλεῖται διάβολος, τίνων μεταξὺ φανεῖς τὴν ἀπηγορευμένην πράξιν ἀπετέλεσεν; ὀφθήσεται γὰρ κὰν τούτῳ ὁ τὴν διαβολὴν δεχόμενος εὐχερῆς, μάλιστα δ' ἀδικούμενος ὁ διαβαλλόμενος· ὀφθήσεται δὲ καὶ αὐτὸς μηδὲν ἡδικηκῶς ὁ διάβολος, ἀλλ' ὁ τῆς διαβολῆς ὑποδείξας τὴν πρόφασιν. ὡς γὰρ ὁ θεὸς ἐν ὁδῷ νύκτωρ τὸν σκόλοπα, οὐχ ὁ περιπατῶν καὶ παιῶν, ὑπεύθυνος, ἀλλ' ὁ καταπήξας λαμβάνει τὸ ἔγκλημα, οὕτως ὁ διαβολῆς ἐνθέμενος ἀφορμὴν αὐτὸς πλέον, οὐχ ὁ κατέχων οὐδ' ὁ λαβῶν, ἀδικεῖ. λέγε δὲ κάκεινο· ὁ διαβάλλων παθητὸς ἢ ἀπαθής; εἰ μὲν γὰρ ἀπαθής, οὐκ ἂν ποτε διέβαλεν· εἰ δ' ἐμπαθής, ὀφείλει συγγνώμης τυχεῖν· οὐδεὶς γὰρ νοσήμασι φυσικοῖς ἐνοχλούμενος ὡς ἀδικῶν κρίνεται, ἀλλ' ὡς καταπονούμενος πρὸς πάντων οἰκτεῖρεται.

Venga, oigamos aquella frase teatral que fue así pronunciada ante los judíos: “no podéis, dice, oír mi palabra, porque tenéis por padre al Diablo y queréis realizar el deseo de vuestro padre”.⁹⁷ Acláranos entonces quién es ese “Diablo” que es el padre de los judíos, pues los que cumplen como es debido los deseos de su padre lo hacen acomodándose a la voluntad del padre y honrándolo; luego si el padre es malvado, no ha de recaer en los hijos la imputación de maldad. ¿Quién es, pues, aquel padre cuyos deseos realizaron como para no prestar oídos a Cristo? Aunque los judíos afirman “sólo a Dios tenemos como padre”, él desautoriza estas palabras diciendo “vosotros tenéis por padre al Diablo”,⁹⁸ que es lo mismo que decir “sois hijos del Diablo”. ¿Quién es, pues, aquel Diablo? ¿Dónde se encuentra? ¿A quién ha “calumniado” para recibir ese nombre? Parece, en efecto, que no es su nombre propio, sino que lo tiene por accidente: en la medida en que lo comprendamos correctamente, lo conoceremos a él. Si se le llama “Diablo” a partir de “calumnia”, ¿ante quiénes estaba cuando realizó la acción prohibida? Pues se comprobará que el que se muestra receptivo a la calumnia está predispuesto a ello y que es más bien la víctima de la calumnia quien recibe el daño; y se comprobará que tampoco el propio Diablo ha cometido daño alguno, sino el que dio pie a la calumnia. Del mismo modo que el responsable es el que coloca la estaca de noche en el camino, no el caminante que se cae, y la culpa se le imputa al que ha clavado la estaca, el que hace el daño es más bien el que da pie a la calumnia, no el que le presta oídos ni el que la sufre. Y dime esto otro: el calumniador ¿sufre o es ajeno al sufrimiento? Porque si fuera ajeno al sufrimiento, no calumniaría jamás; y si está sujeto a él, merece el perdón, ya que nadie afligido por dolores físicos es juzgado culpable, sino que todos lo compadecen por su aflicción.

65 (63 H). Mac.Magn. III 1 (III 1-2 G.): Τίνος ἕνεκεν ὁ Χριστὸς οὔτε τῷ ἀρχιερεῖ προσαχθεῖς οὔτε τῷ ἡγεμόνι ἀξιόν τι σοφοῦ καὶ θείου ἀνδρὸς ἐφθέγγετο δυνάμενον καὶ τὸν κριτὴν καὶ τοὺς παρεστῶτας παιδεῦσαι καὶ βελτίους ἐργάσασθαι, ἀλλ' ἠνέσχετο καλάμῳ τύπτεσθαι καὶ περιπτύεσθαι καὶ στεφανοῦσθαι ἀκάνθαις, καὶ μὴ καθάπερ Ἀπολλώνιος μετὰ παρρησίας τῷ αὐτοκράτορι λαλήσας Δομετιανῷ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἀφανῆς ἐγένετο καὶ μεθ' ὥρας οὐ πολλὰς ἐν πόλει Δικαιοαρχεία, νῦν δὲ Ποτιόλοις καλουμένη, ὥφθη ἐπιφανέστατος; ὁ δὲ γε Χριστὸς εἰ καὶ παθεῖν εἶχε κατ' ἐντολὰς τοῦ

⁹⁷ *Ev.Io.* 8.43-44.

⁹⁸ *Ev.Io.* 8.41.

Θεοῦ, ἐχρῆν μὲν ὑπομεῖναι τὴν τιμωρίαν, οὐ μὴν ἄνευ παρηρησίας ὑποστῆναι τὸ πάθος, ἀλλὰ σπουδαῖά τινα καὶ σοφὰ διαφθέγξασθαι πρὸς Πιλάτον τὸν δικαστὴν καὶ μὴ ὡς εἰς τῶν ἐκ τριόδου χυδαίων ὑβρισθῆναι.

¿Por qué Cristo no dijo nada digno de un varón sabio y divino, capaz de instruir al juez y a los presentes y de hacerlos mejores, ni cuando fue llevado ante el sumo sacerdote ni ante el gobernador, sino que soportó que le golpearan con la caña, que le escupieran y que lo coronaran de espinas, en vez de hacer como Apolonio, que, tras haberle hablado con libertad al emperador Domiciano, desapareció de la corte imperial y no muchas horas después se presentó a la vista de todos en la ciudad de Dicearquía, llamada ahora Puteoli? Cristo, por su parte, si es que tenía que sufrir por mandato de Dios, debió soportar el castigo, pero no aguantar el sufrimiento sin hablar libremente, sino pronunciar ante Pilato, su juez, palabras graves y sabias, y no dejarse ultrajar como un hombre vulgar.

66 (62 H). Mac.Magn. III 2 (III 2.1-2 G.): Οὐ μὴν ἀλλὰ κάκεινο μεστὸν ἀσφαείας, μεστὸν δ' ἀπαιδευσίας τὸ ῥῆμα καθέστηκε τὸ ὑπὸ Ἰησοῦ τοῖς μαθηταῖς λεγόμενον· «Μὴ φοβηθῆτε,» φάσκον, «τοὺς ἀποκτείνοντας τὸ σῶμα,» καὶ αὐτὸς ἀγωνιῶν καὶ τῆ προσδοκίᾳ τῶν δεινῶν ἐπαγρυπνῶν καὶ δι' εὐχῆς παρακαλῶν τὸ πάθος αὐτῷ παρελθεῖν λέγων τοῖς γνωρίμοις· «Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός». ταῦτα γὰρ οὐκ ἄξια παιδὸς Θεοῦ τὰ ῥήματα, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρώπου σοφοῦ θανάτου καταφρονούντος.

Sin embargo, también está llena de confusión y necedad aquella frase que Jesús pronunció a sus discípulos: “no temáis –decía– a los que matan el cuerpo”⁹⁹; mientras que él mismo, cuando estaba angustiado y velaba ante la inminencia de la desgracia, oraba y suplicaba que pasara de largo el sufrimiento y le decía a los discípulos: “velad y suplicad que pase de largo la tentación”¹⁰⁰. Estas palabras, en efecto, no son dignas del Hijo de Dios, ni siquiera de un hombre sabio que desprecia la muerte.

67 (68 H). Mac.Magn. III 3 (III 3.1-2 G.): Ἐπι δὲ πολλῆς μοι γέμον τῆς ἀβελτηρίας φαίνεται τὸ λεχθέν· «Εἰ ἐπιστεύετε Μωσῆϊ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔλεγεν». ὁμως δὲ Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται· συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπρῆσθαι τῷ ναῷ λέγεται· ὅσα δ' ἐπ' ὀνόματι Μωσέως ἐγράφη μετὰ ταῦτα, μετὰ χίλια καὶ ἑκατὸν καὶ ὄγδοῦντα ἔτη τῆς Μωσέως τελευτῆς ὑπὸ Ἑσδρα καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν συνεγράφη. εἰ δὲ καὶ Μωσέως δοίη τις εἶναι τὸ γράμμα, οὐ δυνατόν δειχθῆναι ὡς Θεὸν που λελέχθαι ἢ Θεὸν λόγον τὸν Χριστὸν ἢ δημιουργόν. ὅλως <δὲ> Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἴρηκεν;

Y además me parecen llenas de necedad estas palabras: “si creyeráis a Moisés, me creeríais a mí, pues era de mí de quien aquél hablaba”.¹⁰¹ Sin embargo, de Moisés no se conserva nada, pues se dice que todos sus escritos ardieron con el Templo; así que todo cuanto se escribió después con el nombre de Moisés fue redactado por Esdrás y los suyos mil ciento ochenta años tras la muerte de Moisés. Y aunque se concediese que el escrito es de Moisés, no se podría demostrar que se mencione en algún momento a Cristo como Dios, como Logos divino o como Demiurgo. En una palabra, ¿quién ha anunciado la crucifixión de Cristo?

68 (49a H). Mac.Magn. III 4 (III 4.1-5.1 G.): Εἰ δὲ θέλομεν κάκεινην τὴν ἱστορίαν εἰπεῖν, ὄντως ὕβλος φανεῖται καπηλικὸς τὸ λεχθέν, ὀπνηῖκα Ματθαῖος μὲν δύο δαίμονας

⁹⁹ *Ev.Matt.* 10.28.

¹⁰⁰ *Ev.Matt.* 26.41, *Ev.Marc.* 14.38, *Ev.Luc.* 22.46.

¹⁰¹ *Ev.Io.* 5.46.

ἀπὸ μνημείων λέγει ἀπαντῆσαι τῷ Χριστῷ, εἶτα φοβηθέντας τὸν Χριστὸν εἰς χοίρους ἀπελθεῖν καὶ ἀποκτεῖναι πολλοὺς. Μάρκος δὲ καὶ ἀριθμὸν ὑπέρμετρον οὐκ ὤκησεν ἀναπλάσαι τῶν χοίρων· φησὶ δὲ οὕτως· «Ἐλεγεν αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐπερώτησεν αὐτόν· τί σοι ὄνομα· καὶ ἀπεκρίθη· «Λεγεὼν ὄνομά μου», ὅτι πολλοί ἐσμεν». καὶ παρεκάλει αὐτόν, ἵνα μὴ ἐκβάλλῃ αὐτὸν ἔξω τῆς χώρας. ἦν δὲ ἐκεῖ ἀγέλη χοίρων βοσκομένη, καὶ παρεκάλει αὐτὸν τὰ δαιμόνια, ὅπως ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ἀπελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους. καὶ ἀπελθόντες εἰς τοὺς χοίρους ὤρμησαν κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχιλίοι, καὶ ἀπεπνίγησαν· οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον». ὦ μῦθος, ὦ λῆρος, ὦ γέλωσ ὄντως πλατύς. χοίρων πλῆθος δισχιλίων εἰς θάλασσαν ἔδραμε, καὶ συμπνιγὲν ἀπόλωτο. καὶ πῶς ἀκούων τις, ὡς οἱ δαίμονες παρακαλοῦσιν, ἵνα μὴ πεμφθῶσιν εἰς ἄβυσσον, εἴτ' ὁ Χριστὸς παρακληθεὶς τούτους οὐκ ἔπεμψεν, ἀλλὰ τοῖς χοίροις αὐτοὺς ἐπαπέστειλεν, οὐκ ἐρεῖ· φεῦ τῆς ἀπαιδευσίας. φεῦ τῆς κωμικῆς πλάνης. φοιῶν πνευμάτων καὶ βλάβη ἐν κόσμῳ πολλὴν ἐργαζομένων λαμβάνειν ἀξίωσιν, καὶ, ὅπερ ἐβούλοντο, τοῦτ' ἐπιτρέπειν αὐτοῖς. ἐβούλοντο δ' οἱ δαίμονες χορεύειν ἐν βίῳ καὶ παίγνιον ποιεῖν τὸν κόσμον ἀκόρεστον· ἐβούλοντο γῆν συμμίξαι καὶ θάλασσαν καὶ πειθικὸν τὸ σύμπαν ἐκτελέσαι θέατρον· ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξαι τῇ συγχύσει καὶ κτίσιν ὄλην ἀμαλδύναι τῇ βλάβῃ· οὐ γὰρ ἐχρῆν δ' οὖν τοὺς κακῶς διαθεμένους τὸν ἄνθρωπον εἰς ὅπερ ἀπήνυχοντο τῆς ἀβύσσου χωρίον βαλεῖν, τοὺς ἀρχεκάκους, ἀλλὰ θηλυνόμενον αὐτῶν τῇ παρακλήσει ἑτέραν ἐπιτρέψαι συμφορὰν ἀπεργάσασθαι. εἰ γὰρ ὄντως ἀληθὲς τοῦτο καὶ μὴ πλάσμα τυγχάνει, ὡς ἡμεῖς σαφηνίζομεν, πολλὴν ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ κατηγορεῖ κακίαν, ἐλαύνειν μὲν ἐξ ἑνὸς ἀνθρώπου τοὺς δαίμονας, τούτους δὲ χοίροις ἐπιπέμπει ἀλόγοις καὶ τοὺς συνβάτας ἐκδειματῶσαι τοῖς φόβοις καὶ φεύγειν ἀπνευστί ποιῆσαι ἐν ταραχῇ καὶ πόλιν ἐπὶ τῷ γενομένῳ σοβῆσαι θορύβῳ. οὐ γὰρ δίκαιον μὴ μόνον ἑνὸς ἢ δυοῖν ἢ τριῶν ἢ τρισκαίδεκα, ἀλλὰ παντὸς ἀνθρώπου θεραπεῦσαι τὴν βλάβην, καὶ μάλισθ' ὅτι τούτου χάριν αὐτὸν ἐπιστῆναι τῷ βίῳ μαρτυρούμενον· ἀλλ' ἀπλῶς ἕνα μὲν δεσμῶν ἀοράτων ἐκλύειν, ἄλλοις δὲ τοὺς δεσμοὺς ἀποστέλλειν ἀφανῶς, καὶ τινὰς μὲν τῶν φόβων ἐλευθεροῦν αἰσίως, τινὰς δὲ τοῖς φόβοις περιβάλλειν ἀλόγως, τοῦτο οὐ κατόρθωμα, ἀλλὰ κακουργία δικαίως ἂν κληθεῖ. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῷ πολεμίῳ λαμβάνειν ἀξίωσιν ἐπὶ χώραν ἑτέραν οἰκεῖν καὶ κατανέμεσθαι ὅμοιον πράττει βασιλεῖ φθείροντι τὸ ὑπήκοον, ὅστις, ἀδυνατῶν ἐκ πάσης χώρας ἐλάσαι τὸν βάρβαρον, εἰς τόπον ἐκ τόπου τοῦτον ἐκπέμπει μένειν, χώραν ἐκ τοῦ κακοῦ μίαν ἐξαιρούμενος καὶ μίαν ἔκδοτον τῷ κακῷ δωρούμενος. εἰ γοῦν καὶ ὁ Χριστὸς ὁμοίως ἀδυνατῶν τότε τὴν ἐνορίαν ἐλευθερώσαι τοῦ δαίμονος εἰς ἀγέλην αὐτὸν τῶν χοίρων ἐξέπεμπε, τερατῶδες μὲν ὄντως καὶ χρᾶναι τοῦτο τὴν ἀκοῆν {ποιεῖ} δυνάμενον, μεστὸν δὲ φαύλης ὑπονοίας ἐργάζεται. εὐθύς γὰρ ταῦτ' ἀκούσας <τις> εὐφρονῶν ἔκρινεν αὐτόθεν δικάσας τὴν ἀφήγησιν καὶ ψῆφον ἀνάλογον ἐπῆγε τῷ πράγματι λέγων· «εἰ μὴ πᾶσαν τὴν ὑφήλιον τῆς βλάβης ἐλευθεροῖ, ἀλλ' εἰς διαφόρους χώρας φυγαδεύει τὰ βλάπτοντα καὶ τινων φροντίζει καὶ τινων οὐ κηδεταί, οὐκ ἀσφαλὲς τούτῳ προσφεύγειν καὶ σώζεσθαι· ὁ γὰρ σωθεὶς τοῦ μὴ σωθέντος λυπεῖ τὴν διάθεσιν, καὶ ὁ μὴ σωθεὶς τοῦ σωθέντος ὑπάρχει κατήγορος.» ὅθεν, ὡς ἐγὼ κρίνω, πλάσμα τῆς ἱστορίας ταύτης ἢ ἀφήγησις. εἰ δ' οὐ πλάσμα τυγχάνει, τῆς δ' ἀληθείας συγγενές, γέλωσ ὄντως ἱκανὸς τῶν χασμωμένων ἐστί. φέρε γὰρ ὡδε τουτὶ σαφῶς ἐξετάσωμεν, πῶς ἐν Ἰουδαίᾳ γῆ τοσοῦτο πλῆθος τότε χοίρων ἐνέμετο τῶν μάλιστα ῥυπαρῶν καὶ μισουμένων τοῖς Ἰουδαίοις βοσκημάτων ἄνωθεν, πῶς δὲ καὶ πάντες οἱ χοῖροι ἐκεῖνοι συνεπνίγησαν, λίμνης οὐ θαλάσσης βαθείας ὑπαρχούσης. καὶ ταῦτα μὲν νηπίοις κρίνειν παραχωρήσωμεν.

Si quisiéramos contar también aquella otra historia, parecerá en verdad habladuría de mercachifle: cuando Mateo dice que dos démones¹⁰² salieron de entre las tumbas

¹⁰² Dos “endemoniados” (δαμονιζόμενοι) en el relato original de Mateo.

al encuentro de Cristo y que a continuación, por temor a Cristo, se fueron hacia unos cerdos y mataron a muchos de ellos.¹⁰³ Marcos, por su parte, no duda en inventarse también un número desmesurado de cerdos, y dice así¹⁰⁴: “Y es que le decía: ‘Sal de este hombre, espíritu impuro’. Y le preguntó: ‘¿Cuál es tu nombre?’. Y le respondió: ‘<Mi nombre es Legión, porque somos> muchos’¹⁰⁵. Y le rogaba que no lo expulsase de la región. Y había allí una piara de cerdos que pacía, y los demonios le rogaban que les permitiese irse hacia los cerdos. Y se fueron a los cerdos, y se precipitaron al mar por un acantilado, unos dos mil, y se ahogaron. Y los que los apacentaban huyeron.” ¡Qué historia! ¡Qué tontería! ¡Qué ridiculez tan enorme! Un tropel de dos mil cerdos se precipitó al mar y murieron todos ahogados. Cuando uno oye que los demonios ruegan que no se les envíe al abismo y que Cristo, ante sus ruegos, no los envió allí, sino que los despachó a unos cerdos, ¿cómo no va decir “¡Qué estupidez! ¡Qué cómico extravío! ¡Aceptar las pretensiones de espíritus criminales que hacen el mal en abundancia en el mundo y dejarles hacer lo que querían!”? Y lo que querían los demonios era pasar sus días bailando y hacer del mundo una diversión inagotable. Querían mezclar la tierra y el mar y convertir el universo en un espectáculo lamentable. Querían trastornar los elementos confundiéndolos y destruir con su acción perniciosa toda la creación. Y por ello, a estos seres perniciosos para el hombre, a estos príncipes del mal, no había que arrojarlos a aquel lugar del abismo al que suplicaban no ser enviados, sino, ablandarse por su súplica y permitirles causar otra desgracia¹⁰⁶. Si esto es verdad y no se trata de una invención, como claramente indicamos, el pasaje imputa a Cristo una enorme maldad: expulsar a los demonios de un solo hombre y enviarlos contra cerdos carentes de razón, aterrorizar a los porqueros espantándolos, hacerlos huir en tropel sin tomar aliento y alarmar a la ciudad por lo ocurrido. No es de justicia, en efecto, sanar el mal de un solo hombre ni de dos ni de tres ni de trece, sino de todos, y muy especialmente cuando afirma de sí mismo que ha venido al mundo para esto. En cambio, librar sólo a uno de cadenas invisibles y pasar las cadenas secretamente a otros, liberar a unos felizmente de sus temores y arrojar absurdamente sobre otros estos temores, esto no es una buena acción, sino que merecería más bien el calificativo de perversa. Y por otro lado, aceptar de los enemigos las pretensiones de habitar en otra tierra y asolarla equivale a que un rey destruya a sus súbditos, a que, incapaz de expulsar al bárbaro de la totalidad de su territorio, lo mandase de un lugar a otro a establecerse, librando a un territorio del mal y haciendo encomienda de otro a este mismo mal. Luego si Cristo, por ser igualmente incapaz de liberar su territorio del demonio, lo manda a una piara de cerdos, realiza algo verdaderamente monstruoso, capaz de ensuciar los oídos y pleno de perverso significado. En efecto, una persona sensata, nada más oír este relato, lo juzgaría y emitiría un veredicto proporcionado a los hechos en estos términos: “si no libera del mal todo lo que se halla bajo el sol, sino que destierra a los causantes del mal a tierras diferentes preocupándose de unas y despreocupándose de otras, no es seguro acudir a él como refugio y salvación, pues el que está a salvo provoca el resentimiento del que no lo está, y el que no lo está se erige en acusador del que está a salvo.” De ahí que, a mi juicio, el relato de esta historia sea una invención. Y si resulta que no es una inven-

¹⁰³ Cf. *Ev. Matt.* 8.28-34.

¹⁰⁴ *Ev. Marc.* 5.8-14, con pequeñas variaciones. Para el relato completo cf. *Ev. Marc.* 5.1-20.

¹⁰⁵ Seguimos la conjetura de Goulet, que suple la laguna mantenida por Harnack.

¹⁰⁶ Goulet se mantiene fiel a los manuscritos –apartándose de Harnack– y entiende el pasaje en un sentido irónico.

ción, sino que es afín a la verdad, en verdad que es capaz de hacer reír al máximo. ¡Venga pues! Examinemos claramente lo siguiente: ¿cómo estaba pastando en la tierra de Judea semejante cantidad de cerdos cuando se trata desde siempre de un alimento extremadamente impuro y odioso para los judíos? ¿Y cómo pudieron ahogarse todos aquellos cerdos si no existía un lago ni un mar profundo? Dejemos a los niños estos asuntos para que los juzguen.

69 (58 H). Mac.Magn. III 5 (III 5.1-6 G.): "Ἀλλην δὲ τούτων ἀσαφεστέραν λέξιν ἐξετάσωμεν, ἔνθα φησὶν· «Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν». εἴ γε οὖν τις πλούσιος τῶν ἐν τῷ βίῳ πλημμελημάτων ἀφέμενος, φόνου, κλοπῆς, μοιχείας, φαρμακείας, ἀνοσίου ὄρκου, τυμβωρυχίας, ἱεροσύλου κακίας, εἰς τὴν λεγομένην βασιλείαν οὐρανῶν οὐκ εἰσάγεται, τί τοῦ δικαιοπραγεῖν τοῖς δικαίοις ὄφελος, εἰ τυγχάνουσι πλούσιοι; τί δὲ τοῖς πένησι βλαβερὸν πράττειν τῶν κακῶν πᾶν ἀνοσιούργημα; οὐ γὰρ ἀρετὴ τὸν ἄνθρωπον εἰς οὐρανοὺς ἀνάγει, ἀλλὰ πείνα καὶ πραγμάτων ἔνδεια. εἰ γὰρ τὸν πλούσιον ὁ πλοῦτος ἀποκλείει τῶν οὐρανῶν, ἐξ ἀντιφάσεως ἢ πείνα τοὺς πένητας εἰσάγει· καὶ θέμις τοῦτο μαθόντα τιτὰ τὸ μάθημα ἀρετῆς μὲν οὐδαμῶς ποιέσθαι λόγον, πείνας δὲ μόνης καὶ τῶν αἰσχίστων ἀκωλύτως ἔχεισθαι, ἅτε πείνας οἷας τε σώζειν τὸν πενόμενον καὶ πλοῦτου τὸν πλούσιον ἀποκλείοντος τῆς ἀκράτου μονῆς. ὅθεν δοκεῖ μοι ταῦτα μὲν τοῦ Χριστοῦ μὴ τυγχάνειν τὰ ῥήματα, εἴ γε τὸν τῆς ἀληθείας παρεδίδου κανόνα, ἀλλὰ πενήτων τινῶν τὰς τῶν πλουτούντων οὐσίας ἐκ τοιαύτης κενοφωνίας ἀφαιρεῖσθαι θελούντων. ἀμέλει γοῦν χθές, οὐ πάλοι, γυναιξὶν εὐσχήμοσι ταῦτ' ἐπαναγινώσκοντες· «Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς», ἔπεισαν πᾶσαν οὐσίαν, ἣν εἶχον, καὶ ὑπαρξὶν διανεῖμαι πένησι, καὶ αὐτὰς εἰς ἔνδειαν ἐλθούσας ἐρανίζεσθαι, ἐξ ἐλευθερίας εἰς ἄσημον ἀπαίτησιν ἐλθούσας, ἐλεεινὸν ἐξ εὐδαιμονίας ἐπελθούσας πρόσωπον καὶ τέλος ἀναγκασθείσας ἐπὶ τὰς ἐχόντων οἰκίας ἀπιέναι· ὅπερ ἐστὶ τῆς πρώτης, μᾶλλον δ' ἐσχάτης ὕβρεως τε καὶ συμφορᾶς, τῶν οἰκείων ἐκπεσεῖν εὐσεβείας προσχήματι καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρᾶν ἀνάγκη τῆς ἔνδειας. ἐξ ὧν δοκεῖ μοι ταῦτα γυναικὸς εἶναι καμνούσης τὰ ῥήματα.

Examinemos otra frase más oscura que éstas, cuando dice que “es más fácil que un camello entre por una aguja que un rico en el Reino de los Cielos”¹⁰⁷. En efecto, si un rico que se mantiene apartado de las faltas que se cometen en la vida (asesinato, robo, adulterio, hechicería, perjurio, saqueo de tumbas y de templos) no entra en el llamado “Reino de los Cielos”, ¿de qué le sirve a los justos obrar con justicia si son ricos? ¿Y qué perjudica a los pobres cometer todo tipo de impiedades? De hecho, no es la virtud la que lleva a los hombres a los cielos, sino la pobreza y la miseria, pues si la riqueza excluye de los cielos al rico, la pobreza, por oposición, les da acceso a los pobres. Y es justo que el que ha aprendido esta doctrina no se preocupe en absoluto de la virtud, sino que sólo se atenga con descaro a la pobreza y a la indecencia, en la idea de que la pobreza es capaz de salvar al pobre, y la riqueza de privar al rico de la morada incorrupta. Por ello me parece que estas palabras no fueron de Cristo, si es que lo que enseñaba era el canon de la verdad, sino de ciertos pobres que con esta palabrería querían arrebatarse los bienes a los ricos. El caso es que ayer, como quien dice, no hace mucho, le leyeron estas palabras a unas mujeres de buena posición (“Vende tus bienes y dáselos a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos”¹⁰⁸) y las convencieron para repartir entre los pobres todas sus propiedades y bienes y,

¹⁰⁷ *Ev.Matt.* 19.24. El texto evangélico dice literalmente “por el ojo de una aguja” (διὰ τρυπήματος ῥαφίδος).

¹⁰⁸ *Ev.Matt.* 19.21.

cayendo en la miseria, convertirse en mendigas, pasando de la libertad a una infame mendicidad, cambiando su felicidad por un rostro miserable y verse, en fin, obligadas a acudir a las casas de los ricos, lo que es no ya la primera, sino la última de las vejaciones y de las desgracias: perder lo propio con un pretexto piadoso y codiciar lo ajeno obligado por la necesidad. Por todo ello éstas me parecen las palabras propias de una mujer en apuros.

70 (55a H). Mac.Magn. III 6 (III 6.1-4 G.): Φέρε δέ σοι κάκεινην ἐκ τοῦ Εὐαγγελίου τὴν ῥῆσιν ἀναπτύξωμεν τὴν γελοίως μὲν ὧδε γραφεῖσιν ἀπιθάνως, γελοιωδέστερον δὲ ἔχουσαν τὸ διήγημα, ὁπνίκα τοὺς μαθητὰς ἀπὸ δείπνου προπέμψας ὁ Ἰησοῦς διαπλευσαι τὴν θάλασσαν αὐτὸς ἐπέστη τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς αὐτοῖς φυλακῇ, δεινῶς ὑπὸ τῆς ζάλης τετρυχωμένοις τοῦ χειμῶνος, ἅτε παννύχιον μοχλεύουσιν αὐτοῖς τῇ βία τῶν κυμάτων· τετάρτη γάρ τῆς νυκτὸς φυλακὴ ἐστὶν ἢ δεκάτη τῆς νυκτὸς ὥρα, μεθ' ἣν ὑπολείπονται τρεῖς ὑστεραῖαι ὥραι. οἱ γοῦν τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγούμενοί φασὶ θάλασσαν μὲν ἐκεῖ μὴ εἶναι, λίμνην δὲ μικρὰν ἐκ ποταμοῦ συνεστῶσαν ὑπὸ τὸ ὄρος κατὰ τὴν Γαλιλαίαν χώραν παρὰ πόλιν Τιβεριάδα, ἣν καὶ μονοξύλοις μικροῖς διαπλευσαι ῥᾶδιον ἐν ὥραις οὐ πλείον δυο, μήτε δὲ κύμα μήτε χειμῶνα χωρῆσαι δυναμένην. ἔξω τοίνυν τῆς ἀληθείας πολὺ βαίνων ὁ Μάρκος σφόδρα γελοίως τοῦτο συγγράφει τὸ μύθευμα τὸ διανυθεισῶν ὥρων ἐννέα τῇ δεκάτῃ τὸν Ἰησοῦν ἐπιβάντα -τουτέστι τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς φυλακῇ- εὐρεῖν ἐπιπλέοντας τῷ λάκκῳ τοὺς μαθητὰς· εἶτα θάλατταν λέγει, καὶ οὐχ ἀπλῶς θάλατταν, ἀλλὰ καὶ χειμαζομένην καὶ δεινῶς ἀγριαίνουσαν καὶ τῇ τῶν κυμάτων παραχῆ φοβερὸν σφαδάζουσαν, ἵν' ἐκ τούτων ὡς μέγα τι τὸν Χριστὸν ἐνεργήσαντα σημεῖον εἰσαγάγη, χειμῶνά τε πολὺν παύσαντα καὶ ἐξαισίον, κάκ βυθοῦ καὶ πελάγους σεσωκότα τοὺς μαθητὰς μικροῦ κινδυνεύοντας. ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν ἐγνώκαμεν σκηπὴν σεσοφισμένην εἶναι τὸ Εὐαγγέλιον. ἐξ ὧν ἕκαστα ζητοῦμεν λεπτότερον.

¡Venga! Vamos a abrir el Evangelio por aquel pasaje tan gracioso por lo inverosímil de su redacción y mucho más por su contenido: cuando Jesús, que, después de comer, le había ordenado a los discípulos que se adelantaran a atravesar el mar, se les presentó en la cuarta vigilia de la noche cuando estaban terriblemente agotados por el oleaje de la tempestad, pues se habían pasado toda la noche en brega con la furia de las olas.¹⁰⁹ La cuarta vigilia de la noche es, en efecto, la décima hora de la noche, tras la cual quedan aún tres horas. El caso es que los que describen el escenario real afirman que allí no hay un mar, sino un pequeño lago formado por un río a los pies de la montaña en la región de Galilea junto a la ciudad de Tiberíades, el cual es fácil de atravesar con pequeñas barcas de una pieza en menos de dos horas y que es incapaz de albergar oleaje ni tempestades. Así que Marcos se aleja mucho de la verdad cuando redacta de modo grotesco la historia de que, pasadas nueve horas, a la hora décima (esto es, en la cuarta vigilia de la noche), Jesús, caminando, encontró a sus discípulos navegando por el lago. Habla además de “un mar”, y no de un mar cualquiera, sino de un mar tempestuoso, terriblemente encolerizado y horriblemente encrespado por el tumulto de las olas, todo ello con el fin de presentar a Cristo en el acto de producir algo grandioso, una señal: apaciguando una tempestad enorme y desmedida y salvando del abismo del mar a sus discípulos, que por un momento corrieron peligro. Por historia infantiles como éstas concluimos que el Evangelio es mero artificio escénico. De ahí que examinemos detalladamente cada pasaje.

¹⁰⁹ Cf. *Ev.Matt.* 14.22-24; *Ev.Marc.* 6.45-48.

71 (61 H). **Mac.Magn. III 7 (III 7.1-3 G.)**¹¹⁰: Αὐτίκα γοῦν ἕτερον λεξιίδιον εὐρόντες ἀνακόλουθον ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ τοῖς μαθηταῖς εἰρημένον οὐδ' ἐκεῖνο σιγήσαι διέγωνμεν, ὅπου λέγει· «Τοὺς πτωχοὺς πάντοτε ἔχετε», ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε». ἡ δὲ αἰτία τῆς ὑποθέσεως ἐστὶν αὕτη· γυνὴ τις ἀλάβαστρον μύρου κομίσασα κατέχεε κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· τῶν δὲ θεασαμένων καὶ τοῦ γενομένου τὴν ἀκαιρίαν θρυλλούντων εἶπε· «Τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἐαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε». ἦσαν γὰρ οὐ μικρῶς γογγύσαντες, ἐπεὶ μὴδὲ μᾶλλον ἐπράθη πολλῆς τιμῆς τὸ μύρον καὶ τοῖς πτωχοῖς ἐδόθη πεινώσιν εἰς ἀνάλωμα. διὰ ταύτην ὡσπερ τὴν ἀκαιροφωνίαν τὸ φλυαρῶδες τοῦτο ῥῆμα διεφθέγγετο, φᾶς μὴ πάντοτε εἶναι μετ' αὐτῶν, ὁ διαβεβαιούμενος ἀλλαχοῦ καὶ λέγων αὐτοῖς· «Ἔσομαι μεθ' ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος». ὡς δ' ἐπὶ τῷ μύρῳ λυπηθεὶς εἶναι πάντοτε μετ' αὐτῶν ἠρήσατο.

Encontramos enseguida otra frasecita incoherente que Cristo le dijo a sus discípulos y decidimos no pasarla en silencio, cuando dice: “a los pobres los tendréis siempre; a mí no siempre me tendréis”. El motivo es el siguiente: una mujer traía¹¹¹ un frasco de perfume y lo derramó sobre su cabeza, y cuando ellos lo vieron y criticaron lo inoportuno de lo sucedido, les dijo: “¿por qué molestáis a la mujer? Ha hecho conmigo una bella acción, pues a los pobres siempre los tendréis con vosotros, pero a mí no siempre me tendréis”¹¹². Entonces no fueron pocas sus murmuraciones por no haberse vendido mejor el perfume a un precio elevado y habersele dado a los pobres y necesitados para que lo gastaran. Pues del mismo modo que por ese murmullo inoportuno pronunció esta frase absurda en la que afirmaba que no iba a estar siempre con ellos, en otra ocasión les dijo con toda seguridad: “estaré con vosotros hasta el fin del mundo”¹¹³. Pero al estar molesto por el asunto del perfume, negó que fuera a estar siempre con ellos.

72 (69 H). **Mac.Magn. III 15 (III 15.1-6 G.)**: Πολυθρύλητον ἐκεῖνο τὸ ῥῆμα τοῦ Διδασκάλου ἐστίν, ὃ λέγει· «Ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πίνητέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς». τοῦτο γὰρ οὐ θηριώδες ὄντως οὐδ' ἄτοπον, ἀλλ' ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον, ἀνθρωπὸν ἀνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνειν ὁμοφύλων αἷμα καὶ ὁμογενῶν καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον. ποῖαν γάρ, εἰπέ μοι, τοῦτο ποιούντες ὑπερβολὴν ὠμότητος εἰς τὸν βίον εἰσάξετε; ποῖαν τούτου τοῦ μύσου ἐναγεστέραν κακίαν ἄλλην καινοτομήσετε; οὐ φέρουσιν ἀκοαί, οὐ λέγω τὴν πράξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον νεώτερον τοῦτο καὶ ξένον ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἑρινύων αἰ φαντασῆσαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τοῦτο κατεμήνυσαν, οὐδὲ Ποτιδαῖται, εἰ μὴ λιμὸς ἀπάνθρωπος αὐτοὺς κατελέπτυνε, τοῦτο κατεδέξαντο· Θεόσειόν ποτε δείπνον ἐξ ἀδελφικῆς λύπης τοιοῦτο ἐγένετο· Τηρεὺς ὁ Θραξ ἄκων τοιούτων ἐνεφορήθη σιτίων· Ἄρπαγος ὑπ' Ἀστυάγους ἀπατηθεὶς τὰς τοῦ φιλάτου σάρκας ἐθοιγήσατο· καὶ πάντες οὗτοι ἀκουσίως τοιαύτην ὑπέμενον βδελυρίαν. οὐ μὴν τις ἐν εἰρήνῃ ζῶν τοιαύτην ἤρτυσεν ἐν τῇ ζωῇ τράπεζαν· οὐδεὶς παρὰ διδασκάλου τοιοῦτο μυσαρὸν ἐδιδάχθη μάθημα. κἂν Σκυθίαν ταῖς ἱστορίαις παρέλθης, κἂν τοὺς Μακροβίους διέλθης Αἰθίοπας, κἂν τὴν ὠκεάνιον ζώνην ἐν κύκλῳ διῖππεύσης, φθειροφάγους μὲν καὶ ῥιζοφάγους εὐρήσεις, ἔρπετοσίτας καὶ μωτρώκτας ἀκούσεις,

¹¹⁰ Cf. *Ev.Matt.* 26.6-13, *Ev.Marc.* 14.3-9, *Ev.Io.* 12.1-8.

¹¹¹ Cf. *Ev.Luc.* 7.37.

¹¹² *Ev.Matt.* 26.10-11.

¹¹³ *Ev.Matt.* 28.20.

σαρκῶν δ' ἀνθρωπείων πάμπαν ἀπεχομένους. τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κἄν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἡ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθούσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν, τῇ ἀηδία τaráξασα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὅλον παρασκευάσασα σκοτοδιναῖσαι τῇ συμφορᾷ τὸν ἄνθρωπον. οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἡ φύσις, κἄν ἀπαραίτητον ἴδη λιμὸν καὶ ἀφόρητον, ὑπομείνη τοῦτό ποτε· οὐδὲ κύων κυνὸς, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὁμογενῶν γεύσεται ποτε σαρκῶν. ἀλλὰ πολλοὶ τῶν διδασκόντων καινοτομοῦσι ξένα· τούτου δὲ καινότερον οὐδεὶς τῶν διδασκόντων ἐξεῦρε τραγῶδημα, οὐχ ἱστοριογράφος, οὐ φιλόσοφος ἀνὴρ, οὐ βαρβάρων, οὐχ Ἑλλήνων τῶν ἄνω. βλέπετε γοῦν τί παθόντες συμπείθεσθαι τοὺς εὐχερεῖς ἀλόγως προτρέπεσθε, βλέπετε πόσον οὐ μόνον ταῖς ἀγροικίαις, ἀλλὰ καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπικωμάζει κακόν. ὅθεν δοκεῖ μοι μῆτε Μάρκον μῆτε Λουκᾶν μῆτ' αὐτὸν τοῦτο γεγραφηκέναι Ματθαῖον, ἅτε δοκιμάσαντας οὐκ ἀστείον τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ ξένον καὶ ἀπᾶδον καὶ τῆς ἡμέρου ζωῆς μακρὰν ἀπωκισμένον.

Archiconocido es aquel dicho del Maestro que dice “si no coméis mi carne y bebéis mi sangre, no tenéis vida en vosotros”.¹¹⁴ Esto, en efecto, no es que sea en verdad bestial y extravagante, sino más extravagante que cualquier extravagancia y más bestial que cualquier comportamiento bestial: que un hombre pruebe la carne humana y beba la sangre de sus semejantes y congéneres, y que por hacer esto tenga vida eterna. Si hacéis eso, dime, ¿qué extremo de inhumanidad no vais a incorporar a la vida? ¿Qué otra clase de maldad, más execrable que esta abominación, no vais a inventar? El oído es incapaz de soportar no ya la realización sino la mera mención de este sacrilegio novedoso e insólito. Ni la imaginación de las Erinias mostró jamás algo así a los que vivían al margen de las normas, ni los habitantes de Potidea lo hubieran tolerado si no los hubiera dejado en los huesos un hambre inhumana. El banquete de Tiestes fue como fue entonces por el dolor de un hermano. El tracio Tereo se sació contra su voluntad de semejante alimento. Hárpagos se dio un banquete con la sangre de su mejor amigo al ser engañado por Astiages. Todos ellos sufrieron semejante vergüenza contra su voluntad. Nadie que viviera en paz preparó en vida una mesa semejante. Nadie recibió de su maestro tan odiosa doctrina. Por mucho que investigando dejes atrás la Escitia, atraveses por los longevos etíopes y recorras en círculo el cinturón del Océano, podrás encontrar ptirófagos y rizófagos, oirás hablar de herpetositas y de miotroctos,¹¹⁵ pero todos se abstienen de carne humana. ¿Qué clase de de lenguaje es entonces éste? Pues incluso aunque encierre alegóricamente un sentido misterioso y provechoso, el hedor de sus palabras atraviesa de algún modo por el oído y daña el alma turbándola por su repugnancia, con lo que arruina por completo su sentido oculo provocando que el hombre sienta el vértigo de la desgracia. Ni siquiera la naturaleza de los seres irracionales, por muy implacable e insoportable que sea la hambruna que experimente, tolerará esto jamás: ni un perro probará jamás la carne de perro ni ningún otro animal la de sus semejantes. Otros muchos autores inventaron tramas peregrinas, pero ninguno de ellos ideó un argumento trágico más peregrino que éste, ni historiógrafo, ni filósofo, ni bárbaro ni ninguno de los antiguos helenos. Mirad, pues, qué va a ser de vosotros si contra toda lógica os dejáis convencer con facilidad; considerad qué clase de mal habéis arrojado no sólo sobre los campos, sino sobre las ciudades. Me parece que por ello ni Marcos ni Lucas ni el pro-

¹¹⁴ Cf. *Ev. Io.* 6.53: “Si no coméis la carne del Hijo del hombre (τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου) y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros”.

¹¹⁵ Nombres de pueblos fabulosos: literalmente y por orden, comedores “de piñas”, “de raíces”, de “reptiles” y de “ratones”. Para los primeros cf. Strabo 499; para los segundos cf. Strabo 770; Ael. *NA* 17.40; D.S. III 23.

pio Mateo han dejado esto por escrito, por entender que el dicho no es apropiado, sino peregrino, malsonante y tremendamente alejado de la vida civilizada.

73 (96 H). Mac.Magn. III 16 (III 16.1-3 G.): Σκέψαι δὲ κάκεινο λεπτῶς τὸ κεφάλαιον, ἔνθα φησί· «Τοῖς δὲ πιστεύουσιν ἐπακολουθήσει σημεῖα τοιαύδε· ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι καὶ καλῶς ἔξουσι· καὶ θανάσιμον φάρμακον πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψει». ἔχρῃν γοῦν τοὺς ἐκκρίτους τῆς ἰερωσύνης καὶ μάλιστα τοὺς ἀντιποιοιμένους τῆς ἐπισκοπῆς ἧτοι προεδρίας τούτῳ χρήσασθαι τῷ τῆς κρίσεως τρόπῳ καὶ προκεῖσθαι τὸ θανάσιμον φάρμακον, ἵνα ὁ μὴ βλαβεῖς ἐκ τῆς φαρμακοποιίας τῶν ἄλλων προκριθῆι, εἰ δ' οὐ θαρροῦσι τοιοῦτον παραδέξασθαι τρόπον, ὁμολογεῖν αὐτοὺς, ὡς οὐ πιστεύουσι τοῖς ὑπὸ Ἰησοῦ ῥηθείσιν». εἰ γὰρ τῆς πίστεως ἴδιον νικῆσαι φαρμάκου κακίαν καὶ νοσοῦντος ἀλγηδόνα καταβαλεῖν, ὁ πιστεύων καὶ μὴ ποιῶν ταῦτα ἢ γνησίως οὐ πεπίστευκεν ἢ πιστεύων γνησίως οὐ δυνατόν ἀλλ' ἀσθενὲς ἔχει τὸ πιστεύομενον.

Examina también con detenimiento aquel capítulo en el que dice “a los que creyeron les acompañarán estos signos: impondrán las manos en los enfermos y sanarán; y si beben un veneno mortal, no les hará daño”.¹¹⁶ Sería, pues, necesario que los elegidos para el sacerdocio y, sobre todo, los que aspiran a la dignidad episcopal se sometieran a este procedimiento de selección y se les colocara delante el veneno mortal con objeto de que prevaleciera sobre los demás el que no sufriera daño por la bebida ponzoñosa. Y si no se atreven a aceptar semejante procedimiento, que reconozcan que no creen en las palabras de Jesús. En efecto, si es propiedad de la fe vencer el daño del veneno y eliminar el sufrimiento del enfermo, el que cree y no puede hacer esto, o no cree verdaderamente o, si cree verdaderamente, no tiene una fe poderosa, sino débil.

74 (95 H). Mac.Magn. III 17 (III 17.1-2 G.): Βλέπε δ' ὅμοιον τούτῳ ῥητὸν καὶ ἀκόλουθον· «Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν». δῆλον τοίνυν ὡς ὁ μὴ δυνάμενος ἐκ προστάγματος ὄρος ἀποκινήσει οὐκ ἔστιν ἄξιός τῆς τῶν πιστῶν νομίζεσθαι φρατρίας. ὅθεν ἐλέγχεσθε φανερώς ὅτι μὴ ὅπως τὸ λοιπὸν μέρος τῶν Χριστιανῶν τοῖς πιστοῖς ἐναριθμεῖται, ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων τις τούτου τοῦ προσρήματος ἔστιν ἄξιός.

Repara en un dicho semejante a éste y consecuente con él: “si tuvierais una fe como un grano de mostaza, en verdad os digo que le diríais a ese monte ‘levántate y arrójate al mar’, y nada os lo impediría”.¹¹⁷ Es evidente, pues, que el que no puede desplazar un monte con una orden no es digno de ser considerado de la hermandad de los fieles. Así que convenceos claramente de que no sólo el resto de los cristianos no se cuenta entre los fieles sino que tampoco ningún obispo o presbítero es digno de esta denominación.

75 (48 H). Mac.Magn. III 18 (III 18.1-2 G.): Φέρε δέ σοι κάκεινην ὧδε τὴν λέξιν εἴπωμεν, τίνος χάριν τοῦ πειράζοντος τὸν Ἰησοῦν λέγοντος· «Βάλε σεαυτὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ κάτω», τοῦτο μὲν οὐ ποιεῖ, φησί δὲ πρὸς αὐτόν· «Οὐ πειράσεις Κύριον τὸν Θεόν σου», ὅπερ δοκεῖ μοι δεδοικότα τὸν τῆς καταπτώσεως κίνδυνον τοῦτ' εἰρηκέναι· εἰ γὰρ, ὡς φατε, ἄλλα τε πολλὰ διεπράττετο θαύματα, καὶ δὴ καὶ νεκροὺς ἀνίστα λόγῳ μόνῳ, ἔχρῃν αὐτὸν παραχρῆμα δεῖξαι ὡς ἰκανὸς καὶ ἐτέρους ἀπὸ κινδύνων ῥύσασθαι ἐν τῷ

¹¹⁶ Cf. *Ev.Marc.* 16.17-18.

¹¹⁷ Cf. *Ev.Matt.* 17.20 y *Ev.Luc.* 17.6.

δισκεῦσαι τοῦ ἕψους ἄνωθεν αὐτὸν κάτω, καὶ μηδὲ ὀτιοῦν αὐτὸν λωβηθῆναι τοῦ σώματος, καὶ μάλισθ' ὅτι καὶ γραφικὸν εἰς αὐτόν που διελάλει κεφάλαιον φάσκον: «Ἐπὶ χειρῶν ἀρουσί σε, μὴ ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου». ὅθεν τοῖς ἐν τῷ ἱερῷ παροῦσι δεῖξαι τῷ ὄντι δίκαιον, ὅτι Θεοῦ παῖς ἐστὶ καὶ παντὸς κινδύνου δύναται αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ ῥύεσθαι.

¡Venga! Te citaremos también una célebre frase de este tipo. ¿Por qué cuando el Tentador le dice a Jesús “arrójate desde el templo”¹¹⁸, él no lo hace, sino que le responde “no tentarás al Señor tu Dios”?¹¹⁹ Lo dijo precisamente, en mi opinión, por miedo a caerse. En efecto, sí, como decís, había obrado numerosos milagros, llegando incluso a resucitar a los muertos tan sólo con su palabra, tendría que haber demostrado sin vacilación que era capaz de salvar también a otros de los peligros arrojándose desde lo alto sin sufrir daño físico alguno; y mucho más al haber un pasaje de las Escrituras que se refiere a él diciendo “te llevarán en volandas para que jamás tropezes tu pie contra la piedra”.¹²⁰ De ahí que hubiera sido de toda justicia mostrar a los que se encontraban en el templo que era el Hijo de Dios y que podía salvarse de todo peligro a sí mismo y a los suyos.

76 (23 H). Mac.Magn. III 19 (III 19.1-4 G.): Ταῦτα μὲν χύδην οὕτω μακρηγορούμενα πολλήν, ὡς εἰκός, ἔχει τὴν ἀηδίαν, καὶ ὡσπερ αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ τῆς ἀντιλογίας ἀνακαίει τὴν μάχην· εἰ γὰρ ἐθέλει τις ὡς ἐκ τριόδου κἀκεῖνον τῶν εὐαγγελίων ἀφηγήσασθαι τὸν λόγον, ὃν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ διαφθέγγεται φάς· «Ἵπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων»· εἶτ' ἐν ἑτέρῳ τόπῳ· «Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν», καί· «σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν», <***>. εἰ γὰρ οὕτω κατέγνω τοῦ Πέτρου, ὡς καὶ Σατανᾶν αὐτὸν εἰπεῖν ὀπίσω βαλλόμενον καὶ σκάνδαλον, μηδ' ὀτιοῦν θεῖον ἀνειληφότα φρόνημα, ἀποσκορακίσαι δ' αὐτὸν οὕτως, ἅτε καιρίως πλημμελήσαντα, ὡς μηδ' εἰς ὄψιν τοῦ λοιποῦ λαβεῖν τοῦτον ἐθέλουν, ἀλλ' εἰς τοῦπίσω ῥίψαι εἰς τὸν τῶν ἀπερριμμένων καὶ ἀφανῶν ὄμιλον, τί χρὴ ταύτης ἀνωτέρω τῆς ἀποφάσεως ψῆφον ἀπεκδέχεσθαι κατὰ τοῦ κορυφαίου καὶ πρώτου τῶν μαθητῶν; ταῦτα γοῦν εἰ τις νήφων σφοδρῶς μηρυκῆσεται, εἶθ' ὡς ἐπιλαθομένου τοῦ Χριστοῦ τῶν κατὰ τοῦ Πέτρου γεγεννημένων φωνῶν, ἐπακούσει τό «Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν Ἐκκλησίαν» καὶ τὸ «Σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν», οὐ γελάσεται μέγα τὸ στόμα ῥηγνύμενος; οὐ καγχάσει καθάπερ ἐν θυμέλῃ θεάτρου; οὐ λέξει κερτομῶν; οὐ συριεῖ σφοδρότερον; οὐ τοῖς παρεστῶσιν ἐρεῖ γεγωνότερον· «Ἡ Πέτρον Σατανᾶν λέγων ἐμεθύσκετο οἶνω βεβλημένος καὶ λαλῶν ἐπίληπτα, ἢ κλειδάρχην τοῦτον τῆς βασιλείας ποιῶν ὀνειρούς ἐζωγράφει, τῇ φαντασίᾳ τῶν ὑπνῶν;» ποῖος γὰρ Πέτρος βαστάσαι τῆς Ἐκκλησίας τὴν κρηπίδα δυνάμενος ὁ μυριάκις σαλευθεὶς εὐχερεία τῆς γνώμης; ποῖος στερρὸς ἐν αὐτῷ λογισμὸς ἐφωράθη, ἢ ποῦ τὸ ἀκλόνητον τῆς φρονήσεως ἔδειξεν, ὁ παιδίσκης οἰκτρᾶς ἔνεκεν τοῦ Ἰησοῦ ῥημάτιον ἐπακούσας καὶ δεινῶς κραδαινόμενος, ὁ τρίτον ἐπιπορκήσας, οὐ μεγάλης αὐτῷ τινος ἐπικειμένης ἀνάγκης; εἰ γοῦν τὸν οὕτως εἰς αὐτὸ τῆς εὐσεβείας πταίσαντα τὸ κεφάλαιον Σατανᾶν προλαβὼν εὐλόγως ὠνόμασεν, ἀτόπως πάλιν ὡς ἀγνοῶν ὁ ἐποίησε, τῆς κορυφῆς τῶν πραγμάτων διδοῖ τὴν ἐξουσίαν.

Estas palabras, tan profusamente vertidas, producen, como es lógico, un gran desagrado y, por así decirlo, encienden contra sí mismas la batalla de la contradicción.

¹¹⁸ Cf. *Ev. Matt.* 4.6.

¹¹⁹ *Ev. Matt.* 4.7.

¹²⁰ *Ps.* 91.11-12, *Ev. Matt.* 4.6.

En efecto, si se quisiera explicar coloquialmente aquellas otras palabras del Evangelio que Jesús le dirigió a Pedro cuando dijo “retírate de mí, Satanás, escándalo eres para mí, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres”¹²¹, y, en otro pasaje, “tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”¹²² y “te daré las llaves del Reino de los Cielos”... Pues si condenó a Pedro hasta el extremo de llamarlo “Satanás”, apartándolo de sí, y “escándalo” por alentar pensamientos nada divinos, y de maldecirlo de semejante manera por estar en pecado mortal, hasta el punto de que no quiso tenerlo a la vista en lo sucesivo, sino que lo arrojó de su lado a la masa de los réprobos sin nombre, ¿qué juicio cabe esperar contra el corifeo y primero de sus discípulos que llegue más lejos que esta declaración? Luego si alguien que esté sobrio rumia a conciencia estas palabras y, como si Cristo se hubiese olvidado de lo dicho contra Pedro, oyese a continuación lo de “tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” y lo de “te daré las llaves del Reino de los Cielos”, ¿no va a partirse de risa? ¿No va a reírse a carcajadas como si estuviera en el teatro? ¿No va a lanzarle improperios? ¿No va a silbar con todas sus fuerzas? ¿No va a decirle a gritos a los presentes que o bien cuando llamó a Pedro “Satanás” estaba ebrio y decía palabras censurables por efecto del vino, o bien al hacerlo guardián de las llaves del Reino estaban dando forma sensible a sus sueños con su fantasía onírica?”. Pues ¿cómo va a ser Pedro capaz de soportar los cimientos de la Iglesia, un hombre que vaciló mil veces por la flaqueza de su voluntad? ¿Qué razonamiento firme se ha podido observar en él o en qué ocasión hizo gala de una determinación insobornable si a causa de una miserable sierva experimentó una turbación terrible al oír la palabra “Jesús”, si juró tres veces en falso sin que lo apremiara una gran necesidad?¹²³ En definitiva, si al que chocó de este modo con la cima misma de la piedad se apresuró a llamarlo con toda razón “Satanás”, es absurdo que después, como ignorando lo que había hecho, le entregara el gobierno supremo.

77 (24 H). Mac.Magn. III 20 (III 20.1-2 G.): “Ὅτι δὲ Πέτρος ἐν πολλοῖς πταίσας κατηγορεῖται, δῆλον καὶ ἐκείνου τοῦ κεφαλαίου {τὸ ῥητόν}, ὅπου πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· «Οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλ’ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἀφήσεις τῷ πλημμελοῦντι τὸ ἁμάρτημα». Ὁ δὲ ταύτην λαβὼν τὴν ἐντολὴν καὶ τὴν νομοθεσίαν οὐδ’ ὀτιοῦν τὸν δούλον τοῦ ἀρχιερέως πλημμελήσαντα κόπτει τοῦ ὀπίου καὶ μῶμον ἐργάζεται μηδὲν ὄλως ἁμαρτόντα. τί γὰρ ἤμαρτεν, εἰ κελευσθεῖς ὑπὸ τοῦ δεσπότου συνήλθεν εἰς τὴν τότε κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἔφοδον;

Que Pedro es acusado de haber errado en numerosas ocasiones se deduce de aquel pasaje en el que Jesús le dijo: “No te digo que hasta sesenta, sino que hasta setenta veces siete le perdonarás su falta al pecador”¹²⁴. Pues bien, el que había recibido este mandamiento y esta norma le corta la oreja al esclavo del Sumo Sacerdote, que no había cometido falta alguna, y lo amonesta sin que para nada hubiese pecado¹²⁵. ¿Qué pecado había cometido si acudió al prendimiento de Cristo por orden de su señor?

78 (25a H). Mac.Magn. III 21 (III 21.1-2 G.): Οὗτος ὁ Πέτρος καὶ ἐν ἑτέροις ἀδικῶν ἐλέγχεται· ἄνδρα γὰρ τινα λεγόμενον Ἀνανίαν καὶ σὺν αὐτῷ γυναῖκα Σάπφειραν

¹²¹ *Ev.Matt.* 16.23.

¹²² *Ev.Matt.* 16.18.

¹²³ *Ev.Matt.* 26. 69-75.

¹²⁴ *Ev.Matt.* 18.22.

¹²⁵ Cf. *Ev.Matt.* 26.51.

καλουμένην, ἐπεὶ μὴ τὸ πᾶν τοῦ χωρίου τίμημα κατεβάλλοντο, ὀλίγον δ' εἰς ἀναγκαίαις ἑαυτοῖς τὰς χρείας ἀφώρισαν, ἐθανάτωσε μὴδὲν ἀδικήσαντας. τί γὰρ ἠδίκησαν, εἰ μὴ πάντα τὰ ἑαυτῶν ἠθέλησαν χαρίσασθαι; εἰ δ' ἄρα καὶ ἀδίκημα τὸ πρᾶγμα ἐνομίζετο, ἐχρῆν αὐτὸν τῶν ἐντολῶν τοῦ Ἰησοῦ μεμνημένον, ἕως τετρακοσίων ἐνενήκοντα πλημμελημάτων συμπάσχειν διδαχθέντα, συγγνώμῃ τῇ μιᾷ, εἰ γ' ὄντως ἁμαρτία τις τὸ πεπραγμένον ὑπῆρχε· σκοπεῖν δ' αὐτὸν ἐχρῆν πρὸς τοῖς ἄλλοις κάκεινον· ὡς αὐτὸν ἀγνοεῖν ὁμόσας τὸν Ἰησοῦν οὐ μόνον ἐψεύσατο, ἀλλὰ καὶ ἐπίωρκεσε τῆς μελλούσης καταφρονησας κρίσεως καὶ ἀναστάσεως.

Este Pedro es convicto de haber cometido injusticia también en otras ocasiones. Así, a un varón de nombre Ananías y, con él, a su mujer, llamada Safira, por no haber depositado el importe completo de la venta de su propiedad y haber reservado una pequeña parte para sus propias necesidades, les dio muerte sin que hubieran cometido injusticia alguna¹²⁶. ¿Qué injusticia habían cometido por no querer entregar graciosamente todos sus bienes? Y si consideraba injusticia este acto, tendría que haber recordado el mandamiento de Jesús, que había enseñado a perdonar los pecados hasta cuatrocientos noventa veces, y haber perdonado este único pecado si es que aquella acción constituía en realidad un pecado. Y por lo demás debería haber reparado en esto otro, a saber, en cómo al jurar que no conocía a Jesús no sólo mintió sino que incluso incurrió en perjurio menospreciando el Juicio inminente y la resurrección.

79 (26 H). Mac.Magn. III 22 (III 22.1-5 G.): Οὗτος ὁ πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ θανάτου καταφρονεῖν, συλληφθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου καὶ φυγῶν, αἴτιος κολάσεως τοῖς τηροῦσιν ἐγένετο. φυγόντος γὰρ αὐτοῦ νυκτός, ἡμέρας γενομένης, θόρυβος ἦν ἐν τοῖς στρατιώταις πῶς ἐξῆλθεν ὁ Πέτρος· ἐπιζητήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης καὶ μὴ εὐρών, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας, ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, τουτέστιν ἀποτμηθῆναι. θαυμάσαι τοίνυν ἔστι πῶς ὁ Ἰησοῦς τοιοῦτῳ ὄντι τῷ Πέτρῳ τὰ κλειδιά δέδωκε τῶν οὐρανῶν, πῶς ἐν τοσοῦτῳ τεταραγμένῳ θορύβῳ καὶ τηλικούτοις πράγμασι καταπεποιημένῳ ἔλεγε· «Βόσκε τὰ ἀρνία μου», εἰ γὰρ τὰ μὲν πρόβατά εἰσιν οἱ πιστοὶ οἱ εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες μυστήριον, τὰ δ' ἀρνία τῶν ἔτι κατηχουμένων ὑπάρχει τὸ ἄθροισμα, ἀπαλῶ τέως τρεφόμενον διδασκαλίας γάλακτι. ὁμως ἱστορεῖται μὴδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ προβάτια ὁ Πέτρος ἐσταυρῶσθαι, εἰρηκότος τοῦ Ἰησοῦ τὰς "Αἰδου πύλας μὴ κατισχύσειν αὐτοῦ. κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου λέγων· «Πρὸ τοῦ γὰρ ἔλθειν ἀπὸ Ἰακώβου τινάς, μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ ἦλθον, ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνεκρίθησαν αὐτῷ πολλοὶ Ἰουδαῖοι». πολλῇ δὲ κἄν τούτῳ καὶ μεγάλῃ κατάγνωσις, ἄνδρα τοῦ θείου στόματος ὑποφήτην γενόμενον ἐν ὑποκρίσει ζῆν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀρέσκειαν πολιτεύεσθαι, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκα περιάγεσθαι, Παῦλον καὶ τοῦτο λέγοντος· «Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφῆν γυναῖκα περιάγεσθαι, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ Πέτρος; εἶτα ἐπιλέγει· «Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλοι». εἰ γοῦν ἐν τοσοῦτοις ἱστορήται Πέτρος ἐγκεκυλισθαι κακοῖς, πῶς οὐ φρικτέον ὑποτοπῆσαι κλειδας οὐρανοῦ κατέχειν καὶ λύειν καὶ δεσμεῖν αὐτὸν μυρίοις ἐσφιγμένον ὡσπερ ἀποτήμασι;

Este jefe del coro de los discípulos, al que Dios había enseñado a despreciar la muerte¹²⁷, al ser arrestado por Herodes y escaparse, se convirtió en motivo de castigo para sus carceleros. En efecto, habiéndose fugado por la noche, el clamor entre los

¹²⁶ Cf. *Act.Ap.* 5.1-11.

¹²⁷ Cf. *Ev.Matt.* 10.28 y *Ev.Luc.* 12.4.

soldados, cuando se hizo de día, era cómo había podido salir; y Herodes, que mandó buscarlo y no lo encontró, procesó a sus guardianes y ordenó que “fueran retirados”, esto es, que se les decapitase¹²⁸. Cabe preguntarse, pues, con asombro cómo Jesús entregó las llaves de los cielos a Pedro, siendo como era, cómo pudo decirle “apacienta a mis corderos”¹²⁹ a alguien que se debate en una turbación tan grande y se derrumba ante asuntos tan importantes, si es que su rebaño son los fieles que avanzan hacia el misterio de la iniciación y los corderos constituyen la asamblea de los aún catecúmenos, que se alimenta aún de la suave leche del adoctrinamiento¹³⁰. Sin embargo, consta que Pedro, después de haber alimentado a su rebaño durante apenas unos pocos meses, fue crucificado, aunque Jesús había dicho que “las puertas del Hades no prevalecerán sobre él”¹³¹. Y también Pablo había condenado a Pedro cuando dijo: “pues antes de que llegaran unos de parte de Santiago, él comía con los gentiles; pero cuando llegaron, se apartó de ellos por temor a los de la circuncisión; y muchos judíos fueron de la misma opinión que él”.¹³² Aquí se contiene una grande y grave acusación: que un hombre que ha llegado a ser intérprete de la palabra de Dios viva hipócritamente y actúe para complacer a los hombres y que incluso lleve a una mujer consigo, pues Pablo también lo dice: “¿acaso no tenemos derecho a llevar con nosotros a una mujer hermana como el resto de los Apóstoles y Pedro?”¹³³ Y añade a continuación: “pues tales hombres son falsos apóstoles, obreros taimados”.¹³⁴ En definitiva, si consta que Pedro se vio envuelto en tantas maldades, ¿cómo no hay que temblar ante la sospecha de que el que guarda las llaves del cielo y ata y desata es un hombre implicado en miles de actos indignos?¹³⁵

80 (27 H). Mac.Magn. III 30 (III 30.1-5 G.): Εἰ γε οὖν τεθάρρηκας ἐν τοῖς ἐρωτήμασι καὶ τρανά σοι γέγονε τὰ τῶν ἀπορουμένων, φράσον ἡμῖν πῶς ὁ Παῦλος «Ἐλεύθερος γάρ ὢν», λέγει, «πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα πάντας κερδήσω; πῶς δὲ καὶ τὴν περιτομὴν λέγων «κατατομὴν» αὐτὸς ἐν Λύστροις περιτέμνει τινὰ Τιμόθεον, ὡς αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων διδάσκουσιν; εὐ γε τῆς ὄντως ὠδὲ βλακείας τῶν ῥημάτων τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα, αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ζωγραφούσι τοιοῦτον θαυματοποιῶν ὄντως τὸ παραπάλλον. πῶς γὰρ ἐλεύθερος ὁ παρὰ πᾶσι δουλούμενος; πῶς δὲ πάντας κερδαίνει ὁ πάντας καθηκεύων. εἰ γὰρ τοῖς ἀνόμοις ἀνομος, ὡς αὐτὸς λέγει, καὶ τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος καὶ τοῖς πᾶσιν ὁμοίως συνήρχετο, ὄντως πολυτρόπου κακίας ἀνδράποδον καὶ τῆς ἐλευθερίας ξένον καὶ ἀλλότριον, ὄντως ἀλλοτρίων κακῶν ὑπουργὸς καὶ διάκονος καὶ ζηλωτῆς πραγμάτων ἀσέμνων ἐπίσημος ὁ τῇ κακίᾳ τῶν ἀνόμων συνδιατρίβων ἐκάστοτε καὶ τὰς πράξεις αὐτῶν ἰδιοποιούμενος. οὐκ ἐν ταῦτα ψυχῆς ὑγαινούσης τὰ δόγματα, οὐκ ἐν λογισμῶν ἐλευθέρων ἀφήγησις: ὑποπύρου δὲ τὰς φρένας καὶ τὸν λογισμὸν ἀρρωστοῦντος ἢ τῶν λόγων ὑπόθεσις. εἰ γὰρ ἀνόμοις συζῆ καὶ τὸν Ἰουδαϊσμὸν ἐγγράφως ἀσμενίζει, ἐκατέρου μετέχων, ἐκατέρῳ συμπέφυρται, συναναμιγνύμενος καὶ συναπογραφόμενος τῶν οὐκ ἀστείων τὰ πταίσματα: ὁ γὰρ τὴν περιτομὴν οὕτω παραγραφόμενος, ὡς ἐπαρᾶσθαι τοὺς ταύτην ἐπιτελεῖν θέλοντας, καὶ περιτεμῶν αὐτὸς ἑαυτοῦ βαρύτατος ὑπάρχει κατήγορος, λέγων: «Εἰ ἂν κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἐμαυτὸν συνίστημι».

¹²⁸ Cf. *Act.Ap.* 12.18-19.

¹²⁹ *Ev.Io.* 21.25.

¹³⁰ Cf. 1 *Ep.Cor.* 3.2, *Ep.Hebr.* 5.12 ss.

¹³¹ *Ev.Matt.* 16.18: Cristo se refiere a la Iglesia, sobre que la que no prevalecerán las puertas del Hades.

¹³² Cf. *Ep.Gal.* 2.12-13.

¹³³ 1 *Ep.Cor.* 9.5.

¹³⁴ 2 *Ep.Cor.* 11.13.

¹³⁵ Cf. *Ev.Matt.* 16-19.

Luego si te mantienes firme y te resulta transparente en lo que respecta a estas dificultades¹³⁶, explícanos por qué nos dice Pablo lo siguiente: “Porque soy libre”, afirma, “me he hecho esclavo de todos, para ganármelos a todos”¹³⁷ ¿Y cómo es que si llama “mutilación” a la circuncisión,¹³⁸ circuncida él mismo en Listra a un tal Timoteo, según cuentan los Hechos de los Apóstoles?¹³⁹ ¡Qué necedad la de estas palabras! Semejante puesta en escena —artificios para provocar la risa— es propia de las representaciones teatrales. ¡Qué maravilla de cambio de vestuarios!¹⁴⁰ Pues ¿cómo puede ser libre el que es esclavo de todos? ¿Cómo puede ganarse a todos el que a todos complace?¹⁴¹ Si, en efecto, se unía a los que están sin Ley como quien está sin Ley, según sus propias palabras,¹⁴² y a los judíos como quien es judío, y a todos de la misma manera, era el verdadero esclavo de una maldad multiforme, ajeno y hostil a la libertad, un genuino ministro y servidor de males insólitos y un notable seguidor de prácticas innobles, alguien que convivía de continuo con la maldad de los que viven sin Ley y asumía sus formas de actuar. No cabe que estas opiniones sean propias de un alma sana ni que su exposición proceda de las reflexiones de un hombre libre; el contenido de su discurso corresponde más bien a un hombre de mente febril y raciocinio enfermo, pues si convive con los que están sin Ley y abraza por escrito el judaísmo, al participar de ambos se confunde con ambos y se ve mezclado e implicado en los delitos de gente indeseable. En efecto, quien proscribía la circuncisión hasta el punto de maldecir a los que quieren practicarla y a pesar de ello circuncida se convierte en su propio y principal acusador cuando dice: “si vuelvo a edificar lo que derribé, me declaro a mí mismo transgresor”¹⁴³.

81 (28 H). Mac.Magn. III 31 (III 31.1-4 G.): ‘Ο δ’ αὐτὸς οὗτος ἡμῖν ὁ πολὺς ἐν τῷ λέγειν ὡσπερ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιλαθόμενός φησι τῷ χιλιάρχῳ οὐχὶ Ἰουδαῖον αὐτὸν ἀλλὰ Ῥωμαῖον εἶναι, πρὸ τούτου φάσι· «Ἐγὼ ἀνὴρ Ἰουδαῖός εἰμι, ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας γενόμενος, ἀνατεθραμμένος δὲ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ, πεπαιδευμένος κατ’ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῷου Νόμου». ὁ γοῦν εἰπὼν· «Ἐγὼ εἰμι Ἰουδαῖος» καί· «Ἐγὼ εἰμι Ῥωμαῖος», οὐδέτερόν ἐστιν, ἐκατέρῳ προσκείμενος· ὁ γὰρ ὑποκρινόμενος καὶ λέγων ὅπερ οὐκ ἦν, δόλω τὰς ὑποθέσεις τῶν ἔργων πραγματεύεται, καὶ προσωπεῖον ἀπάτης περιβαλὼν ἑαυτῷ φενακίζει τὸ σαφὲς καὶ κλέπτει τὴν ἀλήθειαν, ἀλληγάλλως πολιορκῶν τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα, τέχνη γοητείας τοὺς εὐχερεῖς δουλούμενος. ὁ δὲ τοιαύτην ἐν βίῳ γνώμην ἀσπασάμενος οὐδὲν ἀσπόνδου πολεμίου καὶ πικροῦ διενήνοχεν, ὅς τῶν ὑπερορίων τὰς γνώμας ὑποκριθεὶς πάντας αἰχμαλωτίζει ἀπανθρώπως δουλούμενος. εἰ γοῦν Παῦλος ὑποκρινόμενος πῆ μὲν Ἰουδαῖος, πῆ δὲ Ῥωμαῖός ἐστι, πῆ μὲν ἄνομος, πῆ δὲ Ἕλλην, ὅταν ἐθέλη ἐκάστου πράγματος ὀνηεῖος καὶ πολέμιος, ἕκαστον ὑπείσειθῶν, ἕκαστον ἠχρεῖσκε, θωπείαις ἐκάστου κλέπτων τὴν προαίρεσιν. ψεύστης οὖν καὶ τοῦ

¹³⁶ Incluido por Goulet en el fragmento, al contrario que Harnack.

¹³⁷ 1 *Ep. Cor.* 9.19.

¹³⁸ Cf. *Ep. Phil.* 3.2 ss.

¹³⁹ *Act. Ap.* 16.2-3.

¹⁴⁰ La tradición manuscrita transmite παραπάλλιον, que Goulet, siendo un *hapax*, interpreta de esta manera: “un pareil changement de costume”. La corrección de Harnack παραπαίγιον (truco, efecto), aunque se ajusta al texto es absolutamente gratuita.

¹⁴¹ Πάντας καθηκῶν. Texto original mantenido por Goulet a pesar de las correcciones de Harnack, Blondel y Wagenmann. El término aparece en un pasaje anterior de Macario (III 29) con este sentido.

¹⁴² Cf. 1 *Ep. Cor.* 9.20-21.

¹⁴³ *Ep. Gal.* 2.18.

ψεύδους ἐκ τοῦ φανεροῦ σύντροφος· καὶ περιττὸν τὸ λέγειν· «Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι». ὁ γὰρ πρῶν τὸν Νόμον καὶ τήμερον τὸ Εὐαγγέλιον σχηματιζόμενος, ἐνδίκως ὁ τοιοῦτος κἀν βίῳ κἀν πολιτείᾳ κακοῦργος καὶ ὑπουργός.

Nuestro hombre, que tan generosamente habla, parece como si hubiera olvidado sus propias palabras cuando le dice al tribuno que no es judío sino romano¹⁴⁴, aunque antes había dicho: “Yo soy judío, nacido en Tarso de Cilicia y educado a los pies de Gamaliel, instruido en la observancia de la Ley de nuestros padres”.¹⁴⁵ Pero la verdad es que quien dice “yo soy judío” y “yo soy romano” no es ninguna de las dos cosas, por mucho que se adscriba a ambos, pues quien con fingimiento dice lo que no es representa dolosamente un papel y, colocándose la máscara del engaño, falsifica la evidencia y hurta la verdad, acosando de uno u otro modo al sentido común y esclavizando con su arte hechicera a los ingenuos. Así que si Pablo finge ser por un lado judío, por otro romano, bien ajeno a la Ley, bien heleno, mostrándose cuando quiere extraño y hostil a una y otra cultura o haciéndose furtivamente parte de cada una, termina por desvirtuarlas a ambas, pues con su adulación priva a cada una de sus principios. Luego es obviamente un mentiroso¹⁴⁶ y un compañero de la mentira. Y es inútil que afirme lo de “digo la verdad en Cristo, no miento”¹⁴⁷, pues alguien que hace poco adoptaba la pose de la Ley y ahora la del Evangelio es con toda justicia tanto en su vida pública como en la privada un malvado y un corrupto.

82 (29 H). Mac.Magn. III 32 (III 32.1-3 G.): “Ὅτι δὲ κενοδοξίας ἔνεκεν τὸ Εὐαγγέλιον καὶ πλεονεξίας τὸν Νόμον ὑποκρίνεται, δηλὸς ἀφ’ ὧν λέγει· «Τίς στρατεύεται ἰδίους ὀψωνίοις ποτέ; τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποίμνης οὐκ ἐσθίει;» καὶ ταῦτα θέλων κρατῦναι, τὸν Νόμον τῆς πλεονεξίας λαμβάνει συνήγορον φάσ· «Ἡ καὶ ὁ Νόμος ταῦτα οὐ λέγει; ἐν γὰρ τῷ Μωσέως Νόμῳ γέγραπται· οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα»· εἶτ’ ἐπισυνάπτει τὸν λόγον ἀσαφῆ καὶ μεστὸν φλυαρίας, τῶν ἀλόγων τὴν θεῖαν ἀποτέμνων πρόνοιαν, φάσκων· «Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ ἢ δι’ ἡμᾶς λέγει; δι’ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη». δοκεῖ δέ μοι ταῦτα λέγων ἱκανῶς ἐνυβρίζειν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος ὡς οὐ προνοουμένη τῶν γενομένων πάλαι. εἰ γὰρ περὶ τῶν βοῶν οὐ μέλει τῷ Θεῷ, τί καὶ γέγραπται· «Πάντα ὑπέταξας πρόβατα καὶ βόας καὶ κτήνη καὶ τοὺς ἰχθύας». εἰ γὰρ ἰχθύων λόγον ποιεῖται, πολλῷ μᾶλλον βοῶν ἀροτήρων καὶ καματηρῶν. ὅθεν ἄγαμαι τὸν οὕτω φένακα, τὸν ἀπληστίας ἔνεκεν καὶ τοῦ λαβεῖν ἱκανὸν τῶν ὑπηκόων ἔρανον οὕτω τὸν Νόμον σεμνῶς περιέποντα.

Que es por vanagloria por lo que finge el Evangelio y por codicia la Ley se desprende claramente de sus palabras: “¿Quién emprende una campaña militar a sus expensas? ¿Quién pastorea un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño?”¹⁴⁸ Y a fin de ratificar estas palabras toma a la Ley como abogada de su codicia diciendo: “¿O es que la Ley no dice también esto? Porque en la Ley de Moisés está escrito: ‘No pondrás bozal al buey que trilla.’”¹⁴⁹ Después añade esa frase vacía y sin sentido que margina a los seres irracionales de la providencia divina: “¿Le preocupan a Dios los bueyes o lo dice por nosotros? En efecto, se escribió por nosotros.”¹⁵⁰ A mí me pare-

¹⁴⁴ Cf. *Act.Ap.* 22.25-29.

¹⁴⁵ *Act.Ap.* 22, 3, con una pequeña variación: “y educado en esta ciudad, a los pies de Gamaliel...”

¹⁴⁶ Cf. *Ev.Io.* 8.44: “porque es falso y padre de la mentira”

¹⁴⁷ *Ep.Rom.* 9.1.

¹⁴⁸ 1 *Ep.Cor.* 9.7.

¹⁴⁹ 1 *Ep.Cor.* 9.8-9.

¹⁵⁰ 1 *Ep.Cor.* 9.9-10.

ce que al decir esto ofende gravemente la sabiduría del Creador, al pensar que su providencia no llega a los seres que en otro tiempo creó. Pues si a Dios no le preocupan los bueyes, ¿por qué está también escrito “todo lo pusiste bajo sus pies: rebaños y vacadas, ganado y peces.”¹⁵¹ Si de hecho tiene en cuenta a los peces, mucho más aún a los esforzados bueyes de labor. Me maravilla, por lo tanto, este farsante, que tributa honores a la Ley por avaricia y por obtener de sus discípulos una contribución suficiente.

83 (30 H). Mac.Magn. III 33 (III 33.1-3 G.): Εἶθ' ὑποστρέψας αἰφνίδιον ὡς ὄνειροπλήξ ἀφ' ὕπνου τινὸς ἀναπηδήσας φάσκει· «Μαρτύρομαι ἐγὼ Παῦλος ὅτι ἐάν τις ἐν ποιήσῃ τοῦ Νόμου, ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν Νόμον ποιῆσαι», ἀντὶ τοῦ ὅλως οὐ χρῆ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Νόμου προσέχειν· Ὁ βέλτιστος οὗτος, ὁ φρενήρης, ὁ συνετός, ὁ κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῶου Νόμου πεπαιδευμένος, ὁ τοσαυτάκις Μωσέως δεξιῶς μεμνημένος, ὡσπερ ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ διαβραχεῖς, ἀναίρει δογματίζων τοῦ Νόμου τὸ πρόσταγμα, λέγων Γαλάταις· «Τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι», τουτέστι τῷ Εὐαγγελίῳ; εἶτα δεινοποιῶν καὶ φρικτὸν ἐργαζόμενός τινα τῷ Νόμῳ πείθεσθαι λέγει· «Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων Νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν». ὁ γράφων Ῥωμαίοις ὅτι· «Ὁ Νόμος πνευματικός ἐστι», καὶ αὐθις· «Ὁ Νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία», τοὺς πειθομένους τῷ ἀγίῳ ὑπὸ κατάραν τίθησιν. εἶτα φύρων ἄνω καὶ κάτω τὴν φύσιν τοῦ πράγματος συγχέει τὸ πᾶν καὶ ζοφερὸν ἐργάζεται, ὡς σκοτοδιναῖσαι μικροῦ δεῖν τὸν ἀκούοντα καὶ καθάπερ ἐν νυκτὶ προσαράπτειν ἑκατέρους, τῷ τε Νόμῳ προσπταίειν καὶ τῷ Εὐαγγελίῳ προσκροῦειν τῇ συγχύσει διὰ τὴν τοῦ χειραγωγούντος ἀμαθίαν.

A continuación, revolviéndose de repente como el que, sacudido por un sueño, se despierta de golpe, dice lo siguiente: “Yo, Pablo, afirmo que si alguien cumple un solo punto de la Ley, está obligado a cumplir la Ley entera”¹⁵², lo que no es sino decir que no hay que hacer caso en absoluto a lo que dice la Ley. Este hombre singular, sensato, inteligente, educado en la observancia estricta de la Ley de sus padres, que cita tantas veces oportunamente a Moisés, destruye en su enseñanza el mandato de la Ley, como empapado en el vino y en la embriaguez, cuando le dice a los gálatas: “¿quién os embrujaba para no obedecer a la verdad”¹⁵³, esto es, al Evangelio? Después se vale de expresiones tremendas y convierte en algo terrible la obediencia a la Ley cuando dice que “cuantos parten de las obras de la Ley están bajo una maldición”.¹⁵⁴ El que le dice a los romanos que “la Ley es espiritual”¹⁵⁵ y que “la Ley es santa y el mandamiento, santo y justo”, sujeta a una maldición a los que obedecen lo que es santo. A continuación, revolviendo de arriba abajo la naturaleza del asunto lo confunde todo y lo torna oscuro, hasta el punto de que poco le falta al que lo escucha para perder el equilibrio y, como en la noche, estrellarse contra ambos peligros –tropezar con la Ley y chocar con el Evangelio– por la confusión nacida de la impericia de su guía.

84 (31 H). Mac.Magn. III 34 (III 34.1-2 G.): Ἴδε γάρ, ἴδε τοῦ σοφοῦ τὴν ἀφήγησιν· μετὰ μυρίας φωνάς, ἅς ἐκ τοῦ Νόμου πρὸς σύναρσιν ἔλαβε, καὶ τῶν οἰκείων ῥημάτων τὴν ψῆφον ἠκύρωσε λέγων· «Νόμος γὰρ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα», καὶ πρὸ τούτων· «Τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἀμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ

¹⁵¹ Ps. 8.7-9.

¹⁵² Cf. Ep.Gal. 5.3.

¹⁵³ Cf. Ep.Gal. 3.1; 5.7

¹⁵⁴ Ep.Gal. 3.10.

¹⁵⁵ Ep.Rom. 7.14.

Νόμος», μονονουχὶ μάχαιραν καθάπερ τὴν οἰκείαν ἀπακοήσας γλῶτταν ἀφειδῶς μεληδὸν τεμαχίζει τὸν Νόμον ὁ πείθεσθαι τῷ Νόμῳ πολλαχῶς προτρεπόμενος καὶ τὸ ζῆν κατ' αὐτὸν λέγων ἐπαινετόν. ὥσπερ δὲ ἐκ συνηθείας ταύτην ἀναλαβὼν τὴν ἀπαίδευτον γνώμην, τὰς οἰκείας πανταχοῦ ψήφους καταβέβληκεν.

¡He aquí, en efecto, he aquí lo que dice el sabio! Después de haber tomado miles de citas de la Ley como apoyo, ha privado también a sus propias palabras de valor normativo al decir que “la Ley se introdujo para que proliferase el delito”¹⁵⁶ y que “el aguijón de la muerte es el pecado, y la fuerza del pecado, la Ley”.¹⁵⁷ Prácticamente afilando su lengua como una espada, el que a menudo exhortaba a obedecer a la Ley y proclamaba loable vivir de acuerdo con ella descuartiza la Ley sin contemplaciones. Habiendo adoptado esta opinión inculta, por así decirlo, por su conducta cotidiana, ha echado por tierra punto por punto sus propios juicios.

85 (32 H). Mac.Magn. III 35 (III 35.1-3 G.): Ἀμέλει τὴν βρώσιν τῶν ἱεροθύτων ἀπαγορεύων πάλιν ἀδιαφορεῖν περὶ τούτων διδάσκει, λέγων μὴ δεῖν πολυπραγματεῖν μηδ' ἐξετάζειν, ἀλλ' ἐσθίειν κἂν ἱερόθυτα ἢ, μόνον εἰάν τις μὴ προείπη· ἀπαγορεύει μὲν ὡς ἰστορήται, λέγων· «Ἄ θύουσι, δαιμονίοις θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι». ταῦτα λέγων καὶ γράφων, πάλιν ἀδιαφόρως περὶ τῆς βρώσεως γράφει λέγων· «Οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ οὐδεὶς Θεὸς εἰ μὴ εἷς»· καὶ μετ' ὀλίγα· «Βρῶμα ὑμᾶς οὐ παραστήσει τῷ Θεῷ, οὔτε εἰάν φάγωμεν περισσεύομεν οὔτε εἰάν οὐ φάγωμεν ὑστερούμεθα»· εἶτα μετὰ τοσαύτην τερθρείας ἀδολεσχίαν ὥσπερ ἐν κλίνῃ κείμενος ἀνεμηρκήσατο φάσι· «Πᾶν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε, μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνείδησιν· τοῦ Κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς»· ὃ σκηνης παίγιον πρὸς μηδενὸς εὐρεθὲν· ὃ φωτῆς ἀλλόκοτον ῥῆμα καὶ ἀσύμφωνον· ὃ λόγος αὐτὸς ἑαυτὸν τῇ μαχαίρᾳ χειρούμενος· ὃ καινότερα τοξεία κατὰ τοῦ βάλλοντος ἐρχομένη καὶ πίπτουσα.

De hecho, aunque prohíbe comer alimentos sacrificados a los ídolos, enseña, por el contrario, a mostrarse indiferente en estos asuntos, diciendo que no hay que mostrar mucho celo ni andar inquiriendo sobre ello, sino comer incluso alimentos sacrificados a ídolos, salvo que se nos advierta de ello. Que lo prohíbe está atestiguado cuando dice: “lo que sacrifican lo sacrifican a demonios; y no quiero que vosotros entréis en comunión con los demonios”.¹⁵⁸ Pero a pesar de decir y escribir esto, se refiere con indiferencia, por el contrario, a los alimentos cuando dice: “sabemos que un ídolo no es nada en el mundo y que nadie es Dios más que uno”;¹⁵⁹ y poco después: “la comida no os recomendará ante Dios, ni por comer somos más ni por no comer somos menos”.¹⁶⁰ A continuación, después de semejante verborrea se puso a rumiar¹⁶¹, como tumbado en su lecho, diciendo: “Comed todo lo que se vende en el mercado, sin examinar por escrupulo de conciencia, porque la tierra y todo lo que contiene es del Señor”.¹⁶² ¡Qué inusitado hallazgo cómico! ¡Qué discurso que se pasa a sí mismo por la espada! ¡Qué original flechazo que apunta y alcanza al mismo que lo dispara!

¹⁵⁶ *Ep.Rom.* 5.20.

¹⁵⁷ 1 *Ep.Cor.* 15.56.

¹⁵⁸ 1 *Ep.Cor.* 10.20.

¹⁵⁹ 1 *Ep.Cor.* 8.4.

¹⁶⁰ 1 *Ep.Cor.* 8.8.

¹⁶¹ Con ἀνεμηρκήσατο sigue a Blondel, frente a Harnack: ἀπεμηρκήσατο.

¹⁶² 1 *Ep.Cor.* 10.25-26.

86 (33 H). Mac.Magn. III 36 (III 36.1-3 G.): “Ὁμοιον τούτοις ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ ῥημά τι εὔρομεν, ἔνθα τὴν παρθενίαν ἐπαινῶν, μεταβαλλόμενος αὐθις, γράφει· «Ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνης, κωλύοντες γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων»· καὶ ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους α΄ ἐπιστολῇ, λέγει· «Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν Κυρίου οὐκ ἔχω». οὐκοῦν ὁ παρθενεύων οὐ καλῶς ποιεῖ, οὐδ’ ὁ γάμων ἀπεχόμενος πονηροῦ τινος ὑφηγήσει πειθόμενος, μὴ ἔχοντες πρόσταγμα περὶ παρθενίας τοῦ Ἰησοῦ· καὶ πῶς τινες παρθενεύουσαι ὡς μέγα τι κομπάζουσι καὶ λέγουσι Πνεύματος Ἁγίου πεπληρωῶσθαι ὁμοίως τῇ τεξαμένη τὸν Ἰησοῦν;

Hemos encontrado en sus *Epístolas* unas palabras semejantes a éstas, cuando en su alabanza de la virginidad, cambiando una vez más de opinión, escribe: “al final de los tiempos algunos abandonarán la fe prestando oídos a los espíritus del extravió: impedirán el matrimonio y prohibirán alimentos.”¹⁶³ Y en la *Primera Epístola a los Corintios* dice: “sobre los solteros no tengo mandato del Señor.”¹⁶⁴ Luego el que guarda su virginidad no actúa correctamente, ni tampoco el que se abstiene del matrimonio por seguir el consejo de un hombre malvado, aunque no tiene mandato de Jesús sobre la virginidad. ¿Y cómo es que algunas que guardan la virginidad alardean de ello como de algo importante y dicen que están llenas del Espíritu Santo igual que la que parió a Jesús?

87 (34 H). Mac.Magn. IV 1 (IV 1.2-2.1 G.): Πῶς παράγειν ὁ Παῦλος λέγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου; καὶ πῶς δυνατὸν τοὺς ἔχοντας ὡς μὴ ἔχοντας εἶναι καὶ τοὺς χαίροντας ὡς μὴ χαίροντας, καὶ τὰς λοιπὰς τούτοις γραολογίας εἶναι πιθανάς; πῶς γὰρ δυνατὸν τὸν ἔχοντα μὲν ὡς μὴ ἔχοντα γενέσθαι; πῶς δὲ πιθανὸν τὸν χαίροντα ὡς μὴ χαίροντα; ἢ πῶς τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παρελθεῖν δυνατόν; τίς δ’ ὁ παράγων ἔσται καὶ τίνος χάριν; εἰ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς τοῦτο παράξειε, διαβληθήσεται, ὡς τὸ κείμενον ἀσφαλῶς κινῶν καὶ μεταφέρων· εἰ δ’ ἐπὶ τὸ κρεῖττον παράξει τὸ σχῆμα, κατηγορεῖται κἀν τούτῳ πάλιν, ὡς οὐ συνιδῶν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τὸ ἀρμόζον καὶ πρέπον σχῆμα τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ τοῦ κρεῖττονος λόγου λειπόμενον ἔκτισεν αὐτὸν ὡσπερ ἀτελεῖ. πόθεν γοῦν ἰστέον ὡς εἰς τὸ καλὸν ἢ τοῦ κόσμου φύσιν ὀψέ τῶν χρόνων ἀλλαττομένη λήξει ποτέ; τί δὲ τὸ συμφέρον τῆν τῶν φαινομένων τάξιν ἀλλαγῆναι; εἰ μὲν γὰρ κατηφῆ καὶ λύπης αἴτια τὰ τῶν ὀρωμένων ὑπάρχει πράγματα, καταψάλλεται καὶ τούτοις ὁ δημιουργός, καταυλούμενος εὐλόγοις αἰτίαις, ὅτι λυπηρὰ καὶ ταραττοῦντα τὴν λογικὴν φύσιν ἔτεκτῆματο τοῦ κόσμου τὰ μέρη, καὶ μεταγνοὺς ἔκρινεν ἀλλάξει τὸ πᾶν. μὴ τι γοῦν ὁ Παῦλος τῷ λόγῳ τούτῳ ὡς μὴ ἔχοντα διδάσκει τὸν ἔχοντα φρονεῖν, ἐπεὶ τὸν κόσμον ἔχων ὁ κτίσας, ὡς μὴ ἔχων, τούτου παράγει τὸ σχῆμα, καὶ τὸν χαίροντα λέγει μὴ χαίρειν, ἐπεὶ τὸ χαρίεν καὶ λαμπρὸν κτίσμα ὁ δημιουργὸς βλέπων, οὐ τέρπεται, καθάπερ δ’ ἐπ’ αὐτῷ πολλὰ λυπούμενος, μετάγειν τοῦτο καὶ μεταφέρειν διεβουλεύσατο. μετρίῳ μὲν οὖν γέλῳ τούτο τὸ λεξίδιον παραχωρήσωμεν.

¿Cómo es que dice Pablo que la apariencia del mundo va a cambiar?¹⁶⁵ ¿Y cómo puede ser que los que tienen sean como si no tuvieran, y los que gozan como si no gozaran,¹⁶⁶ y que haya que dar crédito a los restantes chismes de vieja? Pues ¿cómo va a ser posible que el que tiene sea como si no tuviera? ¿Quién se va a creer que el que goza sea como si no gozara? ¿O cómo puede ser que cambie la apariencia de este

¹⁶³ 1 *Ep.Ti.* 4.1-3.

¹⁶⁴ 1 *Ep.Cor.* 7.25.

¹⁶⁵ 1 *Ep.Cor.* 7.31.

¹⁶⁶ Cf. 1 *Ep.Cor.* 7.29-31.

mundo? ¿Quién será el que la haga cambiar y para qué? Pues si fuera el Demiurgo el que la hiciera cambiar, se le acusaría de remover y alterar lo sólidamente establecido; y si hace cambiar su apariencia para mejorarlo, también por esto recibirá reproches, por no haber sido consciente en el momento de la creación de la apariencia que se ajustaba y convenía al mundo, sino que lo creó desprovisto de la organización óptima¹⁶⁷, imperfecto, por así decirlo. ¿Cómo saber entonces que, pasado el tiempo, será en un cambio hacia el bien en lo culminará algún día la naturaleza del mundo? ¿De qué sirve alterar la ordenación de los fenómenos? Pues si la realidad que vemos es triste y causa de aflicción, el clamor por ello se alza también contra el Demiurgo, que se hizo merecedor de un abucheo por haber ensamblado el mundo con piezas que causan dolor y perturban la naturaleza racional, y por haber decidido, arrepintiéndose de lo hecho, cambiar el universo. ¡No vaya a ser que Pablo esté enseñando con este discurso que el que tiene piense como si no tuviera, ya que el Creador, que posee el mundo, haciendo que cambie su apariencia actúa como si no lo tuviera, y que esté diciendo que el que goce piense como si no gozara, ya que el Demiurgo, al contemplar su deliciosa y brillante creación, no siente gozo, sino que, como dolorido por ella en muchos aspectos, ha resuelto cambiarla y transformarla! Dejemos de lado este asunto con la sonrisa que se merece.

88 (35 H). Mac.Magn. IV 2 (IV 2.1-3.1 G.): "Ἄλλο δ' ἐμβρόντητον καὶ πεπλανημένον ὑπ' αὐτοῦ ῥηθὲν ἴδωμεν σοφίσμα ἐν ᾧ φησίν· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου, ὅτι αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ Ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι Θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ [οἱ] ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον· ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλῃ, εἰς ἀπάντησιν τοῦ Κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτω πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα». τοῦτ' οὐρανόμηκες ὄντως καὶ μετεωρότερον τὸ πρᾶγμα, τοῦθ' ὑπέρογκον τὸ ψεῦσμα καὶ ἀνώτερον· τοῦτο καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐπαδόμενον ζῶσις, ἀναγκάζει βληθᾶσθαι καὶ κρῶζειν ἐν ὑποκρίσει τὸν ἔξηχον πάταγον, ἐπὰν γινῶ ἐνσάρκους ἀνθρώπους, ὡς τὰ πετεινὰ, πετομένους ἐν ἀέρι ἢ βασταζομένους ἐπὶ νεφέλῃς. πολὺς γὰρ οὗτος τῆς ἀλαζονείας ὁ κόμπος, ζῶα τῷ φόρτῳ πεπιλημένα τῶν σωματικῶν ὄγκων φύσιν ἀναλαβεῖν πτερωτῶν ὀρνέων καὶ διαπερᾶν ὡσπερ τι πέλαγος τὸν πολὺν ἀέρα, ὀχήματι νεφέλης ἀποχρησάμενα. εἰ γὰρ καὶ δυνατόν, ἀλλὰ τερατῶδες καὶ τῆς ἀκολουθίας ἐστὶν ἀλλότριον. ἡ γὰρ δημιουργὸς ἄνωθεν φύσις τόπους ἀρμόζοντας τοῖς γινομένοις συναπεκλήρωσε καὶ κατάλληλον ἐνομοθέτησεν ἔχειν ἐναύλισμα, ἐνύδρους θάλασσαν, χερσαίους ἡπειρον, πτηνοὺς ἀέρα, φωστήρισιν αἰθέρα. ἐν γοῦν ἐκ τούτων ἐκ τῆς οἰκείας ἂν μετάρη μονῆς, ἀφανισθῆσεται εἰς ξένην μετελθὼν δίαιταν καὶ μονήν· οἷον εἰ τὸ ἐνυδρον βουλευθείης λαβεῖν κάπῃ τῆς ξηρᾶς διάγειν βιάση, φθείρεται ῥᾶον ἐξαπολλύμενον· εἰ δὲ χερσαῖον αὐθις καὶ αὐχμηρὸν εἰς τὸ ὕδωρ βάλλῃς, ἀποπινηθήσεται· κἂν τοῦ ἀέρος χωρίσης πτηνόν, οὐχ ὑπομενεῖ· κἂν ἀστέριον ἐξ αἰθέρος σῶμα μεταβιβάσης, οὐχ ὑποστήσεται. ἀλλ' οὐδ' ὁ θεὸς καὶ δραστήριος τοῦ Θεοῦ Λόγος τοῦτ' ἐποίησεν ἢ πράξει ποτέ, καίπερ δυνάμενος τῶν γινομένων τὰς μοίρας ἀλλάττειν· οὐ γὰρ καθ' ὃ δύναται πράττει τι καὶ θέλει, ἀλλὰ, καθ' ὃ τὴν ἀκολουθίαν σώζει τὰ πράγματα, τὸν τῆς εὐταξίας φυλάττει νόμον. οὐδὲ γοῦν τὴν γῆν, εἴ γε καὶ δύναται, ναυτίλλεσθαι ποιεῖ, οὐδ' ἀροῦσθαι πάλιν καὶ γεωργεῖσθαι ποιεῖ τὴν θάλασσαν, οὐδὲ τὴν ἀρετὴν καθ' ὃ δύναται ποιεῖ κακίαν οὐδὲ τὴν κακίαν αὐθις ἀρετὴν, οὐδὲ τὸν ἀνθρώπου παρασκευάσει πτηνὸν γενέσθαι, οὐδὲ τὰ ἄστρα κάτω καὶ τὴν γῆν ἄνω. ὅθεν εὐλόγως μεστὸν ἐξηχίας τὸ λέγειν ἀνθρώπους

¹⁶⁷ "Dépourvu de la meilleure organisation" (Goulet), quien prefiere el original *λειπόμενον* al *λειπόμενος* de Harnack ("a espaldas del cálculo o razonamiento óptimo").

ἀρπαγήσεσθαι εἰς ἀέρα ποτέ· ἀρίδιηλον δὲ τὸ ψεῦδος τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν· «Ἡμεῖς οἱ ζῶντες»· ἔτη γὰρ ἔξ οὗ λέγει τριακόσια καὶ οὐδὲν οὐδαμοῦ οὐδ' αὐτὸς ὁ Παῦλος μετὰ καὶ ἄλλων ἠρπάγη σωματίων. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε σιγῇ ἐχέτω τὸ κεκλονημένον ῥῆμα τοῦ Παύλου.

Veamos otro disparatado y errado sofisma pronunciado por él cuando dice: “Nosotros, los vivos, los supervivientes, no nos adelantaremos a los que ya durmieron ante la venida del Señor, porque el Señor en persona, cuando se dé la orden, a la voz del arcángel y al toque de la trompeta de Dios, bajará del cielo, y resucitarán en primer lugar los que murieron en Cristo; luego nosotros, los que estamos vivos, junto con ellos seremos arrebatados entre las nubes al encuentro del Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.”¹⁶⁸ ¡Una cuestión ésta de proporciones en verdad celestiales y suspendida en el aire! ¡Una mentira desmesurada y excesiva! Incluso si se le canta a las bestias carentes de razón, se las obliga a responder con balidos y graznidos en estruendo confuso cuando entienden que hombres de carne y hueso van a volar por el aire como las aves o que se elevan sobre una nube. ¡Mucha es la jactancia de esta palabrería! ¡Que criaturas oprimidas por la pesada carga de sus cuerpos adopten la naturaleza de los alados pájaros y surquen, como un mar, el inmenso aire utilizando una nube como vehículo! ¡Ojalá fuera posible! Pero se trata de algo portentoso y ajeno al orden natural, pues la naturaleza demiúrgica ha asignado desde el principio a los seres sus lugares adecuados y ha establecido que tengan sus sedes correspondientes: el mar los acuáticos, la tierra firme los terrestres, el aire los alados y el éter los que resplandecen. Luego si uno de ellos abandona su morada propia, se perderá por haberse trasladado a una residencia y a una morada ajenas. Así, por ejemplo, si pretendieras coger a un ser acuático y lo obligas a vivir en tierra firme, perecerá y desaparecerá sin más. Del mismo modo, si a uno habituado a la sequedad y al polvo lo arrojas al agua, se ahogará; si privas del aire a uno alado, no resistirá; y si a un cuerpo estelar lo desplazas del éter, no subsistirá. Pero el Verbo divino y eficaz de Dios ni obró así ni lo hará jamás, aunque pueda alterar los destinos de los seres, pues ni actúa ni quiere actuar conforme a su poder, sino que cumple la ley del buen orden en función del orden natural que preserva a los seres. Así que, aunque esté en su mano, ni hace que se navegue por la tierra, ni que el mar, a su vez, se are y se cultive, ni, conforme a su poder, hace de la virtud vicio ni del vicio virtud, ni va a procurar que el hombre se dote de alas ni que los astros estén abajo y la tierra arriba. Por ello es razonable pensar que la afirmación de que los hombres serán arrebatados un día por el aire es completamente absurda. Por otro lado, es muy evidente la mentira de Pablo cuando dice “nosotros los vivos”¹⁶⁹, pues han pasado trescientos¹⁷⁰ años desde que habló y nada, ni siquiera el propio Pablo, se ha visto jamás arrebatado junto con otros cuerpos. Pero callemos ya también sobre estas palabras de Pablo que hemos sometido a refutación.

89 (13 H). Mac.Magn. IV 3 (IV 3.1 G.): Ἐκεῖνο δ' αὖτις μνημονευτέον ὃ ὁ Ματθαῖος εἶπε, καθάπερ ἐν μύλωνι κατακεκλειμένος· «Καὶ κηρυχθήσεται» λέγων «τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ καὶ τότε ἦξει τὸ τέλος». ἰδοὺ γὰρ πᾶσα τῆς οἰκουμένης ῥύμη τοῦ Εὐαγγελίου τὴν πείραν ἔχει, καὶ τέρμονες ὅλοι καὶ κόσμου πέρατα τὸ Εὐαγγέλιον ὅλα κατέχουσι, καὶ «τὸ» τέλος οὐδαμοῦ, οὐδ' ἦξει ποτέ.

¹⁶⁸ 1 *Ep. Thess.* 4.15-18. Con alguna variación.

¹⁶⁹ 1 *Ep. Thess.* 4.15-18. Referencia al texto al comienzo del fragmento.

¹⁷⁰ El manuscrito dice τριακόιντα. Harnack, al que sigue Goulet, propone en nota τριακόσια en vez de τριακόιντα.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

Por el contrario, hay que recordar lo que dijo Mateo¹⁷¹, como encerrado en un molino: ‘Y el Evangelio del Reino será predicado en todo el orbe, y entonces vendrá el fin’. Considera que todo rincón del mundo tiene conocimiento del Evangelio, y que todos –por doquier- y todos los confines del mundo poseen el Evangelio, y que a ningún lugar ha llegado el fin ni llegará jamás.

90 (36 H). Mac.Magn. IV 4 (IV 4.1-3 G.): Ἰδωμεν δ' ἐκεῖνο τὸ ῥηθὲν τῷ Παύλῳ· «Ἐῖπε δὲ δι' ὀράματος ὁ Κύριος ἐν νυκτὶ τῷ Παύλῳ· «μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει, ὅτι μετὰ σοῦ εἰμι καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοὶ τοῦ κακῶσαί σε»». καὶ ὅσον οὐδέπω ἐν Ῥώμῃ κρατηθεὶς τῆς κεφαλῆς ἀποτέμενται οὗτος ὁ κομψός, ὁ λέγων ὅτι «Ἀγγέλους κρινοῦμεν», οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Πέτρος λαβὼν ἐξουσίαν βόσκειν τὰ ἀρνία, τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς ἀνασκοποῖται· καὶ ἄλλοι δὲ μύριοι τούτοις ὁμόδοξοι οἱ μὲν ἐκαύθησαν, οἱ δ' ἄλλοι τιμωρίαν ἢ λῶβην δεξάμενοι διεφθάρησαν· τοῦτο δ' οὐκ ἄξιον Θεοῦ γνώμης, ἀλλ' οὐδ' ἀνδρὸς εὐσεβοῦς, εἰς αὐτοῦ χάριν καὶ πίστιν πλήθος ἀπανθρώπως κολάζεσθαι, τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως καὶ ἐλεύσεως οὔσης ἀδήλου.

Veamos lo dicho por Pablo: “Y dijo el Señor durante la noche por medio de una visión a Pablo: ‘no tengas miedo, sino sigue hablando, pues estoy contigo, nadie te pondrá las manos encima para dañarte’”.¹⁷² Y no estaba aún en Roma este fanfarrón cuando fue apresado y decapitado, el que decía “juzgaremos a los ángeles”.¹⁷³ Por otro lado Pedro, aunque había obtenido el poder de “apacentar a los corderos”¹⁷⁴, sufrió el suplicio de la crucifixión. Y muchísimos otros que compartían el credo de éstos fueron unos quemados y otros aniquilados tras recibir castigo o escarnio. Esto no es digno de la voluntad de Dios, ni siquiera de la de un varón piadoso, a saber, que una masa de hombres reciba un castigo inhumano por agradecerle y depositar en él su fe cuando la resurrección y la venida que se esperan resultan inciertas.

91 (60 H). Mac.Magn. IV 5 (IV 5.1-2 G.):¹⁷⁵ Ἐνὶ καὶ ἕτερον ἐκ τοῦ φανεροῦ λαβεῖν ἀμφίβολον ᾧδε ῥημάτιον, εἴθθα φησὶν ὁ Χριστός· «Βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· “ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός”, καὶ πολλοὺς πλανήσουσι». καὶ ἰδοὺ τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω διίππευσεν ἔτη καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ τοιοῦτος ἐπέστη· μὴ τί γε Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα φήσετε, ἄνδρα φιλοσοφία πάσῃ κεκοσμημένον· ἕτερον δ' οὐκ ἂν εὑρίπτε· ἀλλ' οὐ περὶ ἐνὸς, ἀλλὰ περὶ πολλῶν λέγει· “ἐγερθήσονται”.

Se puede citar otro dicho obviamente equívoco: cuando Cristo dice “cuidad que alguno no os extravíe, pues muchos vendrán en mi nombre diciendo ‘yo soy el Cristo’ y extraviarán a muchos”¹⁷⁶. Pero he aquí que han pasado trescientos años y más¹⁷⁷ y no ha aparecido nadie así. A no ser que os refiráis a Apolonio de Tiana, varón ornado con toda clase de filosofía, pues no encontraríais a otro. Él, sin embargo, no habla de uno, sino de muchos: “surgirán”¹⁷⁸.

¹⁷¹ *Ev.Matt.* 24.14. Macario abrevia el texto de Mateo, que se extiende hasta 24.16.

¹⁷² *Act.Ap.* 18.9-10.

¹⁷³ 1 *Ep.Cor.* 6.3.

¹⁷⁴ Cf. *Ev.Io.* 21.15.

¹⁷⁵ Cf. *Ev.Matt.* 24.4-13.

¹⁷⁶ *Ev.Matt.* 24.4-5.

¹⁷⁷ Así dice el manuscrito: τριακόσια. Para Harnack se trata de una corrección de Macario pensando en sus lectores contemporáneos. Harnack entiende que el texto de Porfirio diría διακόσια, “doscientos.”

¹⁷⁸ *Ev.Matt.* 24.11: “surgirán muchos falsos profetas” (πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται).

92 (89 H). Mac.Magn. IV 6 (IV 6.1-4 G.): Περιουσίας δ' ἔνεκεν λελέχθω κάκεινο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου, εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως· «Ἡ γῆ, φησί, παραστήσει πάντας τῷ Θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ». οὐδεὶς δὲ οὕτως ἀπαίδευτος οὐδ' οὕτως ἀναίσθητος, ὅς οὐκ οἶδεν ὅτι τὰ μὲν περὶ τὴν γῆν τετάρακται καὶ τὴν τάξιν οὐ πέφυκε σῶζειν, ἀλλ' ἔστιν ἀνώμαλα, τὰ δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ τάξιν ὁμοίαν ἔχει διαπαντὸς καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ προχωρεῖ καὶ οὐδέποτε ὑπαλλάττεται, ἀλλ' οὐδ' ὑπαλλαγῆσεται ποτε· ποίημα γὰρ ἀκριβέστατον καθέστηκε τοῦ Θεοῦ· ὅθεν τὰ κρείττονος ἀξιωθέντα μοίρας λυθῆναι ἀμήχανον, ἅτε θείῳ πεπηγότα καὶ ἀκηράτῳ θεσμῷ. τίνος δ' ἔνεκεν οὐρανὸς κριθήσεται; ἡμαρτηκῶς δὲ τί φανήσεται ποτε, ὃ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ Θεοῦ τάξιν δοκιμασθεῖσαν φυλάττων καὶ διαμένων ἐπὶ τῆς ταυτότητος αἰεὶ; εἰ μὴ τί γέ τις ἐκ διαβολῆς τὸν οὐρανὸν ἄξιον εἶναι κρίσεως ῥητορεύσει τῷ κτίσαντι ὡς τὸν κριτὴν ἀνασχόμενον κατ' αὐτοῦ τινα τερατεύεσθαι οὕτω θαυμαστόν, οὕτω μεγάλα.

Por lo supefluo que es, cítese también lo que se dice en el Apocalipsis de Pedro, que sugiere de este modo que el cielo será juzgado junto con la tierra: “la tierra, afirma, presentará a todos ante Dios en el día del Juicio y ella misma habrá de ser juzgada junto con el cielo que la abarca.” Nadie hay tan inculto ni tan estúpido que no sepa que el ámbito de la tierra está sometido a la confusión y por su propia naturaleza no puede mantenerse en orden, sino que es mudable, mientras que lo que hay en el cielo mantiene de continuo un orden inmutable, procede siempre del mismo modo y no cambia jamás, pues constituye la obra más perfecta de Dios. De ahí que sea inconcebible la disolución de algo que merece una consideración superior por estar fundado en un decreto divino e intocable. ¿Por qué razón habrá de ser juzgado el cielo? ¿Con qué culpa comparecerá en ese momento el que guarda el orden establecido por Dios desde el principio y permanece siempre idéntico? A no ser que se argumente calumniosamente ante el Creador que el cielo merece juicio en la idea de que el Juez va a tolerar que se digan tamañas barbaridades contra él.

93 (90a H). Mac.Magn. IV 7 (IV 7.1-8.1 G.): Καὶ ἐκεῖνο δ' αὐτὸς λέγει, ὃ καὶ ἀσεβείας μεστὸν ὑπάρχει, τὸ ῥῆμα φάσκον· «Καὶ τακῆσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἐλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον· καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσειταὶ ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς». ἀπὸ τερατώδους καὶ τοῦτο ψευδολογίας καὶ ὑπερφουῶς ἀλαζονείας κεκόμπασται τό· «Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι». ποῖος γάρ τις ἂν εἶποι τοῦ Ἰησοῦ τοὺς λόγους στησεσθαι, εἴπερ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ μηκέτ' εἶεν; ἄλλως τε εἰ τοῦτο πράξειεν ὁ Χριστὸς καὶ καταξείει τὸν οὐρανόν, τοὺς ἀσεβεστάτους τῶν ἀνθρώπων μιμήσεται, οἱ τὰ ἑαυτῶν διαφθείρουσιν· ὅτι γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ ἐστὶν ὁ Θεός, ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὠμολόγηται· «Πάτερ Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς» λέγοντος· Ἰωάννης δὲ ὁ Βαπτίστης μεγεθύνει τὸν οὐρανὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ λέγει τὰ θεῖα χαρίσματα πέμπεσθαι, λέγων· «Οὐδεὶς δύναται ποιεῖν οὐδέν, ἐὰν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ». καὶ οἱ προφῆται δὲ ἅγιον τοῦ Θεοῦ οἰκητήριον λέγουσιν ὑπάρχειν τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ· «Ἐπίδε ἐκ κατοικητηρίου ἁγίου σου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ» καὶ εὐλόγησον τὸν λαόν σου τὸν Ἰσραὴλ». εἴ γε ὁ τοσοῦτος καὶ τηλικούτος ἐν μαρτυρίαις οὐρανὸς παρελεύσεται, τίς ἔσται καθέδρα λοιπὸν τοῦ δεσπόζοντος; εἰ δὲ καὶ τὸ τῆς γῆς στοιχεῖον ἀπόλλυται, τί τὸ ὑποπόδιον ἔσται τοῦ καθημένου, λέγοντος αὐτοῦ· «Ὁ οὐρανὸς μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου»; καὶ περὶ μὲν τοῦ παρελθεῖν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὡδε.

También pronuncia, por otro lado, aquella frase que está llena de impiedad y que dice así: “se deshará toda potencia del cielo y el cielo se enrollará como un papiro, y

todos los astros caerán como caen las hojas de la vid y las hojas de la higuera”.¹⁷⁹ Y a partir de esta monstruosa falacia y arrogante palabrería también se afirma pomposamente lo siguiente: “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán”.¹⁸⁰ ¿Hay alguien que pueda decir que las palabras de Jesús permanecerían si el cielo y la tierra ya no existieran? Por otro lado, si Cristo hiciera esto y derribase el cielo, estaría emulando a los más impíos de los hombres, que arruinan lo que les pertenece. En efecto, que Dios es el padre del cielo y de la tierra lo reconoce su hijo cuando dice “Padre, Señor del cielo y de la tierra”.¹⁸¹ Juan Bautista, por su parte, enaltece el cielo y dice que las gracias divinas proceden de él cuando afirma: “nadie puede hacer nada si no le viene dado del cielo”¹⁸²; y los profetas dicen que el cielo es la santa morada de Dios: “vuelve los ojos desde tu santa morada, el cielo, y bendice a tu pueblo, Israel.”¹⁸³ Si pasara el cielo, cuya enormidad y grandeza están atestiguadas, ¿qué trono le iba a quedar a su soberano? Y si también se destruye el fundamento de la tierra, ¿cuál será el escabel del sedente si, como dice él mismo, “el cielo es mi trono, y la tierra el escabel de mis pies”.¹⁸⁴ Esto en lo que respecta a lo de que el cielo y la tierra pasarán.

94 (54 H). Mac.Magn. IV 8 (IV 8.1-4 G.): Ἄλλο δὲ μυθωδέστερον τούτου καθάπερ ἐν νυκτὶ δόγμα ψηλαφήσωμεν ἐν τῷ· «Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως», καὶ πάλιν· «Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ», καὶ αὖθις· «Ὁμοία ἐστὶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας». ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνδρῶν, ἀλλ’ οὐδ’ ὄνειροπολούντων γυναιῶν τὰ μυθάρια· ὅταν γὰρ τις περὶ μεγάλων ἢ θεῶν ἀπαγγέλη, κοινοῖς μὲν ὀφείλει καὶ ἀνθρωπίνους χρῆσθαι πράγμασι σαφηνείας ἕνεκεν, οὐ μὴν οὕτω χυδαίοις καὶ ἀσυνέτοις· ταῦτα <δὲ> τὰ ῥήματα, μετὰ τοῦ ταπεινὰ εἶναι καὶ μὴ πρέποντα τηλικούτοις πράγμασιν, οὐδεμίαν ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἔννοιαν συνετῆν οὐδὲ σαφῆνειαν. καίτοι σφόδρα προσήκεν αὐτὰ εἶναι σαφῆ διὰ τὸ μὴ σοφοῖς μηδὲ συνετοῖς, ἀλλὰ νηπίοις γεγράφθαι.

Pero tanteemos, como en plena noche, otra doctrina más fabulosa que ésta: “el Reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza”; por otro lado, “el Reino de los cielos es semejante a la levadura”; y también “es semejante a un comerciante que busca hermosas perlas”.¹⁸⁵ Estos son historietas impropias no ya de hombres, sino de mujeres intérpretes de sueños, pues cuando se da cuenta de realidades sublimes o divinas conviene recurrir por mor de la claridad a ejemplos normales y al alcance de cualquiera, no ramplones e incomprensibles. Pero estas frases, además de ser bajas e impropias de semejantes materias, no poseen en sí mismas ni inteligibilidad ni claridad alguna. Y eso que convenía que fueran tremendamente claras ya que no fueron escritas para sabios ni entendidos sino para simples.

95 (52 H). Mac.Magn. IV 9 (IV [9] G.): Εἴ γε δεῖ κάκεινην τὴν πεῦσιν μηρυκῆσθαι, ὡς ὁ Ἰησοῦς λέγει· «Ἐξομολογοῦμαί σοι, Πάτερ, Κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις», καὶ ἐν τῷ

¹⁷⁹ Is. 34.4.

¹⁸⁰ Ev.Matt. 24.35.

¹⁸¹ Ev.Matt. 11.25.

¹⁸² Ev. Jo. 3.27.

¹⁸³ De. 26.15.

¹⁸⁴ Is. 66.1.

¹⁸⁵ Ev.Matt. 13.31; 13.33; 13.45.

Δευτερονομίῳ δὲ γέγραπται· «Τὰ κρυπτὰ Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν καὶ τὰ φανερά ἡμῖν». σαφέστερα οὖν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ αἰνιγματώδη τὰ τοῖς νηπίοις καὶ ἀσυνέτοις γραφόμενα· εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζομένοις ἀλόγως ἐκκέχυται, βέλτιον τὴν ἀλογίαν ζηλοῦν καὶ τὴν ἀμαθίαν· καὶ τοῦτο τῆς σοφίας τοῦ ἐπιδημήσαντος τὸ μέγα κατόρθωμα, κρύψαι μὲν τῶν σοφῶν τὴν ἀκτίνα τῆς γνώσεως, ἄφροσι δὲ ταύτην ἐκκαλύψαι καὶ βρέφειν.

Si es que hay que volver sobre aquella cuestión: cuando Jesús dice “yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y entendidos y las revelaste a los simples”¹⁸⁶. Y también está escrito en el *Deuteronomio*: “lo oculto es del Señor, nuestro Dios, y lo revelado, de nosotros”.¹⁸⁷ Por lo tanto, es preciso que sea bien claro y sin enigmas lo escrito para los simples y los ignorantes. Luego si los misterios están ocultos para los sabios y manan a borbotones, contra toda lógica, para los simples y los niños de pecho, trae más cuenta buscar la irracionalidad y la ignorancia. He aquí el gran logro de la sabiduría del que ha venido a nosotros: ocultar a los sabios el brillo del conocimiento y revelarlo a los insensatos y a los críos.

96 (87 H). Mac.Magn. IV 10 (IV 10.1-3 G.): Ἄλλο δὲ τούτου πρᾶγμα πολὺ λογιώτερον -κατ’ ἀντίφρασιν λέγω- θέμις διασκοπήσαι· «Οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ υἰγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες», περὶ δὲ τῆς οἰκείας ἐπιδημίας ὁ Χριστὸς ταῦτ’ ἐρραψῶδει τοῖς ὄχλοις. εἰ γοῦν διὰ τοὺς κάμνοντας, ὡς αὐτὸς λέγει, ταῖς ἀμαρτίαις ἐπέστη, ἄρ’ οὐκ ἔκαμνον οἱ πατέρες ἡμῶν οὐδ’ ἐνοσηλεύοντο ταῖς ἀμαρτίαις οἱ πρόγονοι; εἴ γε χρεῖαν οὐκ ἔχουσιν οἱ υἰγιαίνοντες ἰατροῦ, καὶ οὐκ ἤλθε καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἀμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν καὶ τὸν Παῦλον δὴ λέγειν οὕτως· «Ἰησοῦς Χριστὸς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἀμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ»· εἰ γοῦν ταῦθ’ οὕτως ἔχει καὶ ὁ πεπλανημένος μὲν καλεῖται, ὁ δὲ νοσῶν θεραπεύεται, καὶ καλεῖται μὲν ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐ καλεῖται, ὁ μῆτε κληθεὶς μῆτε τῆς τῶν Χριστιανῶν δεόμενος θεραπείας εἴη ἂν ἀπλανῆς τε καὶ δίκαιος· ὁ γὰρ μὴ χρῆζων ἰατρείας τὸν παρὰ τοῖς πιστοῖς λόγον ἀποστραφεὶς τυγχάνει, καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἀποστραφῆ, τοσοῦτῳ μᾶλλον δίκαιος ἔσται καὶ υἰγιαίνων καὶ ἀπλανῆς.

Es lícito examinar este otro planteamiento mucho más hábil –hablo por antífrasis–: “los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos.”¹⁸⁸ Cristo recitaba estas palabras a la multitud en relación con su propia venida. En efecto, si es por los enfermos, según él mismo dice, por sus pecados, por lo que vino, ¿no estaban acaso enfermos nuestros padres y no lo estaban nuestros antepasados por sus pecados? Si “los sanos no tienen necesidad de médico” ni “vino a llamar a los justos al arrepentimiento, sino a los pecadores”¹⁸⁹, y si Pablo¹⁹⁰ dice que “Jesucristo vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero”¹⁹¹; si, en efecto, esto es así y “el extraviado” es llamado y el enfermo curado, y se llama al injusto pero al justo no se le llama, el que no ha sido llamado y no necesita de la curación que ofrecen los cristianos estaría libre de errores y sería justo: luego el que no necesita medicina resulta ser el que se aparta de la doctrina de los fieles, y cuanto más se aparte, más justo será, y sano y libre de errores.

¹⁸⁶ *Ev.Matt.* 11.25.

¹⁸⁷ *De.* 29.28.

¹⁸⁸ *Ev.Luc.* 5.31.

¹⁸⁹ *Ev.Luc.* 5.32.

¹⁹⁰ Seguimos la lectura de Blondel: καὶ τὸν Παῦλον.

¹⁹¹ 1 *Ep.Ti.* 1.15.

97 (88 H). **Mac.Magn. IV 19 (IV 19.1-20.1 G.):** Εὐλόγως Ὅμηρος τὴν ἀνδρείαν τῶν Ἑλλήνων, ἅτε πεπαιδευμένην, ἡσυχάζειν ἐπέταττε, τὴν δ' ἀνίδρυτον τοῦ Ἐκτορος γνώμην ἐδημοσίευσεν, ἐμμέτρῳ λόγῳ δημηγορῶν τοῖς Ἑλλήσι. «Σχέσθ', Ἀργεῖοι» λέγων, «μὴ βάλλετε, κούροι Ἀχαιῶν· στεύται γάρ τοι ἔπος ἐρέειν κορυθαίολος Ἐκτωρ», καὶ νῦν ἐφ' ἡσυχίας ὦδε πάντες καθεδουμέθα· ἐπαγγέλλεται γὰρ ἡμῖν καὶ διαβεβαιούται ὁ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων ὑφηγητὴς τὰ σκοτεινὰ τῶν Γραφῶν ἐρμηνεύειν κεφάλαια. λέγε δ' οὖν ἡμῖν, ὦ τῶν, παρακολουθοῦσι τοῖς ὑπὸ σοῦ φραζομένοις τί φησιν ὁ Ἀπόστολος· «Ἄλλὰ ταῦτα τίνες ἦτε» -δῆλον δ' ὅτι τὰ φαῦλα-, «ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθήτε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ». θαυμάζομεν γὰρ καὶ ὄντως ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις τὴν ψυχὴν ἀπορούμεθα, εἰ τοσοῦτων μολυσμῶν καὶ μισμῶν ἄνθρωπος ἅπαξ ἀπολουσάμενος ὀφθήσεται καθαρὸς, εἰ τοσαύτης βλακειᾶς ἀναμεμαγμένος κηλίδας ἐν τῷ βίῳ, πορνείας, μοιχείας, μέθης, κλοπῆς, ἀρσενοκοιτίας, φαρμακειᾶς καὶ μυρίων φαύλων καὶ μυσαρῶν πραγμάτων, μόνον βαπτισθεὶς καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλευθεροῦται ῥῆον καὶ τὸ πᾶν ἄγος καθάπερ ὄφεις παλαιὸν ἀποδύεται θώρακα. τίς οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ῥητοῖς καὶ ἀρρητοῖς ἐπιτολμῆσῃ κακοῖς καὶ δράσῃ τὰ μῆτε λόγῳ ῥητὰ, μῆτ' ἔργοις φορητὰ, γνοὺς ὡς τῶν τοσοῦτων ἐναγεσταῶν ἔργων λήψεται τὴν ἀπόλυσιν, μόνον πιστεύσας καὶ βαπτισάμενος καὶ συγγνώμης τυχεῖν ἐλπίσας μετὰ ταῦτα παρὰ τοῦ μέλλοντος κρῖναι τοὺς ζῶντας τε καὶ τοὺς νεκρούς; ταῦτ' ἁμαρτάνειν προτρέπεται τὸν ἀκούοντα, ταῦτ' ἐφ' ἐκάστης πράττειν διδάσκειται τὰ ἀθέμιτα, ταῦτ' οἶδεν ἐξορίσαι καὶ τοῦ νόμου τὴν παιδευσιν, καὶ τὸ δίκαιον αὐτὸ κατὰ τῶν ἀδίκων μηδὲν ἰσχύειν ὄλως, ταῦτ' εἰσάγει τὴν ἄθεςμον ἐν κόσμῳ πολιτείαν καὶ δογματίζει τὴν ἀσέβειαν ὄλως μὴ δεδοικέναι, ὅποτε μυρίων ἀδικημάτων σωρὸν μόνον βαπτισάμενος ἄνθρωπος ἀποτίθεται. καὶ τοῦτο μὲν ὦδε τοῦ λόγου τὸ κομψὸν πλάσμα.

Con mucha razón Homero, dirigiéndose en verso a los griegos, ordenaba que el ardor de los helenos, aprendido como era, se aplacase, y dio a conocer la frágil propuesta de Héctor: “conteneos, argivos, decía, no disparéis, hijos de los aqueos, pues hace ademán de diriginos la palabra Héctor, de tremolante casco.”¹⁹² Así que ahora mismo todos nos vamos a sentar tranquilos, pues nos lo pide el intérprete de las doctrinas cristianas,¹⁹³ y asegura poder interpretar los capítulos oscuros de las Escrituras. Dinos, pues, amigo, pues seguimos de cerca tu exposición, qué es lo que dice el Apóstol: “Sin embargo, así erais algunos –se refiere a su condición abyecta–, pero os lavasteis, pero fuisteis santificados, pero fuisteis rehabilitados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios.”¹⁹⁴ Nos quedamos, sin duda, maravillados y veraderamente atónitos ante semejantes palabras: que a un hombre con semejantes manchas e impurezas se le considere limpio por lavarse una sola vez; que mancillado con tantas infamias a lo largo de su vida (lujuria, adulterio, ebriedad, hurto, homosexualidad, hechicería y mil delitos abyectos y aborrecibles), tan solo con ser bautizado e “invocar el nombre de Cristo”¹⁹⁵, se vea liberado fácilmente de toda mancha igual que la serpiente se despoja de su vieja camisa. A partir de ahora ¿quién va a dejar de atreverse a todos los males decibles e indecibles y de hacer lo que no es tole-

¹⁹² Il. III 82-83: ἴσχεσθ'... Macario inicia la cita con σχέσθ'.

¹⁹³ Pablo.

¹⁹⁴ 1 Ep. Cor. 6.11. Cf. 1 Ep. Cor. 6.9-11: “No os llaméis a engaño: los inmorales, idólatras, adúlteros, invertidos, sodomitas, ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores o estafadores no heredarán el Reino de Dios. Eso erais algunos antes...”

¹⁹⁵ Act. Ap. 2.21, etc.

rable que se diga ni se haga, sabiendo que obtendrá la absolución por tantas acciones infames tan solo con creer, bautizarse y esperar después conseguir el perdón “del que ha de juzgar a vivos y a muertos”.¹⁹⁶ Estas palabras invitan a pecar al que las escucha; estas palabras enseñan, una por una, a cometer actos ilícitos; estas palabras son capaces de desterrar la enseñanza de la ley y de hacer que la justicia carezca de todo vigor contra la injusticia; estas palabras introducen en el mundo un estado de anarquía y enseñan a no temer en absoluto la impiedad desde el momento en que un hombre, con solo bautizarse, se deshace de un cúmulo de incontables crímenes. Ésta es la astuta invención de la doctrina.

98 (75 H). Mac.Magn. IV 20 (IV 20.1-2 G.): Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου Θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν διαρρήδην ζητήσωμεν, ὡς οὐκ οἶδας οὐδὲ τῆς μοναρχίας τὸν λόγον ἀφηγησασθαι. μονάρχης γάρ ἐστιν οὐχ ὁ μόνος ὢν, ἀλλ’ ὁ μόνος ἄρχων. ἄρχει δ’ ὁμοφύλων δηλαδὴ καὶ ὁμοίων, οἷον Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς μονάρχης γέγονεν, οὐχ ὅτι μόνος ἦν οὐδ’ ὅτι βοῶν ἢ προβάτων ἦρχεν, ὡν ἄρχουσι ποιμένες ἢ βουκόλοι, ἀλλ’ ὅτι ἀνθρώπων ἐβασίλευσε τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἐχόντων. ὡσαύτως Θεὸς μονάρχης οὐκ ἂν κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε· τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θεῷ μεγαθεῖ καὶ τῷ οὐρανίῳ καὶ πολλῷ ἀξιώματι.

Sin embargo, investiguemos detalladamente lo de la monarquía del Dios único y la poliarquía de los dioses que reciben culto, pues ni siquiera sé explicar el sentido de aquella monarquía. Monarca no es, en efecto, quien está solo, sino quien gobierna solo; y gobierna, como es natural, a sus congéneres y semejantes, como es el caso del emperador Adriano, que se convierte en monarca no por estar solo o por gobernar a vacas u ovejas —a las que de hecho gobiernan sus pastores respectivos—, sino porque reinó sobre hombres de su mismo género y de su misma naturaleza. Del mismo modo, Dios no recibiría con propiedad el nombre de “monarca” si no gobernara sobre dioses: esto es lo adecuado a la grandeza divina y a la gran dignidad celestial.

99 (76 H). Mac.Magn. IV 21 (IV 20.3-21.4 G.): Εἰ γὰρ Ἀγγέλους φατὲ τῷ Θεῷ παρεστάναι ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος, τί τὸ ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος ἢ μόνον τὸ διαφορὰν ἡγεῖσθαι τῆς κλήσεως; καὶ γὰρ τὴν καλουμένην ὑφ’ Ἑλλήνων Ἰαθηνᾶν Μινερβᾶν οἱ Ῥωμαῖοι καλοῦσιν, Αἰγύπτιοι δὲ καὶ Σύροι καὶ Θρακῆς ἄλλως προσαγορεύουσι, καὶ οὐ δήπου τῇ τῶν ὀνομάτων διαφορᾷ συσχηματίζεται ἡ ἀναιρεῖται <τι> τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας. εἴτε οὖν θεοὺς εἴτε ἀγγέλους τις αὐτοὺς ὀνομάζει, οὐ πολὺ τὸ διάφορον, τῆς φύσεως αὐτῶν μαρτυρουμένης θείας, ὁπότε γράφει Ματθαῖος οὕτως: «Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς Γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ· ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ’ εἰσὶν ὡς Ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ.» ὁμολογουμένον τοίνυν θείας φύσεως τοὺς Ἄγγελους μετέχειν, οἱ τὸ πρέπον σέβας τοῖς θεοῖς ποιῶντες, οὐκ ἐν ξύλῳ ἢ λίθῳ ἢ χαλκῷ, ἐξ οὗ τὸ βρέτας κατασκευάζεται, τὸν Θεὸν εἶναι νομίζουσιν, οὐδ’ εἴ τι μέρος ἀγάλματος ἀκρωτηριασθεῖη, τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμει ἀφαιρεῖσθαι κρίνουσιν. ὑπομνήσεως γὰρ ἕνεκα τὰ ξόανα καὶ οἱ ναοὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἰδρύθησαν, ὑπὲρ τοῦ τοὺς φοιτῶντας ἐκεῖ τοὺς εἰσιόντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι τοῦ Θεοῦ σχολὴν ἄγοντας καὶ τῶν λοιπῶν καθαρεύοντας εὐχαῖς καὶ ἰκεσίαις χρῆσθαι, αἰτοῦντας παρ’ αὐτῶν ὡν ἕκαστος χρῆζει. καὶ γὰρ εἴ τις εἰκόνα κατασκευάσει φίλου, οὐκ ἐν ἐκείνῃ δῆπουθεν αὐτὸν νομίζει τὸν φίλον εἶναι, οὐδὲ τὰ

¹⁹⁶ 2 Ep.Ti 4.1.

μέλη τοῦ σώματος ἐκείνου τοῖς τῆς γραφῆς ἐγκεκλειῆσθαι μέρεσιν, ἀλλὰ τὴν εἰς τὸν φίλον τιμὴν δι' εἰκόνας δείκνυσθαι· τὰς δὲ προσαγομένας τοῖς θεοῖς θυσίας οὐ τοσοῦτον τιμὴν εἰς αὐτοὺς φέρειν, ὅσον δείγμα εἶναι τῆς τῶν θρησκευόντων προαιρέσεως καὶ τοῦ μὴ πρὸς αὐτοὺς ἀχαρίστως διακεῖσθαι. ἀνθρωποειδῆ δὲ τῶν ἀγαλμάτων εἰκότως εἶναι τὰ σχήματα, ἐπεὶ τὸ κάλλιστον τῶν ζώων ἀνθρώπος εἶναι νομίζεται καὶ εἰκὼν Θεοῦ. ἐν δ' ἐξ ἐτέρου λόγου τοῦτο κρατῦναι τὸ δόγμα, διαβεβαιουμένου δακτύλους ἔχειν τὸν Θεόν, οἷς γράφει, καὶ φάσκοντος· «Καὶ ἔδωκε τῷ Μωσῆ τὰς δύο πλάκας τὰς λιθίνας γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ Θεοῦ»· ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μιμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν, μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ Κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος.

Pues si afirmáis que los ángeles —a los que nosotros llamamos dioses por su proximidad a la divinidad— están junto a Dios impasibles, inmortales y de naturaleza incorruptible, ¿qué sentido tiene discutir sobre su nombre o considerar tan solo la diferencia de sus denominaciones? Pues los romanos también llaman Minerva a la que los griegos llaman Atenea, y los egipcios, los sirios y los tracios la denominan de otra manera sin que por ello se amolde a la diferencia de las denominaciones o pierda el título de divinidad. No hay, en efecto, mucha diferencia entre llamarlos “dioses” o “ángeles” dado que su naturaleza divina viene atestiguada cuando Mateo escribe lo siguiente: “Y Jesús les respondió: estáis equivocados pues ni conocéis las escrituras ni el poder de Dios; en la resurrección ni los hombres ni las mujeres se casarán, sino que serán como ángeles en el cielo”.¹⁹⁷ Luego una vez reconocido que los ángeles participan de la naturaleza divina, los que le rinden el culto debido a los dioses no creen que el dios sea de la madera, de la piedra o del bronce con el que está fabricado el ídolo, ni si se mutila una parte de la imagen juzgan que se quede privada de la potencia del dios. Las estatuas y los templos de los antiguos se erigieron como recordatorio, para que los que los frecuentaran en los ratos libres y se mantuvieran puros alcanzaran un conocimiento del dios o se dirigieran a él con súplicas o plegarias al pedirle cada uno lo que necesitaba. Si uno, en efecto, representa la imagen de un ser querido, es obvio que no cree que el ser querido esté en aquella ni que los miembros de su cuerpo estén contenidos en los miembros de la pintura, sino que lo que demuestra por medio de la imagen es su consideración por la persona querida. Del mismo modo, los sacrificios dirigidos a los dioses más que proporcionarle honor a aquéllos son demostrativos de la voluntad de quienes les rinden culto y de que no se muestran desagradecidos para con ellos. Y naturalmente la figura de las imágenes es antropomórfica, pues se cree que el hombre es el más bello de los seres vivos e imagen de Dios. Y se puede reforzar esta opinión con otro pasaje que asegura que Dios tiene dedos con los que escribe cuando dice: “y le di a Moisés las dos tablas de piedra escritas por el dedo de Dios”.¹⁹⁸ Por otro lado, también los cristianos imitan la construcción de templos y levantan grandes edificios en los que se reúnen para rezar, sin que, no obstante, nadie les impida hacerlo en sus casas, ya que, por supuesto, el Señor escucha en todas partes.

100 (77 H). Mac.Magn. IV 22 (IV 22.1 G.): Εἰ δὲ καὶ τις τῶν Ἑλλήνων οὕτω κούφος τὴν γνώμην, ὡς ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔνδον οἰκεῖν νομίζει τοὺς θεοὺς, πολλῶ καθαρώτερον

¹⁹⁷ *Ev. Matt.* 22. 29-30.

¹⁹⁸ *Ex.* 31.18.

εἶχε τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος ὅτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας τῆς παρθένου εἰσέδου τὸ θεῖον, ἔμβρυόν τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη, μεστὸν αἵματος χορίου καὶ χολῆς καὶ τῶν ἔτι πολλῶ τούτων ἀτοπωτέρων.

Y si algún heleno es tan simple como para creer que los dioses habitan dentro de las estatuas, mucho más sano tiene, sin embargo, su juicio que el que cree que la divinidad penetró en el vientre de la Virgen María, que se convirtió en feto y que, una vez parida, fue envuelta en pañales¹⁹⁹, llena de sangre de la placenta, de bilis y de otras cosas aún más insólitas que éstas.

101 (78 H). Mac.Magn. IV 23 (IV 23.1-24.1 G.): Ἔχομι ἂν σοι καὶ ἀπὸ τοῦ Νόμου δεῖξαι τὸ τῶν θεῶν πολύσποτον ὄνομα, ἐν τῷ βοᾶν καὶ μετὰ πολλῆς αἰδοῦς νουθετεῖν τὸν ἀκούοντα· «Θεοὺς οὐ κακολογήσεις, καὶ ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρείς κακῶς». οὐ γὰρ ἄλλους παρὰ τοὺς ἡμῖν νομιζομένους ὧδε θεοὺς λέγει, ἐξ ὧν ἴσμεν ἐν τῷ· «Οὐ πορεύση ὀπίσω θεῶν», καὶ πάλιν· «Ἐὰν πορευθῆτε καὶ λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις», ὅτι γὰρ οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ θεοὺς καὶ τοὺς ὑφ' ἡμῶν δοξαζομένους λέγει οὐ μόνον Μωσῆς, ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ὁ διάδοχος αὐτοῦ φησιν τῷ λαῷ· «Καὶ νῦν φοβήθητε αὐτὸν καὶ λατρεύσατε αὐτῷ μόνῳ καὶ περιέλεσθε τοὺς θεοὺς, οἷς ἐλάτρευσαν οἱ πατέρες ὑμῶν», καὶ Παῦλος δὲ οὐ περὶ ἀνθρώπων, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀσωμάτων φησίν· «Ἐἴπερ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί, εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανῷ, ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ ἔξ οὗ τὰ πάντα». διὸ πάνυ σφάλλεσθε νομίζοντες χαλεπαίνειν τὸν Θεόν, εἴ τις καὶ ἄλλος κληθεῖθι Θεὸς καὶ τῆς αὐτοῦ προσηγορίας τυγχάνοι, ὅποτε καὶ ἄρχοντες ὑπηκόοις καὶ δούλοις δεσπότηται τῆς ὁμωνυμίας οὐ φθονοῦσιν· οὐ θεμιτὸν γοῦν μικροψυχότερον ἀνθρώπων τὸν Θεὸν εἶναι νομίζειν. καὶ περὶ μὲν τοῦ εἶναι θεοὺς καὶ δεῖν τιμᾶσθαι τούτους, ἄλις.

Podría mostrarte que incluso en la Ley aparece el muy venerable nombre de los dioses, cuando proclama e instruye con gran majestad a quien lo escucha: “no blasfemarás contra los dioses ni maldecirás al jefe del pueblo.”²⁰⁰ Con estos “dioses” no se está refiriendo a otros que a los de nuestra tradición, de los que también tenemos noticia cuando dice “si no andas en pos de dioses”²⁰¹ y, una vez más, “si seguís y adoráis a otros dioses.”²⁰² De hecho, no sólo Moisés no se está refiriendo a los hombres, sino a los dioses que nosotros honramos, sino que también Josué, su sucesor, le dice al pueblo: “Así que ahora temedlo y adoradlo sólo a Él, y desprendeos de los dioses que adoraron vuestros padres.”²⁰³ E incluso Pablo habla no de hombres, sino de seres incorpóreos: “aun si existen los llamados dioses y señores, que son muchos, tanto en la tierra como en el cielo, para nosotros sólo hay un Dios y Padre del que todo procede.”²⁰⁴ Por ello mucho os equivocáis si creéis que a Dios le irrita que a algún otro se le llame también Dios y reciba su misma denominación, cuando ni los gobernantes envidian a los súbditos ni los señores a los esclavos por tener el mismo nombre: no es lícito, en efecto, creer que Dios es más mezquino que el hombre. Baste con esto en lo que respecta a la existencia de los dioses y el deber de venerarlos.

¹⁹⁹ *Ev.Luc.* 2.7

²⁰⁰ *Ex.* 22.27.

²⁰¹ *Je.* 7.6.

²⁰² *De.* 13.3.

²⁰³ *Jo.* 24.14.

²⁰⁴ 1 *Ep.Cor.* 8.5-6, con importantes variantes.

102 (94 H). Mac.Magn. IV 24 (IV 24.1-8 G.): Περί δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν αὐθις ἀφηγητέον. τίσις γὰρ ἔνεκεν τοῦτο ποιήσειεν ὁ Θεὸς, καὶ τὴν μέχρι νῦν τῶν γενομένων διαδοχὴν, δι' ὧν ὥρισε τὰ γένη σώζεσθαι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀναλύσει <ε> προχείρως οὕτως ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσας καὶ διατυπώσας; τὰ δ' ἀπαξ δόξαντα τῷ Θεῷ καὶ τοσοῦτω φυλαχθέντα αἰῶνι, αἰῶνια αὐτὰ προσήκει εἶναι, καὶ μῆτε καταγινώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος μῆτε διαφθείρεσθαι ὡς ὑπὸ τινος ἀνθρώπου γενόμενα καὶ θνητὰ ὑπὸ θνητοῦ κατεσκευασμένα. ὅθεν ἄλογον εἶ, τοῦ παντὸς φθαρέντος, ἀκολουθήσει ἡ ἀνάστασις, εἰ τὸν πρὸ τριῶν ἡμερῶν, εἰ τύχοι, τῆς ἀναστάσεως τελευτήσαντα ἀναστήσει <καί> σὺν αὐτῷ Πρίαμον καὶ Νέστορα τοὺς πρὸ χιλίων ἐτῶν ἀποθανόντας καὶ ἄλλους πρὸ ἐκείνων ἀπὸ τῆς ἀνθρωπείας γενέσεως. εἰ δὲ κάκεῖνό τι <ς> ἐθέλοι κατανοεῖν, εὐρήσει μεστὸν ἀβελτηρίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως· πολλοὶ γὰρ ἐν θαλάττῃ πολλακίς ἀπώλοντο καὶ ὑπὸ ἰχθύων ἀνηλώθη τὰ σώματα, πολλοὶ δ' ὑπὸ θηρίων καὶ ὀρέων ἐβρώθησαν· πῶς οὖν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπανελθεῖν οἶόν τε; φέρε γὰρ τὸ λεχθὲν λεπτῶς βασανίσωμεν· οἶον, ἐναύαγσέ τις, εἴτα τρίγλαι τοῦ σώματος ἐγεύσαντο, εἶθ' ἀλείψαντές τινες καὶ φαγόντες ἐσφάγησαν καὶ ὑπὸ κυνῶν ἐβρώθησαν, τοὺς κύνας ἀποθανόντας κόρακες παμμελεῖ καὶ γυπτες ἐθωπήσαντο· πῶς οὖν συναχθήσεται τὸ σῶμα τοῦ ναυαγήσαντος διὰ τοσοῦτων ἐξαναλωθῆν ζῶων; καὶ δὴ ἄλλο πάλιν ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθὲν καὶ ἕτερον εἰς σκώληκας λήξαν, πῶς οἶόν τε εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανελθεῖν ὑπόστασιν; ἀλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ Θεῷ δυνατόν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. οὐ γὰρ πάντα δύναται· ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὅμηρον, οὐδὲ τὸ Ἰλιον μὴ ἀλῶναι· οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα, τέτταρα ὄντα τῷ ἀριθμῷ, ἀριθμεῖσθαι ποιήσειεν ἑκατόν, κἄν αὐτῷ δοκῇ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ Θεὸς, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὧν τὴν φύσιν ἀμαρτήσαι δύναται· ἂν· εἰ οὖν ἀμαρτάνειν οὐκ ἐστὶν οἷός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ Θεῷ συμβαίνει· οἱ γὰρ ἔχοντες ἐκ φύσεως παρασκευὴν καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τι, εἴτα κωλυόμενοι τοῦτο ποιεῖν, ὑπὸ ἀσθενείας δηλαδὴ κωλύονται· ὁ δὲ Θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὅμως καὶ μὴ κωλυόμενος, γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ. σκέψασθε δὲ κάκεῖνο πηλίκον ἐστὶν ἄλογον εἰ ὁ δημιουργὸς τὸν μὲν οὐρανόν, οὐ μὴδὲν τις ἐνενόησε κάλλος θεσπεσιώτερον, περιόψεται τηκόμενον καὶ ἄστρα πίπτοντα καὶ γῆν ἀπολλυμένην, τὰ δὲ σεσηπότα καὶ διεφθαρμένα τῶν ἀνθρώπων ἀναστήσει σώματα, σπουδαίων ἔνια, καὶ ἄλλα πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ἀτερπῆ καὶ ἀσύμμετρα καὶ ἀηδεστάτην ὄψιν ἔχοντα. εἰ δὲ καὶ βῆδιον ἀναστήσαι δύναται σὺν κόσμῳ πρέποντι, ἀδύνατον χωρῆσαι τὴν γῆν τοὺς ἀπὸ γενέσεως τοῦ κόσμου τελευτήσαντας, εἰ ἀνασταίεν.

Hay que hacer nuevas consideraciones sobre la resurrección de los muertos. ¿Por qué iba a hacer esto Dios y a eliminar así sin más la sucesión, hasta ahora vigente, de los seres vivos, según la ley que promulgó desde el principio, por la que determinó que las especies sobrevivieran y que no se extinguieran? Lo que Dios decidió una sola vez y se ha venido observando desde siempre conviene que así sea para siempre y que no reciba reproches del Demiurgo²⁰⁵ ni que sea destruido como si procediese del hombre y fuese obra mortal erigida por un mortal. Luego sería ilógico que la resurrección siguiese a la destrucción del todo, que resucitara al que hubiese muerto tres días antes, si acaso, de la resurrección, y con él a Príamo y a Héctor, que habían muerto mil años antes, y a otros que murieron antes desde los orígenes del hombre. El que se ponga a considerar todo esto descubrirá que lo de la resurrección es una absoluta estupidez. Muchos, y muy a menudo, murieron, en efecto, en el mar, y sus cuerpos fueron comidos por los peces, y muchos fueron pasto de las aves y las fieras terres-

²⁰⁵ Ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος: el Demiurgo de la tradición platónica en cuanto divinidad subordinada al Dios supremo.

tres: ¿cómo van a poder resurgir, entonces, sus cuerpos? Pero venga, examinemos con detalle lo que acabamos de decir. Por ejemplo, uno muere en un naufragio y a continuación los salmonetes se alimentan de su cuerpo; después unos hombres los pescan y se los comen, pero son asesinados y devorados por los perros; y con los miembros de los perros, una vez muertos, se dan un festín los cuervos y los buitres: ¿cómo se va a recomponer el cuerpo del náufrago si ha sido consumido por tantos animales? Y aquel que haya sido consumido por el fuego o aquel otro que tras su muerte haya sido pasto de los gusanos, ¿cómo van a poder retornar a su ser original? Pero me dirás que esto es posible para Dios, lo que no es verdad, pues Dios no lo puede todo: es obvio que no puede hacer que Homero no haya sido poeta, ni que Ilión no haya sido tomada, ni siquiera podría hacer que dos por dos, que son matemáticamente cuatro, sumen cinco, por mucho que así lo decidiera. Y tampoco podría Dios hacerse malo jamás, aunque quisiera, y, por ser bueno, no podría faltar a su naturaleza. Ahora bien, el no poder faltar a ella ni hacerse malo no le sucede a Dios por debilidad, pues a los que por su naturaleza están preparados y dispuestos para algo, si hay algo que les impide realizarlo es evidentemente su debilidad; pero Dios es bueno por naturaleza y nada le impide ser malo; sin embargo aunque nada le impida hacerse malo, le es imposible hacerlo. Considerad también cuán absurdo sería que el Demiurgo permitiese que desapareciera el cielo, lo más divino que uno puede concebir en lo tocante a belleza, que cayeran los astros y que se destruyera la tierra, y que, en cambio, resucitaran los cuerpos putrefactos y corrompidos de los hombres: unos, de aspecto decoroso, y otros, desagradables, desproporcionados y repugnantes antes de su muerte. Y aunque pudieran resucitar fácilmente con un porte adecuado²⁰⁶, sería imposible que la tierra tuviera sitio, si resucitaran, para todos los que han muerto desde el origen del mundo²⁰⁷.

103 (74 H). Mac.Magn. V. Se trata de una conjetura de Harnack a partir de una cita de Turriano en su *Dogmaticus de iustificacione ad Germanos adversus Luteranos* (Romae 1557) (fol. 36-38) de un pasaje del libro V de Macario, hoy perdido. Macario trataba el concepto cristiano de fe en relación con *Ep.Rom.* 4.3. Ello hace suponer que Porfirio se habría referido al mismo concepto —en la misma línea del fragmento 19 (73 H)- criticando las palabras de Pablo. Cf. R. Goulet (2003) II 368-371.

104 (18 H). Mac.Magn. V. Turriano ha leído la obra entera de Macario. En su polémica contra las centurias de Magdeburgo (Flor. 1572, p. 144 ss.) se refiere al libro V de Macario: “Añade también el ejemplo de los Evangelistas, quienes en ocasiones han dado crédito no a la propia verdad sino a las impresiones y opiniones del vulgo, como sostiene Magnes, antiquísimo escritor eclesiástico, en los libros II y V, que escribió contra el pagano Teóstenes²⁰⁸ quien suscitó erróneas objeciones respecto a las discordancias de los evangelistas y otros argumentos relativos a la Evangelios.”. Cf. R. Goulet (2003) II 366-367.

METODIO DE OLIMPIA

105 (84 H). Meth. Porph. pp. 345s. Bonwetsch: Τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σαρκωθείς ἐπὶ γῆς καὶ γενόμενος ἄνθρωπος; καὶ διὰ τί τῷ τοῦ σταυροῦ σχήματι

²⁰⁶ Cf. 1 *Ep.Cor.* 15.38.

²⁰⁷ Cf. fr. 12 y nota.

²⁰⁸ Error de Turriano. Teóstenes es el realmente el destinatario al que se dirige Macario. Cf. nuestra introducción p. 29 .

ἠνέσχετο παθεῖν καὶ οὐκ ἄλλη τιτὶ τιμωρία καὶ τί τὸ χρήσιμον τοῦ σταυροῦ; Πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ Χριστός, ἐν βραχεῖ τε καὶ περιωρισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο; καὶ πῶς, ἀπαθῆς ὢν, ἐγένετο ὑπὸ πάθους;

¿De qué nos sirvió que el Hijo de Dios se encarnase en la tierra y se hiciese hombre? ¿Y por qué toleró padecer en la cruz y no cualquier otro castigo? ¿Y qué ventaja tiene la cruz? ¿Cómo Cristo, el Hijo de Dios, se sirvió de un cuerpo durante un tiempo breve y determinado? ¿Y cómo, ajeno como es al dolor, se vio sometido al sufrimiento?

106 (83 H). Meth. Porpb. p. 347 Bonwetsch: Οἴονται τινες καὶ τὸν θεόν, πρὸς τὸ τῆς οἰκείας διαθέσεως μέτρον ἰσάζοντες αὐτόν, τὰ αὐτὰ τοῖς φαύλοις ἢ ἐπαινετέα ἢ ψεκτέα ἠγεῖσθαι, ὡσπερ κανόνι καὶ μέτρῳ χρώμενον ταῖς δόξαις τῶν ἀνθρώπων, οὐ συννόησαντες διὰ τὴν οὐσαν ἐν αὐτοῖς ἀγνοιαῖν, ὅτι πᾶσα δῆπουθεν ἡ κτίσις ἐνδεής ἐστι τοῦ κάλλους τοῦ θεοῦ.

Algunos creen, y con ello lo asimilan a su propia condición, que Dios considera digno de alabanza o de reproche lo mismo que los necios, como si empleara como canon y medida las opiniones de los hombres; y no se dan cuenta, por la ignorancia que hay en ellos, de que de hecho la creación en su conjunto es inferior a la belleza de Dios.

MIGUEL EL SIRIO

107 (-). Michael Syriacus, *Chronica*²⁰⁹: El filósofo Porfirio, ya que había conocido a Orígenes, elaboró con toda la frecuencia que pudo refutaciones de su doctrina. Lo acusó de haber propagado la doctrina [cristiana] y de haberse amputado su miembro —en lo que no obró con rectitud—. Y contaba de él que llegó a cierta aldea para convertir a los paganos al cristianismo y que éstos le dijeron: “adora con nosotros a nuestros ídolos y entonces te seguiremos todos”. Una vez que los hubo escuchado, ellos, sin embargo, no se dejaron convencer por él. También decía de él que [sostenía que] las almas precedían a los cuerpos. Finalmente decía que él no profesaba la Trinidad a la manera ortodoxa. Éstas son las acusaciones que dirigió contra Orígenes. Por este motivo muchos lo cuentan entre los herejes. Eusebio, por el contrario, lo elogia muchísimo²¹⁰.

NEMESIO

108 (90b H). Nemes. 38, p. 112.3-6 Morani: καὶ διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν, φασὶ τινες, τοὺς Χριστιανοὺς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, πολὺ πλανηθέντες· εἰς

²⁰⁹ Para el texto siríaco y la primera traducción francesa cf. J.B. Chabot (ed.), *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199). Éditée pour la première fois et traduite en français*, París, 1899 (Bruselas, 1963), vol. 1., §112. Para la traducción española nos hemos basado en la traducción alemana de Norbert Nebes: cf. N. Nebes (1998) 268-273. Esta traducción matiza a su vez la traducción inglesa de J.G. Cook, que propuso la atribución porfiriana del fragmento: cf. J.G. Cook (1998) 113-122.

²¹⁰ Puede verse también el texto de Bar Hebreo que F. Altheim y R. Stiehl (1961) atribuyeron al *Contra Christianos* de Porfirio. J.G. Cook [(1998) 113, n. 2] recoge la noticia de que el Profesor Michel Tardieu (a la sazón miembro del Collège de France) había demostrado en un trabajo inédito que el fragmento de Bar Hebreo estaba ya recogido en Miguel el Sirio, por lo que pasa a tener un valor muy secundario. La traducción es a partir de la versión inglesa de Cook [(1998) 115]: “Porfirio lo odiaba [sc. a Orígenes] muchísimo y decía que cuando éste fue a adoctrinar a los paganos en una aldea, ellos le dijeron: ‘adora con nosotros y entonces todos te seguiremos y nos bautizaremos’. Y cuando hizo la adoración, ellos, los paganos, se rieron de él y no creyeron.”

ἄπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια.

Y por esta apocatástasis –dicen algunos– se imaginan los cristianos la resurrección; pero andan muy errados, pues de las palabras de Cristo se desprende que la resurrección tendrá lugar una sola vez, no periódicamente.

PACATO

109 (-). Pacatus, *Contra Porphyrium*²¹¹ I: Matthaëus Dominum dixisse testatur, quod Moyses scribit, Adam locutum fuisse hoc modo: “Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem”, etc. Sed con-

²¹¹ Cf. A. von Harnack (1921) 266-284. El editor alemán añadió otros cinco fragmentos de Porfirio a partir de una nota inserta por Fr. Feuardent en el siglo XVI en su edición de S. Irineo (reed, 1639; Migne, PG 5, 1026-1027; *Patres Apostolici*, II, Tubinga, 1913, ed. Funk-Dikkamp, pp. 377-401). Feuardent había encontrado los elementos de esta nota en un manuscrito de Verdún, hoy perdido, que contenía una “cadena” (extractos de comentarios, agrupados según el texto que explican) de los cuatro Evangelios. Son “respuestas” a las objeciones contra los Evangelios. Según Feuardent provenían de una amplia compilación formada por el obispo Víctor de Capua. Víctor los cita bajo el nombre de S. Policarpo, obispo de Esmirna, martirizado a los 86 años, en 155, y como fragmentos de S. Policarpo aparecen editados en el Migne (PG 5, cols. 1026-1027). Harnack, a su vez, intentó demostrar, ayudándose de otra “cadena” sobre el *Heptateuco*, formada por Juan Diácono en el siglo IX (cf. *Parisimus* n.º 838, s. X., fol. 136), que Víctor de Capua había extraído estos fragmentos de una obra latina escrita contra Porfirio. Juan Diácono nos da el nombre de Pacatus, que Harnack identifica con el alumno y amigo del poeta Ausonio, Latinus Drepanius Pacatus, procónsul en África en 390, *comes rerum privatarum* en 393, de quien tenemos un panegírico a Teodosio, pronunciado ante el Senado de Roma en 389. Pacatus, según Harnack, sería posteriormente un ferviente converso cristiano y escribiría contra Porfirio. Esta identificación de Harnack ha contado con oponentes como W. Baehrens [*Hermes* 56 (1921) 443ss.].

A continuación ofrecemos, entre otros, parte de los testimonios al respecto de Feuardent (pp. 240-242): - *Harum (sc. epistularum) porro quinque non aspernanda fragmenta a me superioris Quadragesimae tempore Verduni in quadam vetustissimis characteribus manu descripta super IV evangelistas Catena inventa, ut a Victore episcopo Capuano ante MC annos ibidem laudantur, hoc loco inserere operae pretium visum fuit. haec itaque ibidem leguntur: ‘Victor episcopus Capuae ex responsione capitulorum Sancti Polycarpi, Smyrnensis episcopi, discipuli Joannis evangelistae’* (“De estas cartas no he de menospreciar cinco fragmentos encontrados durante la anterior cuaresma en Verdún en una cadena sobre los cuatro evangelistas, copiada en un manuscrito de antiquísimos caracteres, de forma que son alabados en el mismo lugar por Víctor, obispo de Capua hace 1100 años, pues en este lugar me pareció que estaba intercalado algo que merecía la pena. Allí mismo se lee lo siguiente: “Víctor, obispo de Capua, a partir de la respuesta de los capítulos de San Policarpo, obispo de Esmirna, discípulo de Juan Evangelista.”)

- *Haec Victor Capuanus vir Graece et Latine doctus circa a d. CDLXXX ex Graeco ‘Responsionum capitulorum beati Polycarpi’, quem nactus erat codice a se Latine facta recensuit et in supra nominata Catena manuscripta, quam penes me habeo et, quum per typographos licebit, studiosis communicabo, citantur* (“Estas cosas Víctor de Capua, hombre docto en latín y griego en torno al año del Señor de 480, a partir de las “Respuestas de San Policarpo” escritas en griego, que él había conseguido, después de escribirlas él mismo en un código en latín, las examinó y las incluyó en la cadena manuscrita, anteriormente mencionada, que yo tengo en mi poder y que cuando me sea posible por los tipógrafos, compartiré con los investigadores.”)

Los fragmentos VI-VII atribuidos a S. Policarpo (col. 1027 Migne) y que Harnack utiliza también dicen parcialmente así:

- *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae (Ge. 2.7): Víctor, episcopus Capuae, in libro ‘Responsorum’, capitulo vigesimo primo, secundum Hebraeam translationem. Refert scriptura divina quod humanum corpus, etc.* (“Formó, pues, el Señor Dios al hombre de barro de la tierra (Ge. 2.7): Víctor, obispo de Capua, en su vigésimo primer capítulo de las “Respuestas”, según la versión hebrea. La Sagrada Escritura refiere que el cuerpo humano, etc.”)

cordant Domini verba cum Moysi sermonibus; quia Adam praebens officium inspiratione divina prophetavit, ipse a Moysse hoc dixisse refertur; Deus vero, qui per inspirationem divinam in corde Adam ista verba formavit, ipse a Domino recte locutus fuisse refertur; nam et Adam hanc prophetiam protulit, et pater, qui eam inspiravit, recte dicitur protulisse.

Mateo atestigua que el Señor dijo –y lo escribió Moisés– que Adán habló del siguiente modo: “Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne; por esto dejará el hombre a su padre y a su madre”, etc. Mas las palabras del Señor concuerdan con las de Moisés, puesto que el propio Adán, como muestra de obediencia, profetizó por inspiración divina y según Moisés se dice que dijo esto, pero a Dios, quien por inspiración divina conformó estas palabras en el corazón de Adán, con razón se le asignan estas palabras, pues efectivamente Adán profirió esta profecía y también con razón se dice que el Padre, que la inspiró, la profirió.

II²¹²: Per huiusmodi potum significat passionem, et Jacobum quidem novimus martyrio consummandum, fratrem vero eius Joannem transiturum absque martyrio, quamvis et afflictiones plurimas et exilia tolerarit, sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem iudicavit; nam apostolus Paulus “quotidie”, inquit “morior”, dum impossibile sit quotidie mori hominem ea morte, qua semel vita haec finitur; sed quoniam pro evangelio ad mortem iugiter erat praeparatus, se mori quotidie sub ea significatione testatus est. legitur in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Joannes fuisse demersus.

De esa forma por medio de la bebida indica la pasión, y ciertamente sabemos que Santiago ha de sufrir el martirio, pero que su hermano Juan morirá sin martirio, aunque se enfrente a numerosas aflicciones y exilios, pero Cristo lo consideró mártir pues tenía su mente preparada para el martirio. En efecto, el apóstol Pablo dice: “cada día muero”, cuando resulta imposible al hombre morir cada día con esa muerte, con la que sólo una vez esta vida se acaba; pero ya que estaba preparado continuamente a afrontar la muerte por el evangelio, en este sentido afirmó que él moría cada día. Se dice que San Juan fue sumergido en una tinaja de aceite hirviendo por defender el nombre de Cristo.

III²¹³: Rationabiliter evangelistae “principiis diversis utuntur”, quamvis una eademque evangelizandi eorum probatur intentio: Matthaesus ut Hebraeis scribens genealogiae Christi ordinem texuit, ut ostenderet ab ea Christum descendiese progenie, de qua eum nasciturum universi prophetae cecinerant; Joannes autem ad Ephesum constitutus, qui legem tamquam ex gentibus ignorabant, a causa nostrae redemptionis evangelii sumpsit exordium, quae causa ex eo apparet, quod filium suum Deus pro nostra salute voluit incarnari; Lucas vero a Zachariae sacerdotio incipit, ut eius filii miraculo nativitatis et tanti praedicatoris officio divinitatem Christi gentibus declararet; unde et Marcus antiqua prophetici mysterii, competentia adventui Christi, declarat, ut non nova sed antiquitus prolata eius praedicatio probaretur et per hoc. evangelistis curae fuit eo uti prooemio, quod unusquisque iudicabat auditoribus expedire; nihil ergo “contrarium” reperitur, ubi licet “diversis scriptis” ad eandem tamen patriam pervenitur.

²¹² Cf. *Ev. Matt.* 20.23.

²¹³ Sobre el comienzo del Evangelio según Marcos. Los Evangelios tienen diversos comienzos y supuestamente se contradicen.

Con razón los evangelistas ‘se sirven de diversos comienzos’, aunque se demuestra que una sola e idéntica es su intención de evangelizar: Mateo, al escribir para los hebreos, dispuso el orden de la genealogía de Cristo para mostrar que Cristo descendía de la prole, de la que todos los profetas habían profetizado que nacería; pero Juan, pensando en los de Éfeso, que ignoraban la ley como si fueran gentiles, da comienzo a su evangelio por nuestra redención, por cuyo motivo se manifiesta claramente que Dios quiso que por nuestra salvación su Hijo se encarnara; Lucas, en cambio, comienza con el sacerdocio de Zacarías, con el fin de poner de manifiesto a los gentiles la divinidad de Cristo por medio del milagro del nacimiento de su Hijo y la misión de tan gran predicador; por ello también Marcos recuerda el antiguo misterio profético, la preparación para el advenimiento de Cristo, para probar la antigüedad y no la novedad de la predicación de Cristo. La intención de los evangelistas fue servir de los proemios según cada uno juzgaba conveniente dirigirse a sus oyentes; nada, pues, está “en contradicción”, pues se puede alcanzar la misma meta ‘con diversos escritos’.

IV²¹⁴: Praecepit non amicos, sed infirmos quosque vocandos ad prandium; quodsi claudus aut quilibet eorum sit amicus, sine dubio talis pro amicitia minime est rogandus, unde ipsa videntur se impugnare mandata; nam si non amici, sed claudi et caeci sunt invitandi ipsosque quoque amicos esse contingat, nequaquam rogare debemus. Sed amicos, arbitror, intellegi hoc loco debemus illos, quos mundi huius terrena consideratione diligimus, non pro divinae contemplationis intuitu. hi sunt igitur amici reliquendi. denique ideo debiliu exempla proposuit, quos pro nullius possumus appetere necessitate negotii nisi tantum pro fructu retributionis aeternae.

Mandó que se convocara al banquete no a los amigos, sino a los más débiles, pero si un cojo o cualquiera de ellos es amigo, sin duda de ninguna manera tal persona ha de ser invitada por la amistad, por lo que parece que contradice los propios mandatos, pues si no han de ser invitados los amigos, sino los cojos y los ciegos, y sucede que éstos son también amigos, de ningún modo debemos llamarlos. Mas debemos, creo, entender como amigos en este pasaje a aquellos, a quienes apreciamos con la terrena consideración de este mundo, no con la mirada de la divina contemplación. Estos son, pues, los amigos que han de permanecer. Finalmente, por eso propuso ejemplos de personas débiles, a las que no podemos buscar por interés alguno a no ser sólo por el goce de la recompensa eterna.

V²¹⁵: Quomodo opus salutis humanae adimpleretur commemorat, cum necdum crucis vexillum conscenderat? Sed definitione voluntatis, de qua cuncta venerandae passionis insignia adire decreverat, iure se opus perfecisse significat, etc.

¿Cómo conmemora que había cumplido la tarea de la salvación de los hombres, cuando todavía no había ascendido al emblema de la cruz? Mas con la determinación de su voluntad, con la que había decidido afrontar las señales de la veneranda pasión, con razón afirma que él llevo a término su obra, etc.

Ad Ge. 2. 21 (“Et formavit Dominus Deus costam, quam acceperat ab Adam in mulierem”): Pacatus, *Contra Purporium* (Porphyrium) liber primus: Ecce mox quoque [sic] formata est, muliere appellatur.

²¹⁴ *Ev. Luc.* 14.12.

²¹⁵ *Ev. Io.* 17.4.

(Y dio forma nuestro Señor a una costilla, que recibió de Adán, como mujer”): Pacato, ‘Contra Porfirio’, libro I: He aquí que después que fue formada, recibió el nombre de mujer.

Ad Ge. 24. 16 (“Virgo fuit, masculum autem non cognoverat eam”): Pagatus (Pacatus), Contra Porphyrium, liber I: Abundabat dixisse: “Virgo autem fuit”; sed quia frequentius etiam virgines dictae sunt mulieres, adiecit: “Masculus autem non noverat illam”. Et post aliqua: In Numeris “Omnem mulierem quae non novit concubitum masculi”. Ecce Romana eloquentia haec nomina praeposteravit, ut apud Virgilium de Pasiphæ: “Virgo infelix, quae te dementia cepit?”. Et post aliqua: Et Ulpianus Libro ad Edictum sexto: “Qui pro aliis ne postulent”, titulo sexto sic refert: “Invenimus apud veteres mulieres (mulieris) appellatione etiam virginis (virgines) contineri”.

(“Fue virgen, pues no había conocido varón”) Pacato, ‘Contra Porfirio’, libro I: Resultaba redundante que dijera: “Fue virgen”; pero ya que con frecuencia las mujeres son también llamadas vírgenes, añade: “Pues no había conocido varón.” Y después esto otro: *Comentario a Números* “Cualquier mujer que no ha conocido concúbito de varón.” He aquí que la elocuencia romana alternó estos términos, de suerte que en Virgilio se dice de Pasifae: “Virgen infeliz, ¿qué demencia te tomó?” Y después en otros casos, y Ulpiano en el libro sexto al Edicto: “Quienes no demanden a favor de otros” se refiere así en el título sexto: “Encontramos que entre los antiguos las mujeres reciben también el nombre de vírgenes”.

Ad Matt. 1. 11: “Josias genuit Jechoniam et fratres eius”, et reliqua, usque “Salathiel”: <Victor, episcopus Capuae:>

Pagatus (Pacatus) auctor dixit: Sanctus Matthaeus patrem huius Joachim Jechoniam appellavit, propterea quasi [sic] Jechoniam (Jechoniae) regno ipse successit et loco et semini. legis fuit, ut etiam eius nomine censeretur, per quem restitutum et resuscitatum defuncti noscitur semen, sicut Sed (Seth), Adae filius, pro Abel.

El post aliquanta: Jechoniam patrum et Jechoniam fratris filium nominavit: Víctor, episcopus Capuae. Quum evangelista XLII asserat esse generationes, inveniuntur a numero, annumerato ipso D. N. Jesu Christo, XLI. absit autem ut evangelistam puteamus errasse, sed arbitror Jechoniam, filium Josiae, in transmigrationem Babylonis fuisse nominatum, et post transmigrationem Babylonis alterum Jechoniam nominatum, qui fuit filius Joachim sive Jechoniae filium, Josiae patris sui nomen habens. quam genealogiam ex Peccato (Pacato) mutuantes ita designavimus, probatam ab ipso ex Regum et Paralipomenon libro.

“Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos”, etc., hasta “Salathiel” : <Víctor, obispo de Capua:>

Pacato el autor dice: San Mateo llamó al padre de éste Joaquín Jeconías, pues en cierta forma él sucedió a Jeconías en el reino, en su puesto y en el linaje. Fue de ley que también se incluyera con el nombre de éste, por quien se sabe que el linaje del fallecido fue restituido y renovado, como Seth, hijo de Adán, en lugar de Abel.

Y después algo más: llamó Jeconías al tío paterno y Jeconías al hijo del hermano. Víctor, obispo de Capua. Cuando el evangelista dice que hubo 42 generaciones encontramos que, sin contar la del propio Cristo Nuestro Señor, son 41. Mas de ninguna manera pensamos que el evangelista se equivocó, sino creo que Jeconías, hijo

de Josías, fue nombrado en el destierro a Babilonia, y tras el destierro de Babilonia es citado otro Jeconías, que fue hijo de Joaquín o hijo de Jeconías, que tenía el nombre de su padre Josías. Esta genealogía la disponemos así tomándola de Pacato, admitida por él a partir del libro de los *Reyes* y *Paralipomenon*²¹⁶.

SEVERIANO DE GÁBALA

110 (42 H). Sever. Cosm. VI 4 (vol. 56, col. 487 Migne): Λέγουσι πολλοί, καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκολουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θεοῦ δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοῖνυν· Διὰ τί ὁ Θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; Ἔστω, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν; Εἰπὼν γάρ· Ἐκ τοῦ ξύλου τοῦ εἶδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε, κωλύει, φησὶν, αὐτὸν τοῦ εἶδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; Ἄει ἡ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται, καὶ τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν.

Dicen muchos, y sobre todo los acólitos del odioso para los dioses Porfirio, que escribió contra los cristianos, y que ha apartado a muchos de la doctrina divina, dicen ciertamente: “¿Por qué Dios impidió el conocimiento el bien y del mal? Sea que impidiese el del mal, mas ¿por qué el del bien? Pues al decir “no comáis del árbol del conocimiento del bien y del mal”²¹⁷ impide conocer el mal, mas ¿por qué también el bien? (La maldad siempre utiliza artificios en su defensa y da ocasión por sí misma para su cumplimiento).

TEODORETO

111 (38 H). Thdt. Affect. VII 36: Τούτοις ἀκριβῶς ἐντυχῶν ὁ Πορφύριος -μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων γραφὴν-, καὶ ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν,... τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίῳν τὴν διάνοιαν τοῖς ξυγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οἰκείοις.

²¹⁶ Por su interés para el ambiente de la época ofrecemos otros dos textos citados por Harnack. Agustín escribe a Paulino lo siguiente (*ep.* 31.8): *Adversus paganos te scribere didici ex fratribus. si quid de tuo pectore meremur, indifferenter mitte, ut legamus; nam pectus tuum tale domini oraculum est, ut ex eo nobis tantum placita et adversus loquacissimas quaestiones explicatissima datum iri responsa praesumam. libros beatissimi papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam; eos autem multum desidero, quos adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris Dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit* (“He sabido por los hermanos que tú estás escribiendo contra los paganos. Si algo merezco de tu corazón, envíamelo sin escrúpulo para que lo lea, pues tu corazón es de tal manera oráculo del Señor que puedo esperar de él respuestas sosegadas y definitivas sobre ciertas cuestiones que airean los charlatanes. Creo que tu santidad tiene los libros del bienaventurado Papa Ambrosio, que yo ando buscando pues los escribió con gran erudición y esmero contra algunos individuos absolutamente indoctos y soberbios, quienes pretenden que el Señor se aprovechó de los libros de Platón.”)

Paulino de Nola (*Carmen XXXII*, Op. II p. 329s. Hartel):

*Sunt et sectantes incerti dogma Platonis,
Quos quaesita diu animae substantia turbat,
Tractantes semper nec definire valentes,
Unde Platonis amant de anima describere librum,
Qui praeter titulum nil certi continet intus.*

(“Hay algunos seguidores del dogma del incierto Platón, a quienes inquieta hace tiempo la tan investigada y debatida esencia del alma, mas son incapaces de alcanzar nunca una definición, por lo que gustan copiar el libro sobre el alma de Platón, mas salvo el título no contiene nada seguro en su interior.”)

²¹⁷ *Ge.* 2.16-17.

PORFIRIO DE TIRO CONTRA LOS CRISTIANOS

Porfirio, que había leído a éstos (sc. los profetas) con gran cuidado –les dedicó, en efecto, mucho tiempo mientras maduraba su obra contra nosotros–, demuestra que el sacrificar es ajeno a la verdadera piedad,... ha hurtado los oráculos divinos y ha introducido su contenido en sus propios escritos

TEOFILACTO

112 (86 H). Theophylact. *Enarr. in Io.* (vol. 123, col. 1141 Migne): Ὅστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα. Ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ Εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεσιν. Εἰ γὰρ Λόγος, φησὶν, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἦτοι προφορικὸς ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ Λόγος ἐστίν.

De modo que ha caído el sofisma del heleno Porfirio: aquél, en efecto, cuando intentaba rebatir el evangelio, empleaba las siguiente distinciones: “si el Hijo de Dios es un Lógos, entonces es ‘proferido’ o ‘interior’; pero no es ni lo uno ni lo otro; luego no es ni siquiera un Lógos.”²¹⁸

²¹⁸ Sobre el trasfondo de *Ev.Io.* 1.1ss. se desarrolla esta argumentación de carácter estoico y sobre el concepto estoico de Lógos, que puede ser προφορικὸς ο ἑνδιάθετος

Indice de Nombres Propios

ABACUC

F. 30 (43 H.).

ABEL

F. 109 (-).

ABÍBALO

F. 16 (41 H.).

ADÁN

F. 48 (82 H.); 109 (-)

ADRIANO

F. 98 (75 H.).

ALEJANDRO DE AFRODISIADE

T. XVIII.

ALEJANDRO MAGNO

F. 30 (43 H.).

AMELIO

T. III.

AMONIO

F. 24 (39 H.).

ANA

F. 14 (12 H.).

ANANÍAS

F. 78 (25 H.).

ANDRÓNICO

F. 30 (43 H.).

ANOBRET

F. 18 (-).

ANTICRISTO

F. 30 (43 H.).

ANTIÓCO EPIFANES

T. XXVIc; F. 21 (47 H.);
30 (43 H.).

APEDNO

F. 30 (43 H.).

APOLINAR

T. XIII, XVII, XIX, XXIIa;
F. 30 (43 H.); 37 (44 H.).

APOLINAR DE LAODICEA

T. XIII, XVII; F. 30 (43 H.).

APOLÓFANES

F. 24 (39 H.).

APOLONIO DE TIANA

T. VI; F. 26 (4 H.); 65 (63 H.);
91 (60 H.).

APULEYO

F. 26 (4 H.).

AQUILES

F. 10 (-).

AREIOS DE HERACLEÓPOLIS

F. 18 (-).

ARISTÓTELES

T. XVIII.

ARRIO

T. IX.

ARTAXIAS

F. 30 (43 H.).

ASAF

F. 25 (10 H.).

ASCLEPIO

T. VI; F. 17 (80 H.).

ASTIAGES

F. 72 (69 H.).

ATENEA

F. 99 (76 H.).

AURELIANO

T. III.

BALTASAR

F. 30 (43 H.).

BARRABÁS

T. XVIII.

BEL

F. 30 (43 H.).

BELÉN

F. 14 (12 H.).

BERENICE

F. 54 (50 H.).

CALÍNICO

F. 30 (43 H.).

CEFAS

F. 42 (21c H.).

CELSO

T. VI, XVI, XVII;
F. 14 (12 H.); 45 (2 H.).

CHOUSARTHIS

F. 18 (-).

CIRO

F. 30 (43 H.).

CLAUDIO

T. I; F. 30 (43 H.).

CLAUDIO TEÓN

F. 30 (43 H.).

CLEOPATRA

F. 30 (43 H.).

CONSTANTINO AUGUSTO

T. XXIV.

CRISTO

T. VI, XII, XVII, XVIII, XXI,
XXVIa; F. 3 (92 H.); 4 (81 H.);
6 (91 H.); 10 (-); 30 (43 H.);
38 (14 H.); 41 (20 H.);
44 (37 H.); 48 (82 H.);
54 (50 H.); 58 (57 H.);
64 (71 H.); 65 (63 H.);
67 (68 H.); 68 (49a H.);
69 (58 H.); 70 (55a H.);
71 (61 H.); 76 (23 H.);
77 (24 H.); 81 (28 H.);
88 (35 H.); 91 (60 H.);
93 (90a H.); 96 (87 H.);
97 (88 H.); 105 (84 H.);
108 (90b H.); 109 (-).

CRONO

F. 13 (-); 18 (-).

DAMIS

T. VI.

DANIEL

T. XVII.
F. 29 (11 H.); 30 (43 H.).

DARÍO

F. 30 (43 H.).

DEMIURGO

F. 67 (68 H.); 87 (34 H.);
102 (94 H.).

DIANA

F. 30 (43 H.).

DIBLAIN

F. 31 (45 H.).

DIOCLECIANO

T. III, VIII.

DIODORO

T. XIV; 30 (43 H.); 56 (53 H.).

DOMICIANO

T. VI; F. 65 (63 H.).

EPEEIS

F. 18 (-).

ERINIAS

F. 72 (69 H.).

ESDRÁS

F. 67 (68 H.).

EULAIO

F. 30 (43 H.).

EUNOMIO

F. 49 (49b H.).

EUSEBIO

T. VI, VIII, XVII, XIX, XX;
F. 23 (8H.); 30 (43 H.);
37 (44 H.); 107 (-).

EUSTAQUIO

T. XVII.

FILÓN DE BIBLOS

F. 16 (41 H.); 18 (-).

FILOSABACIO

F. 14 (12 H.).

FILOSTORGIO

T. VIII, XIII, XIX.

FILÓSTRATO

T. VI.

GALIENO

T. I.

GAMALIEL

F. 81 (28 H.).

GÓMER

F. 31 (45 H.).

GREGORIO TAUMATURGO

T. IV.

HÁRPAGO

F. 72 (69 H.).

HÉCTOR

F. 10 (-); 97 (88 H.);
102 (94 H.).

HÉRCULES

T. VI.

HERODES

F. 14 (12 H.); 62 (64 H.);
79 (26 H.).

HIEROCLES

T. VI.

HOMERO

F. 97 (88 H.); 102 (94 H.).

IEOUD

F. 18 (-).

ÍNACO

F. 22 (40 H.).

IRENEO

F. 23 (8 H.).

ISAÍAS

F. 25 (10 H.); 33 (9b H.).

JECONÍAS

F. 109 (-).

JERÓMBALO

F. 16 (41 H.).

JOAQUÍN

F. 109 (-).

JONÁS

F. 8 (46 H.).

JOSEFO

F. 30 (43 H.).

JOSÍAS

F. 29 (11 H.); 109 (-).

JUAN

T. XII; F. 60 (15 H.);
61 (16 H.); 109 (-).

JUAN EL BAUTISTA

F. 93 (90a H.).

JUDAS

F. 13 (17 H.).

JUDAS MACABEO

F. 30 (43 H.).

JÚPITER

T. VI; F. 30 (43 H.).

JUSTINO

F. 30 (43 H.).

KNEPH

F. 18 (-).

LÁZARO

F. 3 (92 H.).

LENEO

F. 30 (43 H.).

LICINIO

T. VIII.

LIVIO

F. 30 (43 H.).

LONGINO

T. III; F. 24 (39 H.).

LUCAS

F. 14 (12 H.); 42 (21c H.);
60 (15 H.); 72 (69 H.); 109 (-).

MALAQUÍAS

F. 33 (9b H.).

MAOZIM

F. 30 (43 H.).

MARCO POMPILIO LENAS

F. 30 (43 H.).

MARÍA (VIRGEN)

F. 62 (64 H.), 100 (77 H.).

MARÍA MAGDALENA

F. 62 (64 H.).

MATATÍAS

F. 30 (43 H.).

MATEO

F. 25 (10 H.); 29 (11 H.);
60 (15 H.);
62 (64 H.); 68 (49a H.);
72 (69 H.); 89 (13 H.);
99 (76 H.); 109 (-).

MÁXIMO EGEOTE

T. VI.

METODIO

T. VII, XVII, XIX;
F. 30 (43 H.).

MINERVA

F. 99 (76 H.).

MODERATO

F. 24 (39 H.).

MODÍN

F. 30 (43 H.).

MOISÉS

T. XII; F. 2 (66 H.); 13 (-);
16 (41 H.); 22 (40 H.); 24 (8
H.); 26 (4 H.); 48 (82 H.); 67
(68 H.); 82 (29 H.); 83 (30 H.);
99 (76 H.); 101 (78 H.); 109 (-).

NABUCODONOSOR

F. 30 (43 H.).

NERÓN

T. VI.

NESTORIO

T. XXIV.

NICÓMACO

F. 24 (39 H.).

NUMENIO

F. 24 (39 H.).

ORÍGENES

T. XVII, XXV, XXIX;

F. 24 (39 H.); 30 (43 H.);

46 (21b H.); 107 (-).

PABLO

T. VI, XII, XVIII;

F. 28 (21d H.); 39 (21a H.);

41 (20 H.);

42 (21c H.); 43 (22 H.);

44 (37 H.); 46 (21b H.);

79 (26 H.); 80 (27 H.);

81 (28 H.); 83 (30 H.);

87 (34 H.); 88 (35 H.);

90 (36 H.); 96 (87 H.);

101 (78 H.); 103 (74 H.); 109 (-).

PACATO

F. 109 (-).

PÁNFILO

F. 23 (8 H.).

PASIFAE

F. 109 (-).

PAULA

T. XVII.

PEDRO

T. VI; F. 28 (21d H.);

39 (21a H.); 40 (19 H.);

42 (21c H.); 43 (22 H.);

46 (31b H.); 47 (25b H.);

76 (23 H.); 77 (24 H.);

78 (25 H.); 79 (26 H.);

90 (36 H.); 92 (89 H.).

PILATOS

F. 62 (64 H.).

PLATÓN

T. XXI; F. 24 (39 H.).

PLOTINO

T. I, II, III, XXI.

POLIBIO

F. 30 (43 H.).

POMPEYO TROGO

F. 30 (43 H.).

PORFIRIO

T. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII,

IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV,

XVII, XVIII, XIX, XX, XXI,

XXIIb, XXIII, XXIV, XXV,

XXVa, XXVlb, XXVIc, XXVII,

XXVIII, XXIX. F. 4 (81 H.);

7 (85 H.); 8 (46 H.); 9 (-); 10 (-);

11 (-); 14 (12 H.); 18 (-);

22 (40 H.); 23 (8 H.); 25 (10

H.); 26 (4 H.); 27 (97 H.);

28 (21d H.); 29 (11 H.);

30 (43 H.); 32 (5 H.); 33 (9b

H.); 34 (6 H.); 37 (44 H.);

39 (21a H.); 41(20 H.);

42 (21c H.); 45 (2 H.);

46 (21b H.); 47 (25b H.);

48 (82 H.); 49 (49b H.);

50 (70 H.); 51 (55b H.);

52 (9b H.); 53 (17 H.);

56 (53 H.); 103 (74 H.);

104 (18 H.); 107 (-); 109 (-);

110 (42 H.); 111 (38 H.);

112 (86 H.).

POSIDONIO

F. 30 (43 H.).

PRÍAMO

F. 102 (94 H.).

PTOLOMEO

F. 30 (43 H.).

QUEREMÓN EL ESTOICO

F. 24 (39 H.).

SAFIRA

F. 78 (25 H.).

SALATHIEL

F. 109 (-).

SALOMÓN

F. 7 (85 H.).

SAN AGUSTÍN

F. 3 (92 H.).

SANCUNIATÓN DE BERITO

F. 16 (41 H.); 18 (-).

SATANÁS

T. XVIII; F. 76 (23 H.).

SELEUCO

F. 30 (43 H.).

SEMÍRAMIS

F. 16 (41 H.); 22 (40 H.).

SETH

F. 109 (-).

SIMEÓN

F. 14 (12 H.).

SOURMOUBELÓS

F. 18 (-).

SUSANA

F. 30 (43 H.).

SUTORIO

F. 30 (43 H.).

TÁAUTOS

F. 18 (-).

TEODOCIÓN

F. 30 (43 H.).

TEODOSIO II

T. XXIV.

TEÓSTENES

F. 104 (18 H.).

TEREO

F. 72 (69 H.).

THEUTH

F. 18 (-).

THOURÓ

F. 18 (-).

TIESTES

F. 72 (69 H.).

TIMOTEO

F. 80 (27 H.).

TURRIANO

F. 103 (74 H.); 104 (18 H.).

VALENTINIANO (EMPERADOR)

T. XXIV.

VÍCTOR (OBISPO DE CAPUA)

F. 109 (-).

VIRGILIO

F. 109 (-).

YEVÓ

F. 16 (41 H.).

ZACARÍAS

F. 109 (-).

Índice General

	<i>Páginas</i>
INTRODUCCIÓN	5
I. PORFIRIO: EL HOMBRE Y SUS ESCRITOS.....	5
<i>Vida de Porfirio</i>	5
<i>Los escritos de Porfirio</i>	10
<i>Porfirio y la “polifonía” platónica</i>	22
<i>La religión de Porfirio y el “Contra Cristianos”</i>	24
II. EL <i>CONTRA CHRISTIANOS</i> DE PORFIRIO: COMPOSICIÓN, PERVIVENCIA Y RECONSTRUCCIÓN. ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	27
<i>El “Contra Christianos” hasta la edición de Harnack</i>	27
<i>La edición de Harnack</i>	30
<i>El “Contra Christianos” después de la edición de Harnack</i>	31
a) <i>Datación de la obra</i>	32
b) <i>Críticas a la edición de Harnack</i>	36
c) <i>Los nuevos fragmentos</i>	41
III. EL <i>CONTRA CHRISTIANOS</i> : ARGUMENTOS Y LÉXICO.....	45
<i>Antiguo y Nuevo Testamento: tergiversaciones y falsificaciones</i>	47
<i>Fuentes erróneas, inexactitudes históricas y contradicciones de los autores del NT</i>	48
<i>El uso inapropiado de la alegoría</i>	50
<i>La divinidad de Cristo. Politeísmo y monoteísmo</i>	52
<i>El misterio cristiano: Bautismo, Eucaristía, Resurrección</i>	54
<i>Ruptura con la tradición y falta de integración cívica de los cristianos</i>	56
<i>La Iglesia: jeraquía de los fieles y de las castas sacerdotales. Lugares de culto</i> ...	57
IV. NUESTRA EDICIÓN.....	59
V. BIBLIOGRAFÍA.....	63
V.1. FUENTES ANTIGUAS.....	63
V.2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	66
TESTIMONIOS	77
FRAGMENTOS	91
ÍNDICE DE NOMBRES	167
ÍNDICE GENERAL	173



UCA

Universidad
de Cádiz

Servicio de Publicaciones
2006

ISBN 84-7786-455-1



9 788477 864554