

El emperador como *exemplum*: a propósito de la edición de Maria Carmen De Vita de *Lettere e discorsi* de Flavio Claudio Juliano

Fernando Mayordomo Mernes
UNED 

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.105116>

Giuliano Imperatore, *Lettere e discorsi. Testo greco a fronte*, ed. Maria Carmen De Vita, Milán, Bompiani, 2022, 1600 pp.

1. Introducción

La presente nota bibliográfica analiza el testimonio filosófico-político del emperador romano Flavio Claudio Juliano que presenta Maria Carmen De Vita en su edición de *Lettere e discorsi*. La editora sugiere una lectura directa del autor como un *princeps philosophus* que se está construyendo a sí mismo desde la escritura. La retórica, la filosofía y el poder se dan cita en la figura de este emperador y filósofo, cuyo *modus scribendi* convierte la retórica en instrumento filosófico-político para constituir una comunidad helénica fundada en la *paideia*, donde el *princeps* sería el mediador entre el mundo inteligible y la vida cívica.

La investigadora se ha propuesto recuperar al emperador Juliano para la historia del pensamiento a través de sus escritos, que ha recogido, a excepción del *Contra Galileos*, en un solo volumen y en edición bilingüe, acompañados de un sugerente ensayo introductorio y aparato crítico. Los textos griegos del presente libro se basan en las ediciones francesas de Bidez, Rochefort y Lacombrade publicados en Les Belles Lettres, de los que solo ha realizado algunas correcciones ortográficas y que ha traducido al italiano.

En una extensa introducción ha buscado valorar a Juliano como emperador filósofo; proyecto al que ha dedicado gran parte de su carrera académica tratando de reconstruir la coherencia intelectual y política del pensamiento juliano. Aunque su propuesta, amable con Juliano, presenta a este emperador como un filósofo, cabe la sospecha de que sea un seguidor acrítico de los filósofos de moda que utiliza en sus continuas alusiones para maquillar su puesta en escena como ese rey que buscó Platón en su *República*.

2. Juliano como *exemplum* a través de su escritura

Maria Carmen De Vita ha sabido encontrar un estimulante hilo para estructurar el pensamiento político juliano en la “costruzione della propria immagine pubblica” (xxii) de un emperador que “ama parlare di sé” (xxi) convirtiendo su escritura en acto de gobierno¹. La investigadora señala la fascinación que provoca Juliano y se impone “la necessità di evitare le troppo facili simpatie con il personaggio” (xxii), pero no escapa de esta simpatía, volviendo complejo su perfil intelectual afirmando que difícilmente puede “essere prese alla lettera” (xxii). Juliano es un hábil escritor que hace constantemente apología de su acción político-religiosa, dando a su propia experiencia el valor de *exemplum*.

La investigadora, a pesar de tener presentes los estudios de Jean Bouffartigue o de Rowland Smith, que ponen en cuestión la profundidad del conocimiento filosófico de Juliano, parece preferir no sumergirse en esta implicación. Con respecto al platonismo de Juliano, Bouffartigue se preguntaba si había leído a Platón y señalaba que el papel del filósofo ateniense era una creación literaria alejada de cualquier exposición

¹ Cfr. Malosse, P. L., “Les bagues de l’Empereur Julien. La mise en pratique de la rhétorique épistolaire dans la correspondance personnelle d’un empereur”, en *Rhetorica*, 25, 2007, p. 184.

crítica de su pensamiento². El traductor de la obra de Juliano al inglés, Wright, ya había señalado que “Julian was an uncritical disciple of the later Neo-Platonic school”³. También Smith cuestiona que se haya dado por sentada su lectura de Platón⁴. Su conocimiento vendría dado principalmente a través de manuales, compendios, resúmenes y doxografías; pero la autora prefiere obviar estas conclusiones para que Juliano no pierda su autoridad en el panteón filosófico.

En el epígrafe de la obra, De Vita destaca la pasión por los libros de Juliano al citar las siguientes líneas de la carta 107: “Alcuni sono appassionati di cavalli, altri di uccelli, altri di fiere; a me, invece, fin da piccolo, è entrato dentro un desiderio struggente di possedere dei libri”. Lo que reafirma su simpatía por este bibliófilo que llegó a ser emperador. Aunque su condición de amante de los libros queda en entredicho al alegrarse de que algunas obras hayan desaparecido, las de Epicuro y Pirrón⁵.

Su particular *paideia* considera que la educación intelectual es fundamental para la formación del ser humano, que muestra de manera erudita recurriendo a múltiples citas y referencias, tomando la cultura griega como “una sorta di lingua franca” (xlv) que deviene parte esencial de su acción imperial. Pero su formación no es ejemplo de su individualidad, sino del sustrato común del ambiente intelectual de la época, compartida por paganos y también cristianos que estudiaban e imitaban los mismos textos clásicos⁶. Maria Carmen De Vita sabe que sus escritos se alimentan del “contesto storico-culturale e politico” (xxii), pero eliminar su singularidad supondría perder este sujeto de novela como protagonista indiscutible del soñado programa de Platón.

¿Es Juliano el promotor de esta “lingua franca” o es simplemente un agente de su tiempo? El emperador se debate entre la expresión y el pensamiento, y en un puritanismo exacerbado se alza contra los cristianos, los distraídos antioquenos o los desvergonzados cínicos, porque en su idea no cabe otra manera de pensar y de vivir. De Vita cita al “puritanical pagan” (cclxv) de Bowersock⁷, pero para rechazarlo. No ve trazas de intolerancia en este emperador que se adorna bajo el manto y la barba del filósofo. Según su interpretación, Juliano consideraba que el cristianismo estaba realizando una “intollerabile usurpazione culturale” (xlix) porque no se amoldaban a la experiencia total que suponía su helenismo.

Para evitar esta usurpación cultural, el emperador se propuso refundar conceptualmente la pluralidad de cultos proyectando una identidad unitaria que comenzó en Grecia y que Roma perfeccionaría políticamente⁸. Este nuevo imperio grecorromano sería la solución al imperio cristiano, sustentado ideológicamente por Eusebio de Cesarea y representado por Constantino⁹. Y aunque se llegue a presentar a Juliano como “campione della tolleranza” (cclxi), su helenismo era intransigente como ya señaló el propio Amiano Marcelino a cuenta de la ley de educación que prohibía enseñar los clásicos a los profesores cristianos¹⁰. También hubiese sido interesante que la autora mencionase el inexistente papel que desempeña un filósofo como Temistio en el gobierno de Juliano, promotor de una vía intermedia de respeto a la libertad de culto por parte del emperador para que “el alma de cada cual sea libre para elegir el camino que crea mejor para practicar su piedad”¹¹. Juliano ha preferido una vía autocrática en la que su *exemplum* fuese norma de conducta y su figura objeto de adoración.

Hay una batalla en el campo ideológico, donde las sensibilidades religiosas eran más bien porosas, y es destacable que De Vita señale el “camaleontismo religioso della società del IV secolo” (lxxxviii), pero lo resalta para mostrar el helenismo inclusivo de Juliano que se dirige no solo a paganos, sino a cristianos, cínicos errantes y ciudadanos indiferentes para indicarles el camino de la conversión que él mismo ha realizado. Un helenismo que también es exigente, continúa la investigadora, porque tiene en la filosofía el camino para configurar una comunidad educada en la virtud.

“L'amore per la filosofia percorre tutti gli scritti di Giuliano” (liii) siendo la filosofía la base de su *paideia* helénica. Su aspiración es la de ostentar el título de filósofo y llevar la filosofía al trono como un auténtico “amigo de Platón”¹². Si sobre Juliano se han vertido acusaciones de misticismo e irracionalismo¹³, De Vita se propone rehabilitarlo como filósofo, pensador de la escuela neoplatónica que recoge la reorientación

² Bouffartigue, J. *L'empereur Julien et son temps*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1992, pp. 173, 197.

³ Wright, W. C., Introducción a Helios Rey en *The works of emperor Julian*, Londres, Loeb, 1913, p. 348.

⁴ Cfr. Smith, R., *Julian's gods: Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London, Routledge, 1995, p. 34.

⁵ “No se permita la entrada ni a los tratados de Epicuro ni a los de Pirrón, aunque ya los dioses, obrando rectamente, los han destruido hasta el punto de que faltan la mayoría de sus libros” (Juliano. *Ep.* 89b, 301c).

⁶ Para una visión general de la educación en la antigüedad, Marrou, H.I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985; y para la educación concreta de Juliano, Bouffartigue, J. *L'empereur Julien et son temps*, 1992.

⁷ Bowersock, G.W., *Juliano el Apóstata*, Madrid, Marcial Pons, 2020, p. 80.

⁸ Idea que recibe de la segunda sofística, en concreto de Elio Aristides, que propone a Atenas como reflejo intelectual que alcanzaría su esplendor a través de Roma (Cfr. *Panatenaico; Discurso de Roma*).

⁹ Eusebio de Cesarea, en su *vida de Constantino*, propone al emperador como reflejo de Cristo para administrar el gobierno del mundo a través de un modelo monárquico.

¹⁰ Amiano Marcelino se refiere a esta ley como “injusta” en dos ocasiones (*Hist.* 22.10.7; 25.4.20).

¹¹ Temistio. V, 68b.

¹² Cfr. Libanio XII, 44; XVII. 26.

¹³ Cfr. Negri, G., *L'imperatore Giuliano l'Apostata. Studio storico*, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1954, p. 187; Rostagni, A., *Giuliano l'Apostata, Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Turín, Fratelli Bocca, 1920, p. 77.

comenzada por Jámblico hacia una especulación filosófica en sentido teológico. “Fare filosofia, all’epoca dell’Apostata, significa ormai, essenzialmente, interpretare¹⁴ i testi dei maestri (Platone e Aristotele in primis)” (lv), y desde esta palabra sagrada acceder a la estructura de la realidad, mediante el conocimiento y la praxis ritual.

Maria Carmen de Vita presupone la formación neoplatónica de Juliano, desatendiendo estudios que conoce, como el de Bouffartigue o el de Smith, ya señalados, que ponen en duda que Juliano tenga un profundo conocimiento de las fuentes que cita. Si hacer filosofía es interpretar los textos “dei maestri”, es significativo que Juliano se considere un iniciado por haber leído un manual de Aristóteles realizado por Prisco¹⁵. A las acusaciones de misticismo, la autora contrapone su platonismo teúrgico. ¿No será la teúrgia un atajo de Juliano porque se pierde en los pormenores de la especulación metafísica? La teúrgia ofrece un camino rápido para la unificación con la divinidad, sin tener que hacerse cargo del complicado proceso propuesto por Plotino, al que Juliano solo nombra una vez en su obra y sin apenas consideración sobre los contenidos de su pensamiento¹⁶.

Sus escritos pueden tener valor literario e histórico; el *exemplum* de su vida sirve para reconstruir una época porque su palabra es la de un emperador; pero el hecho de presentarse como modelo de auténtica vida filosófica pertenece más bien a su proyecto de autopropaganda.

3. Los momentos del discurso imperial

La investigadora invita a realizar una lectura que abandone estereotipos historiográficos y atienda al desarrollo de su propio pensamiento. Pero con ello impone otro al reconstruir la progresión del itinerario de autolegitimación de Juliano, que trata de justificar a través del análisis detallado de sus obras. En la interpretación de su pensamiento, señala dos tendencias historiográficas: una que ha dado lugar a definiciones genéricas y limitantes como “puritanical pagan”¹⁷, “Augustin platonisant”¹⁸, teócrata de estilo bizantino¹⁹ o reaccionario nostálgico²⁰; y la otra, que mayor fortuna ha tenido para De Vita, que pone el acento en la evolución de sus concepciones políticas y religiosas²¹, desde los primeros escritos en los que rechaza el poder y el régimen autocrático de signo constantiniano hasta los últimos donde instaura una teocracia similar a la de sus predecesores²².

Ante esta desconcertante variedad de hipótesis sobre su personalidad política, De Vita se decanta por una lectura que insista en la continuidad de su pensamiento. Esta coherencia que pretende la autora puede ser un tanto forzada porque evita contrarrestar las diferentes hipótesis que ella misma expone y porque descuida los dos momentos claves en la obra juliana en aras de su búsqueda de continuidad. Si la carta a los atenienses supone una ruptura con respecto a los elogios anteriores hacia el emperador Constancio II, De Vita opta por no detenerse en este pliegue para ver en el primer Juliano una crítica subyacente que saldrá a la luz cuando tome definitivamente el poder²³.

Pero siguiendo la división clásica de Bidez, su corpus se podría presentar en dos bloques cronológicos: los escritos del cesarato (I-V) y los imperiales (VI-XII). El punto de inflexión lo marcaría la carta a los atenienses (V) porque, aunque publicada en el primer bloque, Juliano ya había sido proclamado Augusto por sus tropas y busca el mayor apoyo posible presentándose como emperador legítimo designado por los dioses y por su línea dinástica a la vez que muestra a Constancio como un tirano.

Los tres primeros discursos son panegíricos, el primero y el tercero al Augusto Constancio, y el segundo a la emperatriz Eusebia. De Vita sostiene que Juliano, aunque aparentemente los elogia, simula una adhesión al orden vigente y comienza a postularse de manera velada como modelo ideal de virtud y de realeza, proyectándose a sí mismo como alternativa. En el primer panegírico a Constancio, la autora afirma

¹⁴ Franco Ferrari señala que “a partir del siglo I a. C. asistimos a una auténtica proliferación de obras de carácter exegético (ὁπομνήματα)” de los diálogos de Platón, que reducidos a ‘sistema’, acaban “por transformarse en una especie de κοινὴ filosófica destinada a hacerse hegemónica en esta disciplina durante el resto de la cultura antigua” (Ferrari, F. “Cuándo, cómo y por qué nació el platonismo”, en Maso, S. & Martínez Fernández, I. *Diez estudios sobre filosofía helenística y romana*. Madrid, UNED, 2022, pp. 123, 133).

¹⁵ Cfr. Juliano. *Ep.* 13.

¹⁶ La única mención a Plotino aparece en un listado junto con otros filósofos en una interpretación que realiza sobre el mito de Dionisio al que hay que seguir para tender a la unidad y no perderse en la multiplicidad (Cfr. Juliano. VII, 222b).

¹⁷ Bowersock, G.W., *Juliano el Apóstata*, 2020, p. 80.

¹⁸ Bidez, J., *La vie de l’empereur Julien*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 345.

¹⁹ Cfr. Athanassiadi, P., *Julian. An Intellectual Biography*, Londres, Routledge, 1992.

²⁰ Cfr. Dvornik, F., “The Emperor Julian’s “Reactionary” Ideas on Kingship”, en Weitzmann (ed.), *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A.M. Friend Jr.*, Princeton, Princeton University Press, 1955, pp. 71-81; Bregman, J., Elements of the Emperor Julian’s Theology, en Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, p. 338.

²¹ Cfr. Bidez, J., “L’évolution de la politique de l’Empereur Julien en matière religieuse, en *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres*, 7, 1914, pp. 406-461.

²² Cfr. Criscuolo, U., “Sull’epistola di Giuliano Imperatore al filosofo Temistio”, en *Koinonia*, 7, 1983, pp. 89-111.

²³ Es interesante mencionar el artículo de María Pilar García Ruiz, en el que sostiene que los panegíricos a Constancio y Eusebia fueron revisados posteriormente por Juliano añadiendo pasajes arriesgados con acusaciones encubiertas que luego desarrollaría en su época imperial (García Ruiz, M. P., “Una lectura conjunta del primer encomio a Constancio y el encomio a Eusebia de Juliano”, en *Exemplaria Classica*, 19, 2015, p. 171; <https://doi.org/10.33776/ec.v19i0.2647>).

“che il testo veicoli un significato altro rispetto a quello esplicitato, un messaggio nascosto, dissimulato dall'autore dietro l'apparente fedeltà ai precetti di scuola” (cxviii). En el segundo discurso, a través del elogio a la emperatriz, a la que agradece la donación de libros, se muestra como amante de los libros y de Atenas, comenzando a “construire la propria immagine pubblica” (cxxv) como retrato ideal de sí mismo. El tercer discurso, segundo panegírico a Constancio, empieza alabando la figura del emperador para contraponerlo posteriormente al soberano ideal, reflejo de sí mismo. “L'autore pone se stesso al centro dell'encomio; il risultato è – caso unico nella letteratura antica – uno *speculum principis* che il principe compone anzitutto per sé” (cxi). En el cuarto relata la marcha de su amigo Salustio en el que, a modo de consolación para sí mismo, expone la importancia de la amistad y la parresia como soporte moral para la misión de gobernar un Imperio. Y en el quinto, tras ser proclamado Augusto por sus tropas, se presenta a través de una *recusatio*²⁴ como gobernante idóneo frente a la ambición desmedida de Constancio.

De Vita, más que un seguimiento literal de los textos está proponiendo la lectura de un príncipe que se sabe tal, que tiene la idea sublime de realeza de corte platónico y que va creciendo en sabiduría y técnica militar para ir asumiendo el trono que le corresponde, no tanto por legitimidad dinástica, que la tiene, sino porque es un filósofo y los filósofos, ya lo decía Platón, deben gobernar aunque no quieran.

Tras la muerte de Constancio, como emperador único, expone abiertamente su programa filosófico (o más bien teológico-teúrgico) y político en los siguientes discursos. En ellos estará constantemente buscando su legitimación, la del emperador que buscó Platón y que, dirá Libanio, encontró más tarde²⁵.

En el sexto, dirigido al filósofo Temistio, en respuesta a una carta previa, reflexiona sobre el poder y la filosofía. Si Temistio le exhorta para que dé un paso al frente como filósofo y “ley viviente”, Juliano, con cierto temor²⁶ ante la nueva situación señala que Sócrates ha hecho mucho más por la humanidad en el ágora que las múltiples conquistas de Alejandro Magno. “Il Socrate giuliano è il simbolo di una fusione, di vita teoretica e vita pratica” (clxvi). Y aunque hubiese preferido una vida contemplativa, acepta el mandato divino de gobernar como custodio de las leyes. En el discurso VII critica al cínico Heraclio por desprestigiar la mitografía y expone su teoría sobre la alegoresis donde los mitos, en apariencia inverosímiles, esconden una verdad eterna que hay que saber interpretar. Juliano arremete contra la ignorancia de su interlocutor que le imposibilita captar los mensajes arcanos y realiza una velada crítica a los monjes que, sin educación retórica ni filosófica, se consideran recipientes del mensaje divino²⁷. Termina su exposición con un mito autobiográfico como noble mentira, señala De Vita en referencia a Platón, en el que es elegido por los dioses para sanar la comunidad.

Juliano realiza una aplicación práctica de la alegoresis, “dal mito al rito” (clxxx), en el discurso VIII, un himno dirigido a la Madre de los Dioses, en el que muestra como Atis, su retoño, se dirige al mundo sensible para perfeccionarlo, pero al enamorarse de una ninfa se olvida de su objetivo y acaba enredado en la materia. Cuando la Madre le devuelve la conciencia, su sentimiento de culpa le obliga a castrarse para regresar a ella. “L'inno Alla Madre può essere considerato allora, nel suo insieme, come un atto di consacrazione dell'Impero alla dea, compiuto dal nuovo «filosofo e teologo» dell'Ellenismo” (cxci).

En el discurso IX, contra los cínicos incultos, completa la crítica que ya esbozó contra el cínico Heraclio. Para ello se sirve de la construcción de un Diógenes idealizado como modelo ético que basa en el precepto delfico del autoconocimiento desde el que se propone unificar toda la filosofía. Este Diógenes es “l'exemplum dell'autentico Elleno” (cc), presentado en clave ascética y neoplatónica, al que hay que imitar más allá de sus signos externos²⁸. El Diógenes que presenta Juliano es un “contrapeso pagano”²⁹ del sacerdote cristiano.

En los Césares, su discurso X, Juliano hace desfilar en un banquete mítico a los emperadores que le precedieron. Todos ellos se presentan como un antimodelo porque, aunque tengan alguna virtud, son muchos sus defectos. Juliano recrea una competición dirigida por los dioses que conceden la victoria a Marco Aurelio por imitar a los dioses. Pero para De Vita, Juliano no describe al emperador antonino, sino que hace una proyección sobre él, “un *princeps philosophus* neoplatonico che è lontana dalla realtà storica dell'autore dei Pensieri e ricalca, invece, la figura pubblica di Giuliano stesso” (ccix-ccx). Esta ficción narrativa es “una sofisticata operazione di propaganda” (ccxiii) que forja sobre el propio Juliano el ideal de realeza filosófica, ya que en él confluye lo mejor de sus predecesores. Juliano ya se sabe más cerca de lo divino que de lo humano.

²⁴ La *recusatio imperii* era un acto formal de buen príncipe para mostrar su sacrificio a una responsabilidad que asumía por deber y no por ambición de poder. Se trata de un *topos* retórico común en la edad tardoantigua de origen platónico (Cfr. De Vita, M.C. Flavio Claudio Juliano. *Lettere e Discorsi*. Milán, Bompiani, 2022, p. clv).

²⁵ Libanio. *Ep.* 97, 382d.

²⁶ En la carta VII, Platón expresa la angustia ante la tarea de administrar los asuntos públicos (325d; 328b). Recurriendo a este sentimiento, Juliano “cherche une justification de cette relative faiblesse dans l'exemple proposé par l'aveu d'un grand philosophe” (Bouffartigue, J., *L'empereur Julien et la culture de son temps*, 1992, p. 56).

²⁷ Cfr. Atanasio, Vida de Antonio.

²⁸ Dión de Prusa muestra la figura ideal de Diógenes en los discursos IV, VIII, IX y X. En Luciano se critica a los supuestos cínicos que parecen buscar más la fama que la virtud, como la ridícula *Muerte de Peregrino*.

²⁹ Billerbeck, M., “El ideal cínico de Epicteto a Juliano”, en Bracht Branham & Goulet-Cazé, *Los cínicos*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 288.

En el discurso XI, al rey Helios, realiza una exposición metafísica del universo en clave neoplatónica, situando a Helios como mediador entre lo inteligible y lo sensible y a sí mismo como su reflejo para mediar entre el saber y el pueblo. “L'ultimo anello della catena elica dipendente da Helios intellettuale, che unifica i *kosmoi* ed è fra essi mediatore, è il *princeps*, nella cui persona si unifica il microcosmo dell'Impero” (ccxxvi). Pero si el buen rey, proponía Temistio, es el que escucha a sus consejeros filósofos, Juliano que se considera a sí mismo filósofo, ya no escucha a nadie, su comunicación es directa con Helios.

Y en el último discurso, el *Misopogon*, realiza una inversión retórica que convierte la crítica a su imagen y austeridad en elogio de su virtud para denunciar el comportamiento degenerado de los antioquenos. “Giuliano trasforma la denuncia delle proprie incomprensioni con gli Antiocheni nell'occasione di redigere l'ennesimo manifesto propagandistico della propria azione politica” (ccxxxviii). El cínico ideal aparece en este discurso encarnado en su propia persona y en su barba como signo distintivo. Aunque se podría realizar una nueva inversión, siendo Juliano el que no entiende el comportamiento de los antioquenos, él que estaba a punto de abandonar el mundo sensible en una misión suicida en tierras persas.

A su aventura de gobierno le acompaña una extensa producción epistolar como divulgación de su doctrina ético-política. En las cartas busca mostrarse como intelectual dotado de sensibilidad literaria, de “passione innata per la lettura che l'imperatore orgogliosamente esibisce” (ci) y de profundo perfil filosófico. “Uomo di *paideia*, dunque, amico dei filosofi e filosofo egli stesso” (civ), que con habilidad construye su imagen pública. La visión de Juliano que propone la autora no carece de profundidad, su manera de construir un perfil filosófico-político a través de la escritura, pero una vez realizado el análisis no va más allá en la búsqueda de las implicaciones, que por lo pronto pudieran ser dos, que Juliano es maquiavélico o que es demasiado ingenuo para serlo y de verdad se cree elegido por los dioses para salvar al imperio, convirtiendo su sesgada imagen en universalidad, justo lo mismo que critica a los cristianos, que han convertido a su dios regional en uno universal³⁰.

4. Coherencia y continuidad en sus escritos

Como ya he señalado en el apartado anterior, la autora apuesta por cierta homogeneidad en los escritos de Juliano, como si se pudiese interpretar una intencionalidad, primero oblicua y después directa, en sus objetivos. Además, por su condición dinástica, sugiere que no sería extraño que uno de los problemas que tuviese constantemente en mente fuese el ideal de realeza y su puesta en escena, la del soberano que, a semejanza de Helios, extiende su virtud en círculos concéntricos hasta el último rincón del Imperio.

La autobiografía se convierte, por tanto, en expresión fundamental porque su propio ejemplo estimula en la ciudadanía “l'adesione a un ideale elevatissimo di Hellēnikos anēr” (cclxix). La asimilación de la *paideia*, la devoción a los dioses, la moderación y el respeto a las leyes deben cumplirse primero en el emperador para que ilumine al resto. Juliano se presenta como *exemplum* de verdadero hombre helénico. Su propia imagen responde “a un preciso progetto politico di promozione di sé e di educazione degli altri attraverso il proprio exemplum” (cclxx). Esta insistencia autobiográfica recorre toda su obra; por ello, para De Vita, no tiene sentido hablar de evolución en su pensamiento o de involución autocrática.

Esta interpretación de Carmen De Vita parece desatender la escritura de Juliano como respuesta a las circunstancias³¹. Para cohesionar el pensamiento circunstancial del emperador, la investigadora pone más de su parte que lo que podamos encontrar en sus escritos, como si su ambigüedad fuese causa de una identidad flexible que ha sabido adaptarse a los distintos pormenores de la vida política.

5. Filosofía y retórica como proyecto político

Para De Vita, la dimensión retórica de Juliano es más que un recurso estilístico, es su modo de ir modelando su imagen imperial que desarrolla a través de diversos géneros como instrumentos de legitimación. La retórica es estrategia de gobierno y pedagogía con un fin filosófico: el conocimiento de sí y la asimilación a la divinidad. Retórica y filosofía establecen una relación simbiótica en la expresión del saber y la acción de gobierno en respuesta a los desafíos del ejercicio del poder. “La filosofia è autenticamente politica... proiettata all'esterno attraverso la parola, il magistero e l'esempio” (clxvi).

La palabra es el modo en el que se expresa el pensamiento y, en un príncipe, su palabra es siempre pública porque tiene incidencia universal; por ello, insiste la investigadora, la retórica de Juliano es filosófica, porque busca, en un proceso de pedagogía pública, transformar el Imperio para que se parezca al modelo ideal de sus venerados filósofos. Pero se podría considerar que Juliano procura salvar su propia circunstancia política imbuyéndose de santidad, no porque ajuste el pensamiento platónico a la realidad o se haga cargo de las complejas divisiones de las diferentes hipóstasis propuestas por Jámblico, sino porque recurre a ellos como mero ejercicio retórico. Si su profundidad filosófica es discutible, no es

³⁰ Cfr. Juliano, *Contra Galileos*, 106c.

³¹ Cfr. Bidez. Introducción a *L'empereur Julien, Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. XXXI.

desdeñable su habilidad retórica. Bouffartigue ha señalado los variados recursos retóricos utilizados por el emperador³². Adornos con los que Juliano es capaz de dotar a su discurso de matices filosóficos para dar la imagen de que hay un conocimiento filosófico detrás de sus guiños.

6. La comunidad helénica como Imperio de la sabiduría

De Vita analiza el concepto de helenismo juliano como un futuro que se proyecta más allá de las naciones; una comunidad universal que se estructura mediante la *paideia* como forma de vida ética afín al orden cósmico. Su helenismo es "frutto di un'esperienza totale, letteraria, storico-politica e etico-religiosa" (I). La investigadora señala que Juliano se dirige a una comunidad helénica que convoca por medio de la *paideia* en el uso de la palabra y el ejemplo, a la que se accede mediante la formación filosófico-literaria. "La «comunità» qui idealmente evocata è quella composta da tutti i più intimi amici e collaboratori dell'Apostata: filosofi, retori, funzionari, amanti della paideia e Elleni convinti" (I xvii).

En esta comunidad elitista, me atrevo a sugerir, puede estar la clave del fracaso de Juliano, que De Vita parece no tener suficientemente en cuenta. Un exceso de vanidad que Bouffartigue ha sabido ver³³ y que tiene a Libanio como uno de los grandes beneficiados, que se enorgullece de tener como emperador a un hombre cultivado en la elocuencia griega³⁴. Esta comunidad, a la que Juliano convoca, es más política que filosófica. ¿Hasta qué punto es una comunidad consciente de sí misma? Quizá sea como en el cuento de Jorge Luis Borges sobre la *secta del Fénix*, una comunidad heterogénea en la que los integrantes no se saben pertenecientes a ningún grupo, pero se reconocen entre sí a partir de las fuentes que citan. La llegada de Juliano a las inmediaciones del poder es una oportunidad para barajar las cartas y cambiar los actores principales. Los obispos cristianos serían sustituidos por filósofos como nuevos sacerdotes.

Los distintos cultos e iniciaciones místicas se reúnen bajo una jerarquía unitaria; la filosofía plotiniana-jambliquea le proporciona un marco desde el que unificar el imperio. Él es el llamado para establecer el enlace entre los súbditos y el mundo inteligible. ¿Es Juliano el agente activo del diseño de esta comunidad o se construye en base a confluencia de intereses? De Vita propone a Juliano como promotor, pero no es desdeñable que se constituya en base a intereses más mundanos.

7. Juliano el Apóstata: la apostasía como *exemplum*

Esta visión del helenismo contrasta con la recepción histórica del emperador que, bajo el epíteto de Apóstata heredado de la polémica cristiana, ha marcado su memoria³⁵. Pero De Vita, en línea con su interpretación, propone que la apostasía de Juliano también era su manera de mostrar el camino a la conversión en lo que ella denomina el "camaleontismo religioso" característico del siglo IV. Juliano muestra con su propio *exemplum* la senda a seguir. Para Juliano, los cristianos habían renegado, en lo que llama la doble traición, del judaísmo y del helenismo, recogiendo lo peor de ambas tradiciones. La apostasía de su impiedad era su única salvación y "non è improbabile che in questo punto del testo si celi un riferimento alla condizione personale dell'imperatore Apostata, "redento" dalla peste cristiana e potenziale exemplum per tutti i futuri convertiti all'Ellenismo (ccxlvii)"³⁶.

8. Filosofía Política

Como señala Platón en *La República*, el filósofo deberá gobernar, no por gusto, sino porque es el más indicado. No de otro modo se podrá constituir una sociedad justa, porque son los filósofos los que poseen un alma equilibrada que pueden hacer extensible al resto de los hombres. Siguiendo la filosofía, eminentemente política, de Platón, Juliano, como adorno retórico o como herramienta de legitimación, se propone a sí mismo como un filósofo que regresa a la caverna para gobernarla. La filosofía neoplatónica proporciona el sustento de su actividad política, porque una vez asimilado a la divinidad, se impone el regreso a la caverna³⁷.

³² Cfr. Bouffartigue, J. *L'empereur Julien et son temps*, 1992, pp. 523-545.

³³ Cfr. Bouffartigue, J. *L'empereur Julien et son temps*, 1992, p. 588.

³⁴ Cfr. Libanio, *Autobiografía*, 234.

³⁵ Desde que Gregorio de Nacianzo le bautizase como Apóstata, su prematura muerte y el triunfo del cristianismo marcaron a hierro el apodo. En su primera invectiva contra Juliano, que comenzó a escribir con el emperador en pleno auge y con cierta aceptación por sus políticas, Gregorio de Nacianzo se dispone a desenmascararlo y mostrarlo como el antiejemlo: "debéis abatir al dragón, al apóstata (τὸν ἀποστάτην), al espíritu orgulloso, al asirio, al enemigo y adversario común de todos, al que puso furioso y amenazó todo lo que hay sobre la tierra, al que parloteó y urdió una enorme ofensa contra lo alto" (IV, 2).

³⁶ El diccionario griego-español del CSIC, en su versión en línea (<http://dgc.cchs.csic.es/xdgc/>), traduce la entrada ἀποστάτης como desertor y rebelde en Polibio (Historias. V, 57, 4; XI, 28, 6) y en Plutarco (Vidas Paralelas. Rómulo, 9). En la literatura cristiana, el término se concreta en la desertión (ἀποστασία) de la ley divina y el cisma en la iglesia (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI, 45; VII, 24, 6), y en esta línea se refiere Gregorio de Nacianzo a Juliano como hemos señalado en la nota anterior.

³⁷ La orientación teológica que desarrollará el neoplatonismo no excluye el servicio a la comunidad, sino que es su prolongación; una vez obtenida la asimilación con la divinidad deberá ejercer, platónicamente, su actividad en el mundo (Cfr. O'Meara, D. J.,

Los escritos de Juliano aspiran a desarrollar esta función filosófico-política, presentando la imagen del filósofo torpe y titubeante que regresa a la caverna porque acepta la imposición de los dioses para hacerse su émulo en la filantropía. Se dirige a sus amigos y súbditos como “*primus inter pares, per instaurare nella società umana quell’armonia che è manifestazione della sua naturale affinità e amicizia col divino*” (cclxxvi).

La exposición metafísico-teológica de sus himnos evidencian el estrecho nexo entre filosofía y política en su acción de gobierno. Son los principios metafísicos los que determinan la generación del mundo a través de una jerarquía armónica de entidades demiúrgicas mediadoras. Desde distintos ángulos, Juliano se sumerge en sutilezas metafísicas para ascender de lo visible a la invisible estructura profunda de la realidad, porque la filosofía es práctica, y en el caso de un emperador, política. La obra juliana se articula a través de la misión histórica de Roma que llegará a su culmen con la llegada de un retoño de Helios al gobierno. Juliano será el último eslabón de la cadena heliaca para posicionarse en la cima de la jerarquía del mundo sensible. Su política adquiere de este modo una justificación metafísica, la “*legittimazione ufficiale del proprio ruolo al potere, che è il leitmotiv di tutti gli scritti di Giuliano*” (cclxxix).

Es inevitable no pensar en Maquiavelo leyendo las obras de Juliano y la interpretación de María Carmen De Vita, pero el nombre del filósofo-político italiano no aparece en el estudio. La filosofía y la virtud son herramientas de legitimación a través de la exposición retórica de la imagen del príncipe en ambos autores; pero hay una clara distancia con Maquiavelo, ya que el cálculo político que pudiera tener Juliano se empaña con su creencia de estar llamado a la misión especial de salvación de la humanidad. Solo queda la siguiente alternativa: o es el retoño de Helios, legitimado para tomar el papel del *exemplum* (la lectura que propone la autora) o un Quijote que quiso ser como los filósofos a los que leía en las doxografías, que se soñó fuera de la caverna y que trató de modelar la comunidad política con lo que allí había visto.