



## La crítica de los primeros apologistas cristianos a los mitos griegos como modo de deslegitimación religiosa

**Carlos Megino Rodríguez**Universidad Autónoma de Madrid  

E-mail: carlos.megino@uam.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4514-4342><https://dx.doi.org/10.5209/geri.96396>

Recibido: 10 de junio de 2024 • Aceptado: 4 de noviembre de 2024

**Resumen:** Mi objetivo es mostrar que la crítica de los apologistas cristianos del siglo II de nuestra era a los mitos griegos tiene como motivación subyacente la deslegitimación de estos como portadores de un mensaje religioso que conforma la identidad cultural en la que descansa el modo de entenderse y de estar en el mundo de la sociedad pagana de habla griega. Adopto como concepto clave de análisis el de “distinción mosaica”, en virtud del cual el cristianismo, como monoteísmo excluyente, se presenta frente a la religión pagana como el único verdadero, en la medida en que deriva de la revelación del único Dios verdadero, mientras que la religión pagana se funda en ficciones (mitos) tradicionales que presentan como arquetipos de conducta a dioses falsos. El argumentario de crítica al mito de los apologistas se basará principalmente, por tanto, en tomar a los mitos griegos como testimonio de prueba de la inexistencia de los dioses. Si los dioses no existen, quedan deslegitimados los mitos que hacen de ellos los protagonistas del universo simbólico que sirve de fundamento de la cosmovisión que cimenta la identidad cultural de la sociedad pagana, quedando como alternativa la que ofrece el cristianismo.

**Palabras clave:** cristianismo; apologistas; mito; identidad cultural; distinción mosaica.

### ENG Criticism of Greek Myths in Early Christian Apologetics as a Way of Religious Delegitimization

**Abstract:** The aim of this paper is to show that the criticism of Greek myths made by the second-century Christian Apologists intends to delegitimize these myths because they contain a religious message that shapes the cultural identity on which rests the way of being in the world for Greek-speaking pagan society. I adopt the concept of “mosaic distinction” as a key framework, according to which Christianity, as an exclusive monotheism, presents itself to the pagan religion as the only true religion, since it is the result of the revelation of the one true God, whereas pagan religion is founded on traditional fictions (myths), which present false gods as role models. Therefore, the Apologists' arguments against the myth will be mainly based on interpreting Greek myths as evidence of the nonexistence of gods. If the gods don't exist, then the myths that depict them as actors of the symbolic universe on which the cosmovision grounding the cultural identity of the pagan society is founded become delegitimized, leaving Christianity as the remaining alternative.

**Keywords:** Christianity; apologists; myth; cultural identity; mosaic distinction.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Antecedentes de la noción de  $\mu\theta\omicron\varsigma$ . 3. La crítica de la mitología griega en los apologistas. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Megino Rodríguez, C. (2025): “La crítica de los primeros apologistas cristianos a los mitos griegos como modo de deslegitimación religiosa”, *Gerión* 43/1, 171-196.

## 1. Introducción

Los primeros apologistas cristianos no se limitaron a defender la doctrina cristiana frente a sus detractores paganos.<sup>1</sup> O, por mejor decir, su defensa del cristianismo no solo fue un intento de hacer presentable en sociedad una nueva fe que desde muy pronto sufrió la hostilidad o, al menos, la incompreensión del entorno en el que se desarrollaba. También se mostró beligerante con la religión pagana en su conjunto y, por extensión, con el modo de ser en el mundo de la sociedad a la que esa religión otorgaba sus cimientos ideológicos. Entre las formas que adoptó esa beligerancia, nos centraremos en aquella que se expresó como crítica y denigración de los mitos griegos, en tanto que estos constituyen el fundamento de la conciencia colectiva, del modo como la sociedad pagana de habla griega se entiende y concibe a sí misma.<sup>2</sup>

En este contexto, uso el término “mito” en el sentido de narración tradicional que fundamenta y legitima un mensaje religioso con arreglo al cual se interpreta la realidad y que refleja un sistema de creencias y valores sobre el que descansa la identidad cultural de una sociedad. No intento con ello ofrecer una definición que responda a una idea universal de mito válida para todos los casos, ni pretendo afirmar que esa noción agote ni mucho menos todas las acepciones posibles del vocablo,<sup>3</sup> pero sí que los grandes mitos, los que constituyen el repertorio básico de la mitología griega,<sup>4</sup> pueden entenderse en su conjunto en ese sentido, al menos desde un punto de vista social, cultural y religioso, que es en el que me quiero centrar.

Esta forma de concebir el mito se fundamenta en los estudios llevados a cabo por Jan Assmann en torno a la noción de “memoria cultural”. Este autor la define como un tipo de rememoración colectiva de un pasado revivido y actualizado en la que se funda, junto con la vinculación a reglas y valores comunes, la estructura conectiva de una sociedad o una cultura.<sup>5</sup> La estructura conectiva, a su vez, es la vinculación que se establece en el seno de una cultura a través de un

<sup>1</sup> Este artículo se ha realizado en el seno del proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación “Transformaciones de los mitos griegos: parodia y racionalización” (Ref. PID2019-104998GB-I00). Quisiera agradecer al Prof. Marco Antonio Santamaría sus observaciones al texto, así como al Prof. José Pascual su ayuda para la publicación de este trabajo.

<sup>2</sup> No pretendo dar a entender con ello que los apologistas cristianos fueran plenamente conscientes de esta función del mito, pero sí que sus ataques a este tuvieron como trasfondo implícito el deseo de cambiar los principios religiosos del modelo de sociedad en el que vivían.

<sup>3</sup> Sobre las dificultades para precisar en una definición los sentidos de “mito” se ha escrito mucho. Sirva, simplemente, como botón de muestra, Kirk 1973, 61-69; 1992, 11-24; 2006, 24-64; Burkert 1979, 1-5; 1993, 9-24; Bremmer 1988, 1-9; Dowden 1992, 2-15; Graf 1993, 1-8; Buxton 1994, 1-6; Duch 1998, 44-89 o García Gual 2007<sup>2</sup>, 13-26. Parto de una visión del mito cercana a la interpretación funcionalista, que destaca la función social de este en la vida comunitaria, en tanto que fundamento de la organización social, la fe y práctica religiosas, las normas de convivencia y las costumbres tradicionales en que se basa un determinado modo de ser en el mundo. Un ejemplo paradigmático de esta visión funcionalista del mito puede verse en Malinowski 1993, 107-173 y, también, *idem* 1975, 322. Sobre la interpretación funcionalista, *vid.* p. e. Baird 1971, 60-74; Strenski 1987, 42-69; Duch 1998, 283-291.

<sup>4</sup> Me refiero a los mitos mayores que, en palabras de García Gual 2007<sup>2</sup>, 308 n. 45, “configuran la narrativa esencial de la religión, en cuanto información sobre lo divino”. Es decir, los mitos que sobre los principales dioses relatan los poetas en los que se funda la *paideia* antigua: Homero y Hesíodo, principalmente, y que son los que tuvieron presentes los apologistas. Un repertorio de los mitos tratados por estos, expuesto de modo sintético, puede verse en Carena 1923b, 39-42.

<sup>5</sup> Tomando como punto de partida los estudios de Halbwachs sobre la construcción social de la memoria y la memoria colectiva (Halbwachs 2004a y 2004b), Assmann 1988, 15 acuña el concepto de “memoria cultural”, definiéndolo así: “Bajo el concepto de memoria cultural reunimos el inventario propio de cada sociedad y de cada época de todos los textos, imágenes y ritos que se utilizan o se practican de manera permanente, y gracias a cuya conservación se estabiliza y se transmite la imagen que el grupo tiene de sí mismo, el conocimiento del pasado, que es esencial (pero no exclusivamente) compartido de manera colectiva; se trata del conocimiento que el grupo toma como base para crear su conciencia de unidad y particularidad” (trad. J. Córdoba y T. Louis en Erll 2012, 38). *Vid.* también Assmann 1999 y Assmann 2006b, 1-30.

“espacio común de experiencias, de expectativas y de acción”, que une el pasado y el presente actualizando “las experiencias y recuerdos más determinantes” e incorporando “imágenes e historias de otros tiempos, fundando así la esperanza y el recuerdo”.<sup>6</sup> Esta vinculación es la que está en la base de la identidad colectiva.

Pues bien, la memoria cultural, según Assmann,<sup>7</sup> se orienta mediante lo que llama “figuras del recuerdo”, es decir, modelos, ejemplos o documentos culturalmente conformados y socialmente obligatorios en referencia a los cuales un grupo define su identidad. Son figuras simbólicas a las que se adhiere el recuerdo y en función de las cuales se construye el pasado recordado. El mito es un claro ejemplo de figura del recuerdo. No cuenta la historia fáctica, sino la recordada, la relatada para iluminar el presente a partir de un pasado fundante, prestigioso y lejano. El mito para Assmann es, pues, el recuerdo que no solo ve el pasado como medio de orientación y control cronológicos, sino que se sirve de él para formarse una imagen propia y fijar los puntos de partida de las expectativas y los objetivos que se pretenden alcanzar. El mito es la referencia de un pasado ejemplar, que ilumina el presente y el futuro al servicio de dos funciones básicas: la función fundante y la función contrapresente. La primera pone el presente bajo la luz de una historia que hace que dicho presente aparezca como lleno de sentido, necesario e inmutable. La segunda se origina en experiencias deficitarias del presente, de modo que evoca un pasado grandioso y mejor para destacar lo perdido, lo desaparecido y lo marginado en el presente. Ambas funciones no son excluyentes, pues, de hecho, hay mitos que pueden ser ambas cosas a la vez, fundante y contrapresente, mediante la transformación de una función en la otra. Todo depende del uso que se hace del mito para la formación de la imagen propia y para orientar el curso de la acción.

El mito es, por consiguiente, una de las principales formas de autopresentación y representación que configuran la identidad colectiva, es decir, “la imagen que un grupo se forma de sí mismo y con la que se identifican sus integrantes”.<sup>8</sup> Los mitos “responden a las preguntas relacionadas con quiénes somos, de dónde venimos y en qué parte del cosmos estamos. Guardan las tradiciones sagradas en que un grupo funda su conciencia de unidad y de singularidad”.<sup>9</sup> Frente a la sabiduría normativa, que establece las formas de la vida, es decir, los usos y costumbres, el mito, que transmite el saber identitario formativo, establece las interpretaciones de la vida. El mito explica por qué las cosas son como son, es decir, por qué la sociedad tiene un modo de estar en el mundo y no otro, prestigia este modo de estar en el mundo vinculándolo a un pasado extraordinario y paradigmático, y ofrece el marco narrativo en el que la comunidad se reconoce recordando sus orígenes, marcados por las acciones ejemplares de dioses y héroes<sup>10</sup>. No afirmo que todos los mitos tengan este carácter, pero sí los que son relevantes para nuestro estudio y los que estuvieron en el punto de mira de los apologistas cristianos.

Por lo tanto, el intento de los autores cristianos de desacreditación de los mitos implica, de hecho, un ataque directo a una forma determinada de concebirse como parte de una tradición cultural, que otorga sentido a aquellas experiencias, creencias, anhelos y expectativas que conforman la identidad colectiva de una sociedad y que la distingue de otra.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Assmann 2011, 18.

<sup>7</sup> Assmann 2011, 51.

<sup>8</sup> Assmann 2011, 123.

<sup>9</sup> Assmann 2011, 132.

<sup>10</sup> Este aspecto del mito vincula a este con la religión. Así lo reconoce p. e. García Gual 2007<sup>2</sup>, 26: “Los mitos suministran una primera interpretación del mundo. En tal sentido tienen mucho que ver con la religión. Y también en el sentido de que, al funcionar como creencias colectivas, como un repertorio de relatos sabidos por la comunidad, vinculan a ésta con su tradición y fundan una unanimidad de saber, que transmite una cierta imagen del mundo, previa a los saberes racionales y a las técnicas y ciencias”.

<sup>11</sup> Como ya reconoció Simon 1954, 97, la reacción cristiana a la mitología griega constituye el problema capital de las relaciones entre cristianismo y cultura clásica. Por otro lado, que la crítica cristiana al mito sirve para socavar la religión grecorromana y fundamentar así su rechazo, ya ha sido observado antes, p. e., por Horstmann 1979, 7; Leviels 2007, 348-367 o Graf 2011, 320. Nosotros nos centramos más bien en analizar los modos de deslegitimación ideológica que esa crítica comporta en los primeros apologistas griegos, y en destacar su intención política de fundamentar un nuevo modelo de sociedad.

Este ataque obedece, por otro lado, a un rasgo característico del cristianismo, también señalado por Assmann, y que aquel asume en tanto que es un monoteísmo excluyente. Se trata de lo que el propio Assmann ha llamado “distinción mosaica”.<sup>12</sup> Esta consiste en distinguir entre religión verdadera y religión falsa, mediante la diferencia entre el dios verdadero y los dioses falsos, entre la doctrina verdadera y las doctrinas heréticas, entre saber e ignorancia, entre fe e incredulidad. El monoteísmo excluyente se caracteriza por imponer los requisitos, criterios y normas que establecen la que es una religión verdadera y la que no. Tiene, pues, un potencial de negación y exclusión inherente, que le lleva a negar y excluir lo que no cumple con sus criterios. Por eso, para Assmann, es una “contrarreligión”.<sup>13</sup> Y es, necesariamente, intolerante:

Las religiones secundarias<sup>14</sup> han de ser intolerantes, es decir, han de tener un concepto claro de lo que perciben como incompatible con sus verdades, si es que estas verdades han de tener la autoridad, normatividad y obligatoriedad conformadoras de vida que ellas exigen.<sup>15</sup>

De hecho, la distinción mosaica introduce un nuevo tipo de verdad: la verdad “absoluta, revelada, metafísica o de fe”.<sup>16</sup> Esta verdad no forma parte de las verdades simples u originarias,<sup>17</sup> sino que constituye una innovación judía. Se caracteriza por ser inasimilable a ninguna otra verdad, exclusiva y excluyente, cuya condición única se debe a estar más allá del alcance humano y ser solo conocida mediante revelación divina.<sup>18</sup> De esta exclusividad procede su fuerza antagonista, que la hace denunciar todo aquello que no satisface su sistema normativo de doctrina y reglas de vida como manifestaciones de lo falso.

El cristianismo, por tanto, se funda en su oposición a toda otra forma de religión, que, por negar o no compartir la fe en el Dios verdadero, es falsa. Es esa concepción absoluta y enfática de la verdad lo que separa a los autores cristianos de los paganos. Es esa concepción la que decide que un conjunto de textos tradicionales constituye un canon de textos revelados, que contienen una verdad última que no cabe contradecir ni alterar. Y la que, por oposición, decide también que los textos que no se adecuan a esa verdad o que la contradicen, entran en la categoría del relato inventado y ficticio, es decir, del mito. Son, pues, los propios autores cristianos quienes establecen los criterios que controlan la pretensión de verdad del texto y, con ello, la relevancia que tiene un texto como fundante de una determinada identidad cultural y religiosa.

<sup>12</sup> Expuesta por primera vez en Assmann 2003, 13-14 y desarrollada monográficamente en Assmann 2006a.

<sup>13</sup> Assmann 2003, 20: “Las religiones monoteístas estructuran la relación entre lo viejo y lo nuevo en términos, no de evolución, sino de revolución, y rechazan todo lo viejo y todas las otras religiones como ‘paganismo’ o ‘idolatría’. El monoteísmo aparece siempre como una contra-religión. No hay un camino natural o de evolución que lleve desde el error de la idolatría a la verdad del monoteísmo. Esta verdad solo puede venir del exterior por medio de la revelación” (trad. J. Alonso).

<sup>14</sup> Sobre la distinción entre religiones primarias y secundarias, *vid.* Assmann 2006a, 7-10, 129-130.

<sup>15</sup> Assmann 2006a, 21. Esa intolerancia pretende ser un rasgo de la religión en tanto que monoteísta excluyente en la manera definida, no extensible necesariamente a la actitud de sus fieles. O, dicho de otra manera, esa intolerancia ha de entenderse referida a un corpus doctrinal y a un conjunto de normas y deberes morales, no a una pretensión concomitante de imponer esa fe y ese modo de vida al otro por la fuerza. El monoteísmo no es, de suyo, violento. De hecho, que el monoteísmo bíblico se presente a sí mismo en muchos pasajes de la Biblia utilizando un lenguaje violento no significa que esa violencia se haya dado históricamente. Assmann señala que el lenguaje bíblico de la violencia pertenece a la memoria, no a la historia, es decir, al modo como se representa un pasado fundante, no a cómo ese pasado fue en realidad. Su finalidad es evitar que el fiel propio recaiga en la idolatría y el paganismo, no imponer su fe al pagano (Assmann 2008, 126). No obstante, esto no supone negar, como nos recuerda Bernstein (2015, 231-232) en su crítica a Assmann, que el monoteísmo excluyente se ha manifestado a menudo históricamente de un modo violento, y que la distinción mosaica ha sido empleada muchas veces para justificar la violencia física.

Assmann 2006a, 22.

<sup>17</sup> Según Assmann 2006a: 22, estas serían las verdades de experiencia, las verdades matemáticas, las verdades históricas y las verdades que sirven para la vida.

<sup>18</sup> La verdad se concibe, así, como pura gracia divina. Es la concepción que vemos en Filón de Alejandría, y la que va a heredar el cristianismo: *vid.* Garay 2006, 53-54. Veremos cómo esta noción de verdad se manifiesta en los apologistas.

Mi tesis es que la crítica cristiana al mito pagano es, en última instancia, un acto de teología política, pues deriva de la exigencia intrínseca del monoteísmo de separar las religiones falsas de la verdadera y, con ello, de un modo correcto de estar en el mundo de otro incorrecto y que, por tanto, debe ser reprimido. La lucha teológica es la forma que adopta la oposición política. Esta lucha la vemos ya, como demostraré, en los primeros apologistas griegos, pero prosigue en autores posteriores, a medida que el cristianismo va adquiriendo mayor presencia social e importancia pública. A la postre, la proscripción de los cultos paganos con Teodosio y la destrucción de los templos politeístas será la consecuencia lógica del previo descrédito ideológico.<sup>19</sup>

Pero antes de ilustrar esta tesis exponiendo los modos en que se desarrolla la polémica de los primeros apologistas contra el mito, conviene delimitar el objeto de la crítica. La crítica a los mitos es una confrontación ideológica entre formas dispares de ver el mundo, que afecta a élites letradas, no es una lucha contra la religiosidad popular pagana, que no capta apenas la atención de los autores cristianos.<sup>20</sup> El campo de batalla es eminentemente literario, pues literaria es la principal expresión de la tradición cultural en la que se reconoce la sociedad pagana a la que el cristianismo se opone, y que es la que otorga sentido a las demás expresiones de dicha cultura. La lucha se desarrollará en el ámbito en el que se materializan las ideas, que son las que, con el tiempo, conforman la mentalidad de una sociedad, desde las clases más altas a las más humildes. Y el mito constituye una gran parte de ese ámbito. Y lo hace porque está en la base de los relatos fundantes de la memoria colectiva, que en el mundo grecorromano fueron los que instituyeron los poetas, los principales educadores de la población pagana. Es cierto que la literatura racionalista que se expresó como historia o filosofía contribuyó también a dar forma a

<sup>19</sup> Que esto es así puede comprobarse en las leyes promulgadas contra los sacrificios y el culto paganos conservadas en el *Codex Theodosianus*, donde, aunque no hay exposición de motivos, sí se barruntan aquí y allá razones de tal actuación legislativa, que ya están presentes en los primeros apologistas. Así, p. e., se prohíbe venerar las imágenes de los dioses, “hechas por labor humana” (*C.Th.* 16.10.10), sacrificar víctimas a “imágenes carentes de sensación (i. e. sin vida)” (*C.Th.* 16.10.12 pr.), es decir, imágenes de falsos dioses; la adoración de las imágenes es una “injuria a la religión”, se sobreentiende, a la “verdadera”, que sirve “a la superstición” (*C.Th.* 16.10.12.2), en referencia al politeísmo, que se contraponen a aquella. Sobre esta contraposición en el *Codex*, *vid.* Salzmann 1987, 172-188; Hunt 1993, 145-147. Por otro lado, y según cuenta el historiador Zósimo, en un discurso que dirigió Teodosio al senado, todavía apegado a las tradiciones paganas, el emperador exhortaba a los senadores a abandonar el “extravío” (πλάνη) en que estaban y a adoptar la fe cristiana, que prometía absolver de “todo error e impiedad” (*Zos.* 4.59.1). Recuérdese que el mismo emperador había llamado ya en el *Edicto de Tesalónica* a los no católicos “dementes y locos” (*C.Th.* 16.1.2). Como señala Whitmarsh 2016, 237, las leyes teodosianas reforzaban la idea de que la prosperidad del imperio dependía de la adopción no solo de la religión verdadera, sino de la posición teológica correcta dentro de esta religión. Ese énfasis en la identidad religiosa implicaba, por tanto, la identificación y estigmatización de los extraños (paganos o herejes). Ahora bien, eso no quiere decir que la preponderancia política, legal y cultural del cristianismo sobre el paganismo tuviera un efecto social inmediato ni general, a pesar de las prohibiciones: *vid.* p. e. Bowersock 1990, 1-4; Chuvín 1990, 12. En el ámbito de la vida cotidiana, los cristianos apenas se distinguían respecto de sus vecinos paganos, y había casos de cristianos que, sin renunciar a su fe religiosa, admitían formas y prácticas paganas: *vid.* Whitmarsh 2016, 233-234. De hecho, el languidecimiento del paganismo fue un proceso gradual, en el que las leyes tuvieron menos peso que los privilegios legales, el atractivo de la nueva fe y el continuo uso de la fuerza: Lane Fox 1986, 663-681, *vid.* también Jones 1989, 31-52. Sobre las prohibiciones contra el paganismo, *vid.* p. e. Chuvín 1990, 63-103.

<sup>20</sup> El contexto general en el que se produce la crítica cristiana a la religión pagana lo ofrece Gigon 1970, 105: “Cuando los escritores cristianos polemizan contra la religión pagana, ¿quién es de hecho el adversario? ¿La religión de los ilustrados, que permanece ligada a las tradiciones culturales y que, en lo espiritual, se ha afilado hasta una simple fe en la divinidad, o más bien la religión de la gente humilde, formada de numerosos actos de culto provenientes de los más diversos orígenes y cicateramente observados? (...) Hay que hacer resaltar que, ya desde los tiempos postapostólicos, la literatura cristiana es fundamentalmente una literatura de hombres de letras para hombres de letras. Los portadores de las tradiciones clásicas han de ser ganados, y lo que se combate es la forma de religión antigua a la que ellos concedían importancia. Se trata de los dioses de los que hablan poetas y filósofos, de los cultos recogidos y descritos como especialmente venerables o curiosos por la erudición folklórica del helenismo. Por el contrario, raramente se tienen en consideración los pequeños cultos de la gente humilde cuya vitalidad nos consta por los descubrimientos arqueológicos” (trad. M. Carrión).



la mentalidad de la sociedad, pero no de un modo tan fundamental, persistente y popular como el mito. El mito, no la filosofía, es el que conforma el entramado en el que descansa la fe religiosa que, a su vez, constituye el cimiento que otorga razón y sentido a la vida social (ritos, ceremonias, culto,<sup>21</sup> etc.). Incluso aquel pequeño segmento de la población que adecua su vida conforme a una determinada doctrina filosófica, tiene como punto de referencia la concepción del mundo que ofrece el mito, aunque sea para criticarlo, racionalizarlo o negarlo.<sup>22</sup> Ninguna sociedad es ajena a la tradición de la que proviene y a la que pertenece, y en el caso de la civilización grecorromana del siglo II, esa tradición tiene su origen en el entramado mitológico que fueron transmitiendo los aedos y poetas (y también, en parte, algunos filósofos) y, después, los gramáticos en las escuelas, desde el comienzo de la cultura escrita en Grecia, en el siglo VIII a. C.<sup>23</sup>

Hay que observar, por otro lado, que lo que está en juego es el marco ideológico en el que descansa la identidad cultural de la sociedad, no la fe individual en los mitos de aquellos que forman parte de esta. Como señalaba Gigon,<sup>24</sup> las historias vergonzosas que cuentan los poetas sobre los dioses no reflejan necesariamente la fe del público formado,<sup>25</sup> y numerosos autores paganos creyentes asumían que los poetas mentían a menudo sobre los dioses,<sup>26</sup> o que los presentaban de forma ficticia e inverosímil, aun cuando no dedujeran de ello que esas formas de representación sirvieran como base de crítica a la religión.<sup>27</sup> Pero lo que esos autores no podían obviar es que esas historias míticas

<sup>21</sup> De hecho, los ritos y el culto a los dioses, aunque rechazados, apenas son usados por los apologistas cristianos para atacar a la religión pagana, a diferencia de lo que ocurre con los mitos. Y la razón la ofrece Graf 2011, 323: El culto no arroja tanta luz sobre la naturaleza de los dioses como el mito. Por eso, este es tomado más en serio por los apologistas, ya que ven en él el fundamento de la religión pagana.

<sup>22</sup> Recuérdese, por otra parte, cómo el mito es reconocido como antecedente del discurso filosófico, p. e., en Aristóteles, *Metaph.* 1.2.982b 18-19 y 12.8.1074b 1-14.

<sup>23</sup> De la relevancia de esa transmisión escolar de los mitos se hace eco Carena 1923a, 28, quien recuerda que la resistencia de las escuelas de retórica fue uno de los mayores sostenes del paganismo en su lucha con el cristianismo. Por otro lado, téngase en cuenta que los apologistas pertenecen al mismo entorno cultural y reciben la misma formación basada en las obras de poetas y filósofos, y que su reprobación del paganismo no se refiere tanto a las formas culturales que este adopta, como a su trasfondo religioso: Dorival 1998, 423-425. Además, en los siglos siguientes la mitología pagana siguió teniendo peso en la educación cristiana, en tanto que formaba parte de la cultura tradicional y podía servir en la formación moral del cristiano, siempre y cuando fuera interpretada alegóricamente. Como señala Graf 2011, 335, la cristianización del imperio concernió sobre todo a la religión y la política, pero dejó las tradiciones educativas y literarias más o menos intactas. Sobre la supervivencia de la mitología clásica en el arte y la cultura del imperio tras Constantino, *vid.* Liebeschuetz 1995.

<sup>24</sup> Gigon 1970, 114-115.

<sup>25</sup> Ni hay que suponer tampoco que la gente común del siglo II, en su mayor parte iletrada, creyera a pies juntillas todas las historias que los mitos tradicionales contaban sobre los dioses, aun cuando aceptara el entramado ideológico que conformaba su religión y tuviera fe en estos. Una cosa es la creencia en la existencia y el poder de determinados dioses y otra la aceptación de la verdad de los mitos que se cuentan sobre ellos o, más específicamente, de los aspectos inverosímiles que contienen estos mitos. Son precisamente los apologistas cristianos los que vinculan ambas cosas, a fin de sustentar su negación de los dioses. Como nos advierte Burkert 2007, 15, a los mitos “los griegos nunca les atribuyeron un carácter absolutamente vinculante: la verdad de un mito no está nunca garantizada y no debe ser necesariamente ‘creída’” (trad. H. Bernabé). Por otro lado, como señala Veyne 1987, 43 n. 33, son muchos los modos de creer en algo. El mito “no depende del mismo régimen de creencia que la historia” (Veyne 1987, 43 trad. H. J. Padrón). El mundo del mito no es el de lo real observable o el de lo históricamente verificable, sino el de lo imaginado y narrado. La verosimilitud del mito no tiene por qué cumplir un criterio de verdad ajeno al que emana de él mismo. Los mitos son verdad a su manera, en la del universo simbólico al que pertenecen. Y es a esa verdad a la que presta su fe el creyente pagano, no a la que fijan los que creen que los mitos son meras fábulas y los dioses que presentan, falsos. Sobre la creencia de los griegos en los mitos, *vid.* Veyne 1987.

<sup>26</sup> Véase la frase de Solón, fr. 25 Gentili-Prato: “Mucho mienten los poetas”, que se hizo proverbial (cf. Pl. *Iust.* 374b.1; Arist. *Metaph.* 1.2.983a 3-4; Philoch. *FGrH* 328 F 1; Plu. *Mor.* 16A). Sobre las mentiras y falsedades de la poesía o los poetas, *vid.* p. e. Hes. *Th.* 27; Xenoph. fr. 21 B 11 y 12 Diels-Kranz; Pl. *R.* 2.381c-e; Str. 1.9.C20. Esta queja de los poetas obedece, dicho sea de paso, a una cierta concepción racionalista del mito, que no tiene por qué corresponder a la que tenía la gente en general.

<sup>27</sup> De hecho, el alegorismo fue el intento más serio del paganismo para salvar la racionalidad y la moralidad de la religión frente al antropomorfismo del mito, cuya ingenuidad y falta de ejemplaridad dejaba un flanco abierto al ateísmo y a la crítica externa. Sobre la interpretación alegórica de los mitos, puede

formaban parte también del entramado doctrinal de la religión y que, aunque no se asumieran a título personal, eran inseparables de la noción que tenían de lo divino. Insisto en que el mito lo considero como hecho social.<sup>28</sup> Quiero decir que el mito no es solo, ni principalmente, expresión de una creencia individual de tal o cual persona, del poeta que lo transmite o del creyente que lo asume, sino una forma que adopta la herencia cultural que conforma el modo determinado de ser en el mundo propio de una sociedad. El mito forma parte de un entramado que el individuo ya se encuentra cuando nace en el seno de una sociedad y que recibe por la educación, que contribuye a conformar su visión del mundo y que tiene un poder imperativo y coercitivo que conlleva consecuencias represoras (que pueden ser de distinto tipo y grado) si el individuo lo desprecia o actúa contraviniendo las creencias, costumbres y normas aceptadas socialmente y que dicho mito legitima.

Una última aclaración. Mi análisis de los textos no busca su intención subjetiva, sino qué sentido potencial está implicado en ellos, independientemente de que sus autores pretendieran expresarse de forma consciente o deliberada en tal sentido. Es posible que los escritores cristianos, en su defensa de la doctrina de los ataques paganos, no fueran conscientes de las consecuencias de más calado de sus críticas, pero eso no quiere decir que estas no tuvieran efectos que van más allá de sus intenciones.

Limitaremos nuestro análisis a los apologistas en lengua griega del s. II (con la excepción de Clemente de Alejandría) debido a una mera razón de economía de espacio, no a que los autores excluidos tuvieran una posición esencialmente distinta respecto de la mitología.

## 2. Antecedentes de la noción de μῦθος

Para estos apologistas, los mitos son fábulas, historias ficticias que no merecen ningún crédito. Este sentido se muestra en primer lugar en el uso mismo del término μῦθος para referirse a ellos, que ya implica de suyo una toma de postura sobre la naturaleza del contenido del relato al que el término se refiere. En efecto, la idea de μῦθος como fabulación o relato ficticio, producto de la invención y sin fundamento en la realidad, la encontramos ya en Jenófanes,<sup>29</sup> Heródoto,<sup>30</sup> Píndaro,<sup>31</sup> Tucídides<sup>32</sup> y el teatro ático del s. V a. C.,<sup>33</sup> aunque quien le da carta de naturaleza es Platón,<sup>34</sup> si bien este autor lo usa también como forma de expresión alternativa y válida del pensar que, desnuda de su ropaje alegórico, revela una verdadera doctrina que, de otro modo, probablemente no hubiera sido posible expresar.<sup>35</sup>

---

verse p. e. Buffière 1956, 45-65; Pépin 1976<sup>2</sup>; Dawson 1992; Copeland-Struck 2010; Herren 2017; Ramelli 2022, 331-348.

<sup>28</sup> Hablo aquí de mito en el sentido de “mitología”, es decir, de un conjunto general de relatos míticos de relevancia cultural y social. Uso la expresión “hecho social” en el sentido en que la define Durkheim 2016<sup>3</sup>, 80-94.

<sup>29</sup> Quien se refiere a las luchas de titanes, gigantes y centauros como πλάσματα τῶν προτέρων “ficciones de los antiguos” (Fr. 21 B 1.23 Diels-Kranz).

<sup>30</sup> Hdt. 2.23 y 45, donde μῦθος hace referencia al tipo de relato que no tiene ningún fundamento, que resulta increíble por su simpleza o su inverosimilitud, un producto de la invención de los poetas o de la ignorancia de gentes que hablan sin conocimiento de causa.

<sup>31</sup> Pi. O. 1.28-29; N. 7.22-23; 8.32-33, donde μῦθος adquiere además el sentido de leyenda falsa y engañadora, enmascaradora del verdadero discurso, seductora en su artificiosidad, y nacida de la envidia malintencionada de los que se resisten a reconocer el mérito de los mejores. Sobre el significado, argumentando en contra de la existencia de los dioses presentados en dicho relato tanto en Heródoto como en Píndaro, véanse las clarificadoras páginas que le dedica Detienne 1985, 65-77.

<sup>32</sup> Para quien todo lo que es “relativo al mito” (μυθώδης) pertenece al ámbito de la fábula, de las historias inverosímiles aducidas por logógrafos y poetas que buscan embellecer sus narraciones más que contar la verdad (1.21-22).

<sup>33</sup> Para estos dramaturgos el término μῦθος está relacionado, en unas ocasiones, con el engaño y la calumnia (E. HF. 100; S. Ai. 189), y, en otras, con el simple rumor (S. Ai. 226; Tr. 67; E. Med. 72), la historia falsa que sirve de excusa (Ar. V. 566; Pl. 177), el relato increíble (E. Cyc. 375; Ar. Pax 131) o la pura leyenda (E. IA. 72, Hipp. 197).

<sup>34</sup> Pl. R. 330d; 377d; 621b; Ti. 22c, 26e; Phd. 60c (refiriéndose a las fábulas de Esopo), 61b; Philb. 14a.

<sup>35</sup> Cf. p. e. *Prt.* 320c. El sentido de μῦθος como narración mediante la cual se expresaban, en términos un tanto poéticos, determinadas posturas filosóficas, lo podemos ver ya en Parménides y Empédocles. Así, el

Esa noción del término es la que se impone en la tradición literaria posterior y la que reflejan los lexicógrafos antiguos.<sup>36</sup> Es también la que aparece en el judaísmo helenista. En la Septuaginta ocurre una sola vez, con el sentido de relato o palabra inoportuna, banal y sin fundamento.<sup>37</sup> En Filón<sup>38</sup> y Josefo<sup>39</sup> es un relato falso y carente de crédito. Esta noción la adoptan sin excepción los escritores del Nuevo Testamento, quienes califican de *μῦθοι* algunas doctrinas falsas, vanas y perniciosas de cristianos gnósticos de origen o influencia judíos que, creyéndose maestros de la Ley, se perdían en listas genealógicas que se prestaban a disputas, propalaban sobre Jesús opiniones teñidas de docetismo y proscribían el consumo de ciertos alimentos.<sup>40</sup> En un pasaje, se denomina así a fábulas engañosas sobre la Parusía, en el sentido quizá de que esta no se producirá nunca, pues puede obtenerse ya la salvación por el conocimiento.<sup>41</sup> En dos casos, *μῦθος* se presenta como opuesto a *ἀλήθεια* (2 Tim 4.4; Tit 1.14).<sup>42</sup> Ese término, así como sus derivados,<sup>43</sup> se usará siempre en autores cristianos posteriores asociado a la idea de invención fantasiosa sobre unos dioses falsos y sus vergonzosos hechos.

### 3. La crítica de la mitología griega en los apologistas

Este sentido es el que recogen también los primeros apologistas.<sup>44</sup> Para estos, los mitos son, como hemos dicho, relatos fabulosos que cuentan historias ficticias y de carácter a menudo inmoral e ilícito sobre los dioses paganos. Son indignos de fe, a diferencia de las narraciones cristianas. Y

---

primero llama *μῦθος* al poema mismo que recita y en el que revela los caminos del conocimiento (fr. 28 B 2.7 y 8.1 DK), mientras el segundo usa el mismo término para referirse al relato poético en el que manifiesta su cosmología (fr. 31 B 17.23-4 DK), del cual está muy lejos de pensar que sea falso o inventado, sino que, al contrario, dice de él explícitamente que “no es vano ni necio” (fr. 31 B 62 DK) y que debe ser admitido como verdadero, pues proviene “de parte de un dios” (fr. 31 B 23.13 DK). Téngase presente que el significado de “relato ficticio” es el producto de una evolución semántica posterior a Homero, para quien *μῦθος* suele ser el discurso que expresa un pensamiento para un fin determinado. Sobre la noción de *μῦθος* en la Grecia antigua, *vid.* p. e. Mueller 1953; Doerrie 1966; Lesky 1966; Detienne 1985, 63-77; Calame 1991, 179-196.

<sup>36</sup> Hsch. (mu. 1805), *Sud.* (mu. 1389): *μῦθος*: λόγος κενός, ψευδής, εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν, una definición que remontaría, según Buffière 1956, 33 n. 1, al orador Teón de Alejandría (s. I-II d. C.).

<sup>37</sup> *Si.* 20.19. En *Ba.* 3.23 se menciona a los *μυθολόγοι* entre aquellos que “no conocieron el camino de la sabiduría ni recordaron sus senderos”, dado que la sabiduría consiste en la Ley y esta solo la poseen los judíos.

<sup>38</sup> Ph. *De praem. et poen.* 28.162, quien critica a los judíos descreídos que van en busca de los falsos mitos en lugar de la verdad.

<sup>39</sup> I. *Al.* 1.22, donde reprocha a los legisladores no judíos que se servían de los mitos para excusar a los hombres de sus malas acciones, atribuyéndolas a los dioses; *Ap.* 1.287, donde dice que cuando Manetón recurre como fuente a mitos sin autor carece de todo crédito; 2.256, donde se refiere a los mitos de Homero.

<sup>40</sup> 1 Tim. 1.4: “fábulas y genealogías interminables”; 4.1: “enseñanzas de demonios”; 4.7: “fábulas profanas y propias de viejas”; 2 Tim 4.4: “fábulas”; Tit 1.14: “fábulas judaicas”. Según Burkert 2005, 183, se trata de referencias a la gnosis cristiana, “caracterizada por mitos ‘recién inventados’ sobre genealogías metafísicas y por su confrontación con la moral tradicional” (trad. mía). Sobre el posible contenido de estas doctrinas, *vid.* también p. e. Marksches 2002, 22; Piñero 2006, 449-450; Montserrat en Piñero 2022, 1578-1580 y 1585.

<sup>41</sup> 2 Pe 1.16. Cf. Piñero 2006, 487.

<sup>42</sup> No es casual que casi todas las referencias al *μῦθος* en el Nuevo Testamento se concentren en las cartas pastorales, que se caracterizan por su insistencia en la contraposición entre la sana doctrina, basada en la fe, la piedad y la caridad que derivan del evangelio, y la vana palabrería que ocasiona disputas, maledicencias, envidias y discordias, propias de gentes que tienen la inteligencia corrompida y están privados de la verdad, embaucadores a quienes hay que tapar la boca (1 Tim. 1.10; 2 Tim. 1.13; 4.3; Tit. 1.9.13; 2.18). La primera se vincula a la verdad (2 Tim. 4.4; Tit. 1.14), en cuyo conocimiento radica la salvación (1 Tim. 2.4; 4.3; 2 Tim. 2.25; 3.7; Tit. 1.1). La segunda, a los que se oponen o apartan de ella (1 Tim. 1.10; Tit. 1.14). Sobre los sentidos de *μῦθος* en el Nuevo Testamento, *vid.* Kittel 1942, 788-799; Balz-Schneider 2002<sup>2</sup>, 338-339.

<sup>43</sup> Como p. e. *μυθοποιέω*, *μυθεύω* o *μυθίζω* que aparecen siempre en el sentido de componer, contar o inventar fábulas mitológicas. O el adjetivo *μυθικός*, que se aplica a narraciones de carácter ficticio o inventado. Cf. Lampe 1961, s. v. *μυθοποιέω*, *μυθεύω*, *μυθίζω*; Danker 2000<sup>3</sup>, s. v. *μυθικός*.

<sup>44</sup> Para una exposición general de las doctrinas de los primeros apologistas en su contexto, *vid.* p. e. Puech 1912; Grant 1988; Pouderon-Doré 1998; Young 1999; Fiedrowicz 2000; Pouderon 2005; Wlosok 2005, 1-28; Alonso Venero 2013a. Sobre si la apología cristiana antigua debe entenderse como un género literario, *vid.* p. e. Fredouille 1992; 1995. Para el uso del diálogo como recurso apologetico, *vid.* Torres Prieto 2021,



lo son porque son falsos, mientras que estas son verdaderas. Lo que diferencia a los apologistas cristianos de otros críticos del mito es su concepción religiosa subyacente: la distinción entre religión verdadera y religión falsa. Y esto es lo que pretendo mostrar en las páginas que siguen.

La vemos, primero, en Aristides. Este abre su apología planteándose quiénes de entre los hombres participan de la verdad y quiénes del error.<sup>45</sup> El criterio que utiliza para diferenciar a unos de otros es la concepción sobre lo divino, tomando como base la noción de Dios del cristianismo. Toda su apología consistirá en demostrar que los únicos que participan de la verdad son los cristianos, mientras que los que participan del error son los otros dos géneros de hombres: el primero, los adoradores de los dioses, divididos a su vez en caldeos, egipcios y griegos; y el segundo, los judíos. En lo que toca al politeísmo griego, su falsedad descansa, según Aristides, en el carácter inadmisibles que para una concepción cabal de lo divino representa el modo en que los mitos griegos introducen a los dioses, a los que atribuyen toda clase de rasgos incompatibles con la verdadera divinidad. Esa representación de los dioses demuestra, en última instancia, que estos no existen, y que son ridículas, necias e impías las palabras con que los griegos denominan como dioses a seres que no lo son. La razón de que hicieran esto es justificar sus malos apetitos, y poder abandonarse a toda clase de vicios poniendo a los dioses como abogados de su maldad, por haber sido antes autores de tales vicios.<sup>46</sup>

La argumentación de Aristides busca impugnar no solo una fe religiosa, sino un modo de vida o, mejor dicho, un modo de vida a través de la impugnación de una fe religiosa. Los politeístas griegos creen en dioses falsos, tal como revela el contenido de sus relatos sobre ellos, tanto si estos relatos son de carácter físico, como mitológico.<sup>47</sup> Ello les conduce al error y al extravío, que se traduce en la impiedad religiosa, sobre la que se funda la inmoralidad de costumbres y, en última instancia, toda clase de desgracias. Porque, afirma Aristides:

Si todo eso lo hicieron los dioses, ¿cómo no habían de hacerlo también los hombres que les dan culto? Consecuencia, pues, de todas estas obras del error fue que los hombres sufrieron guerras continuas y matanzas y amargas cautividades.<sup>48</sup>

Aristides viene a decir que el politeísmo, tal como se presenta en los relatos de poetas y filósofos, conduce a una vida no solo moral y religiosa extraviada, sino socialmente desgraciada. Frente a él, el cristianismo resulta la única alternativa, al ser la única fe verdadera y, por ello, la fuente de toda clase de bienes, tanto en esta vida como en el más allá. De ahí que Aristides concluya su *Apología* invitando al emperador Adriano a la conversión:

Por eso, cesen ya tus sabios insensatos de hablar contra el Señor; porque os conviene a vosotros venerar al Dios Creador y dar oído a sus palabras incorruptibles, a fin de que, escapando al juicio y a los castigos, seáis declarados herederos de la vida imperecedera.<sup>49</sup>

---

59-86. Sobre las estrategias retóricas de los apologistas frente a los mitos, *vid.* Herrero de Jáuregui 2010, 219-294.

<sup>45</sup> Aristid. *Apol.* 3.1 (sigo la versión griega de la obra).

<sup>46</sup> Aristid. *Apol.* 8.2-3. Esta crítica moral del mito tiene su antecedente en Flavio Josefo (*Al.* 1.22).

<sup>47</sup> Aristid. *Apol.* 13.3-5: "Inicuos son, pues, los dioses de ellos, y reos todos de muerte, e impíos los que introducen dioses semejantes. Porque si las historias que sobre ellos corren son míticas (*μυθικαί*), entonces los dioses no son más que palabras; y si son físicas, ya no son dioses los que tales cosas hicieron y sufrieron; y si son alegóricas, son cuento (*μῦθοι*) y nada más" (todas las traducciones de los apologistas tratados en este artículo son, salvo mención en contrario, de Ruiz Bueno 1996).<sup>3</sup> Llama la atención la distinción poco usual entre historias "físicas" e historias "alegóricas" sobre los dioses. Como aclara Pépin 1976<sup>2</sup>, 411, las primeras harían referencia a los relatos que revelan, leídos en un sentido literal, la naturaleza divina; las segundas, a los que esconden una enseñanza relativa al mundo material. Tanto en uno como en otro caso, reflejarían rasgos incompatibles con el verdadero Dios, por lo que hay que considerarlas como meras fábulas. Es irrelevante, por otro lado, que el objeto de la crítica de Aristides sean más los dioses que viven en los relatos míticos aprendidos en la escuela, que los que corresponden a las creencias de sus contemporáneos, tal como observa Carena 1923a, 31 (cf. también Nimmo Smith 2022, 531), pues no solo es dudoso hasta qué punto cabe establecer una diferencia clara entre ambos tipos de divinidades, sino que, en todo caso, ambos pertenecen, a ojos de Aristides, a un mismo entramado religioso, que es el del politeísmo antropomórfico pagano, al que pretende combatir.

<sup>48</sup> Aristid. *Apol.* 8.4-5.

<sup>49</sup> Aristid. *Apol.* 16-17.

Los mismos motivos de la falta de credibilidad del mito los vemos en el *Discurso contra los griegos* de Taciano, cuando dice:

Porque no estamos locos, oh helenos, ni predicamos tonterías, cuando anunciamos que Dios apareció en forma humana. Vosotros, que nos insultáis, comparad vuestros mitos (μύθους) con nuestras narraciones (διηγήμασιν). Deífobo, como cuentan, era la misma Atena, para burlar a Héctor, y por Admeto, Apolo, el de la intensa cabellera, se dedicó a apacentar bueyes de retorcido paso; y en forma de una vieja se presentó a Sémele la mujer de Zeus. Los que en tales cuentos os entretenéis, ¿cómo podéis burlaros de nosotros? Murió vuestro dios Asclepio, y el que en una sola noche violó en Tespias a cincuenta doncellas, murió entregándose a sí mismo por pasto de las llamas. Prometeo, clavado en el Cáucaso, sufre el castigo por el beneficio hecho a los hombres. Envidioso es, según vosotros, Zeus, y manda un sueño engañoso cuando quiere perder a los hombres. Por lo tanto, mirad a vuestros propios monumentos y aceptadnos por lo menos por contar mitos semejantes a los vuestros (ὁμοίως μυθολογοῦντας). Y eso que nosotros no somos insensatos; mas vuestra religión es pura charlatanería.<sup>50</sup>

Los mitos no son rechazables porque cuenten hechos inverosímiles de epifanía o sufrimiento de un dios, pues en eso se asemejan al evangelio cristiano, sino por su insensatez. O dicho de otra manera, los mitos son pura charlatanería (φληνφα) porque contienen toda clase de inconveniencias sobre los dioses, tanto si se los entiende en sentido literal (p. e. cuando dicen que los dioses tienen origen, negando así su inmortalidad), como alegórico, pues la materialización de los dioses, considerándolos fuerzas de la naturaleza, solo evidencia que los dioses no son tales y que ni siquiera existen.<sup>51</sup> De ello concluye Taciano la impiedad de la noción pagana de lo divino, que la distingue completamente de la cristiana:

Y advierto que todo esto lo he adelantado por pura concesión, pues de suyo no es ni reverente (οὐδὲ ὄσιον) comparar nuestra idea de Dios con los que se revuelcan en el fango de la materia.<sup>52</sup>

Toda la crítica de la concepción pagana de lo divino a través del mito revela aquí su razón de ser: desacreditar la religión griega, mostrando que ofrece, mediante vana palabrería, una visión impía de dios.<sup>53</sup> Y, de este modo, dejar clara la gran diferencia entre la fe verdadera y las doctrinas deshonestas de los poetas, embusteros que buscan engañar a sus oyentes.<sup>54</sup>

El paralelismo entre la historia de Cristo y lo que cuentan los mitos de los hijos de Zeus, es invocado también por Justino, para evidenciar que los dogmas cristianos no son ni tan nuevos ni tan extraños para ser rechazados por los emperadores romanos.<sup>55</sup> Justino habla, como Taciano, de lo extraordinario del relato, de su aparente inverosimilitud, no de su verdad. Respecto a esta última, la diferencia es radical: el evangelio es verdadero porque ha sido revelado por Dios mismo, por medio de sus profetas y de su Hijo, mientras que los mitos son invenciones de los demonios:

Antes de hacerse hombre entre los hombres, hubo algunos, digo los malvados demonios antes mentados, que se adelantaron a decir por medio de los poetas haber sucedido los mitos que se inventaron (μυθοποιήσαντες), a la manera que fueron ellos también los que

<sup>50</sup> Tat. *Orat.* 21.

<sup>51</sup> Tat. *Orat.* 21.

<sup>52</sup> Tat. *ibid.* La principal diferencia entre la concepción cristiana de Dios y la pagana de los dioses se hará descansar, por parte de los apologistas, en el uso de la teología negativa, es decir, en el intento de definir a Dios más por lo que no es que por lo que es. La teología negativa es la forma que adopta el exclusivismo propio del monoteísmo. Así, Dios es increado, inefable, inmaterial, invisible, incorruptible, no necesitado de nada, etc., mientras que los dioses paganos, por tener las características opuestas, no pueden ser verdaderos dioses. Sobre ello, *vid.* Palmer 1983.

<sup>53</sup> Para Carena 1923a, 48, el ataque de Taciano se extiende al paganismo en su conjunto: filosofía, religión, superstición, costumbres, arte.

<sup>54</sup> Tat. *Orat.* 22.

<sup>55</sup> Iust. Phil. 1 *Apol.* 21-22.

hicieron las obras ignominiosas e impías que contra nosotros dijeron, sin que para ello haya testigo ni demostración alguna.<sup>56</sup>

Justino, como Taciano, pretende dejar claro que los dioses mitológicos nada tienen que ver con el Dios cristiano y que, en consecuencia, las Escrituras no son un relato mítico, sino la expresión escrita de la revelación divina. Así lo hace en su *Diálogo con Trifón*, cuando afirma:

Disculpa tienes ¡oh hombre! –repliqué yo–, y se te puede perdonar, pues no sabes lo que te dices, sino que, siguiendo a maestros que no entienden las Escrituras, y como adivinando, hablas lo que te viene a la boca. Porque si te dignas escuchar mi razonamiento sobre ello, te darás cuenta de que no estamos engañados, y que jamás dejaremos de confesar a Cristo, por más ultrajes que de parte de los hombres se nos infieran, por más que el más fiero tirano se empeñe en hacernos apostatar. Porque voy a demostrarte inmediatamente que no hemos prestado fe a fábulas vanas ni a doctrinas no demostradas (οὐ κενοῖς ἐπιστεύσαμεν μύθοις οὐδὲ ἀναπποδείκτοις λόγοις), sino llenas del Espíritu de Dios, de las que brota el poder y florece la gracia.<sup>57</sup>

La distinción entre doctrina cristiana y relato pagano, tomando como principal criterio de diferencia la verdad de la una frente a la vanidad o falsedad del otro, sirve también de guía directriz de la apología de Teófilo de Antioquía. Este abre sus *Tres libros a Autólico* contraponiendo al amante de la verdad, que atiende a la eficacia del discurso y no a la afectación verbal, al pagano de entendimiento corrompido que busca la vanagloria con palabras vanas, aunque elocuentes.<sup>58</sup> Para Teófilo, la verdad de la fe cristiana tiene un doble fundamento: la credibilidad de los profetas, cuyo mensaje reflejan las Escrituras y procede de Dios mismo; y la autenticidad del mensaje, en tanto que su contenido es real. Así, Teófilo cuenta que él creyó al leer las Escrituras de los santos profetas, quienes predijeron el pasado tal como sucedió, predicen lo presente tal como sucede y lo porvenir tal como sucederá.<sup>59</sup> Estos profetas son hombres de Dios, portadores del Espíritu Santo y receptores de inspiración y sabiduría divinas, por medio de las cuales hablaron sobre la creación del mundo y las demás cosas.<sup>60</sup> Teófilo afirma también que Dios dio al mundo las iglesias santas, en las cuales, como los puertos acogedores, se hallan las enseñanzas de la verdad, en las que se refugian los que quieren salvarse, que son amadores de la verdad.<sup>61</sup> La

<sup>56</sup> Iust. Phil. 1 *Apol.* 23. La atribución a los demonios de la responsabilidad última en la invención de la mitología para el extravío de los hombres es común en los apologistas. Justino, que se caracteriza precisamente por la importancia que concede a la acción de los demonios en la historia humana, como bien señaló ya Carena 1923a, 34–37, afirma que las acciones impías que los mitos atribuyen a los dioses lo que muestran es que estos son, en realidad, demonios, que son los que introdujeron entre los hombres toda clase de vicios, y que los poetas, desconociendo este hecho, pusieron a sus dioses el nombre que cada demonio se había puesto a sí mismo (Iust. Phil. 1 *Apol.* 5.2; 2 *Apol.* 5.5–6), pues son los mismos demonios los que hablan a través de los poetas en los mitos (Iust. Phil. 1 *Apol.* 23). Taciano piensa también que la mitología (incluyendo los animales del zodiaco) es obra de los demonios, que actúan sobre los hombres al apartarse estos de Dios, presentándose, además, como dioses (Tat. *Orat.* 7–9). Atenágoras, por su parte, dice que los demonios son los que hacen actuar a las estatuas de los dioses y los que reciben la sangre de las víctimas que se sacrifican a ellos. Aunque los dioses a los que adora el vulgo hayan sido meros hombres, los que usurpan sus nombres e incitan a actos perversos a sus fieles mediante oráculos u otros actos son demonios (Athenag. *Leg.* 26). Cf. Iust. Phil. 1 *Apol.* 4–5, Tat. *Orat.* 14. La identificación de los dioses con demonios se remonta al Antiguo Testamento (Dt 32.17) y es repetida por San Pablo (1 Co. 10.20). Sobre el desarrollo de esa identificación en los apologistas, cuya intención última es la condena de las creencias politeístas, *vid.* p. e. Leveils 2007, 357–359.

<sup>57</sup> Iust. Phil. *Dial.* 9.1. Ya en su primera apología, Justino contraponía los mitos sobre Zeus y sus hijos a las profecías bíblicas que anunciaban a Cristo, pues mientras los primeros son obra de los demonios para engañar a los hombres y no ofrecen ninguna prueba de lo que dicen, las segundas demuestran su verdad al cumplirse aquello que anunciaban (Iust. Phil. 1 *Apol.* 53–54).

<sup>58</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 1.1.

<sup>59</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 1.14. Cf. 3.17, Iust. Phil. 1 *Apol.* 12.9–10.

<sup>60</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.9.

<sup>61</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.14.

procedencia divina de la verdad le confiere a esta un carácter exclusivo, y así lo reconoce Teófilo cuando dice:

Todos los demás están en el error (πεπλανῆσθαι) y solo los cristianos poseemos la verdad (τὴν ἀλήθειαν), como quiera que somos enseñados por el Espíritu Santo, que nos ha hablado por los santos profetas y nos lo anuncia todo de antemano.<sup>62</sup>

La credibilidad de los profetas se demuestra por su concordancia, pues hablan conforme a “un solo y mismo espíritu”:

De notar es qué cosas tan convenientes y acordes dijeron los profetas todos hablando con un solo y mismo espíritu sobre la monarquía de Dios, el origen del mundo y la creación del hombre.<sup>63</sup>

Son, pues, profetas de la verdad. Leyendo sus escritos, se puede “conocer exactamente la verdad y no extraviarse por la especulación y vano trabajo”.<sup>64</sup> Teófilo repite varias veces que la doctrina cristiana es “doctrina de la verdad”.<sup>65</sup> De hecho, concluye su propia apología presentándola como “un compendio y prenda de la verdad”.<sup>66</sup>

A la verdad del cristianismo, Teófilo contrapone, decíamos, la falsedad de los mitos. El fundamento de esa contraposición estriba también en el contenido de estos, sobre todo, en la noción errónea que presentan de lo divino.<sup>67</sup> Teófilo lo demuestra con varias razones: presentan a los dioses cometiendo toda clase de iniquidades, como canibalismo, incesto, adulterio o estupro, incitando a los hombres a seguir la misma conducta;<sup>68</sup> los dioses nacen, engendran y mueren, como los hombres, pero ya no hay noticia de su descendencia, de modo que se hicieron viejos o se murieron;<sup>69</sup> la visión que presentan Homero y Hesíodo del origen de los dioses y del mundo es incoherente;<sup>70</sup> Hesíodo se contradice haciendo nacer a los dioses de la tierra, el cielo y el mar, cuando es lo divino lo que tiene que ser anterior a lo material para crearla, ordenarla y transformarla;<sup>71</sup> también es contradictorio y discorde lo que dicen poetas y filósofos sobre el origen del mundo o sobre la providencia divina, porque hablan por conjetura humana e inspirados por los demonios.<sup>72</sup> Estas razones podemos englobarlas en un único argumento general: la noción politeísta de lo divino es incompatible con la del verdadero Dios. Esto conduce a que Teófilo concluya que los griegos son, en realidad, ateos.<sup>73</sup>

Si los dioses son solo invenciones de los poetas, los mitos son palabra vana, inane, es decir, carente de referencia real, de verdad. Y, por ende, también lo es el culto consagrado a los dioses.<sup>74</sup> Ahora bien,

<sup>62</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.33.

<sup>63</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.35. Cf. 2.9; 3.12; 3.17.

<sup>64</sup> Thphl. Ant. *ibid.*

<sup>65</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.1; 3.4.

<sup>66</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.30.

<sup>67</sup> La crítica de Teófilo se extiende también a las concepciones de los filósofos sobre los dioses. Menciona, por ejemplo, su falta de concordancia, la concepción material de los atomistas y Platón, el ateísmo de Clitómaco y Evémero, el escepticismo de los sofistas, la metempsicosis platónica, o la negación de la providencia de Pitágoras, Evémero y Epicuro, que implica que el éxito de los malvados sobre los buenos no tendría ningún castigo (*Autol.* 3.7).

<sup>68</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 1.9; 3.3; 3.8. La misma idea en Taciano, *Orat.* 8.

<sup>69</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.3. Su condición mortal también era base de crítica en Aristides (*Apol.* 8.2-3), como vimos.

<sup>70</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.5.

<sup>71</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.6.

<sup>72</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.8.

<sup>73</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.8: “Todas estas historias (sc. las de filósofos y poetas sobre los dioses) son la risa de los hombres inteligentes. Y a la verdad, por sus mismas doctrinas son convictos de ateísmo los que tal filosofía profesan, así como de poligamia y de inversión (*i. e.* unión ilícita)”. Teófilo se hace eco de la nueva acepción que adopta el término “ateo” en autores cristianos: “increyente en el verdadero Dios”: *vid.* Beatrice 2004, 134, 149. Una acepción que permite aplicar el vocablo también a los herejes, aunque en este caso no tanto por no creer, cuanto por tener un modo incorrecto de creer en Dios: cf. Whitmarsh 2016, 238-239.

<sup>74</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.1: “Quiero también ahora, por medio de este escrito, demostrarte más cabalmente la inanidad de tu afán (ματαιονία) y lo vano de la religión (ματαιάν θρησκείαν) que te retiene, y te haré patente la verdad juntamente por medio de algunas historias de tu propio bando, que tú lees, pero que tal vez no has llegado todavía a entender”. Esa vanidad de la religión pagana se muestra también en el culto

la inanidad del mito no estriba tanto en los hechos mismos que relata, de cuya “historicidad” Teófilo no duda, sino en el modo de entender esos hechos, al atribuirlos a seres divinos o interpretarlos de manera equivocada.<sup>75</sup> Pues las historias y genealogías de los dioses lo que muestran no son a seres divinos, sino a hombres que engendraban y nacían y, por lo tanto, morían, y que han sido considerados dioses por los mismos poetas.<sup>76</sup> De hecho, son los mitos los principales testigos de cargo contra la existencia de los dioses.<sup>77</sup> Y en cuanto a la creación del mundo, la razón que de ella dan los filósofos, historiadores y poetas es necia y vacía, a pesar de estar adornada a veces de una bella dicción:

Las explicaciones de filósofos, historiadores y poetas parecen dignas de crédito por estar adornadas de bella dicción; sin embargo, su razón (λόγος) se ve que es necia y vacía, pues no contiene sino muchedumbre de tonterías y no se halla en ellos ni sombra de verdad. Y si, al parecer, han dicho algo verdadero, se halla mezclado con el error. Como un veneno mortal, mezclado a la miel o al vino o a cualquier otra cosa, lo hace todo dañoso e inútil, así toda su verbosidad se ve que es pura inanidad y más bien daño para quienes la creen.<sup>78</sup>

Y esa razón (λόγος) es necia y vacía porque parten de una concepción de lo divino equivocada, que nace de un pensamiento puramente humano, que no ha sido iluminado por la revelación de Dios y, por tanto, es demasiado débil y limitado para comprender la grandeza de la creación.<sup>79</sup>

Igual que la verdad era conocida por el cristiano, porque este la tomaba de los profetas y las Escrituras santas, de inspiración divina, el error del pagano se debe a ignorar esta enseñanza y reducirse a sus propias fuerzas.<sup>80</sup> Pero la prioridad de las Escrituras sobre los mitos no estriba solo en su carácter divino frente al meramente humano de estos, sino en su mayor antigüedad, dado que Moisés y los demás profetas, sus autores, se inspiraron en el Espíritu Santo. Esa antigüedad es, por tanto, señal de su verdad:

Y todo esto nos lo enseña el Espíritu Santo por medio de Moisés y los otros profetas, de suerte que los libros nuestros, de los que adoramos a Dios, son más antiguos y, sobre todo, más verdaderos que los de todos los historiadores y poetas. Y así, sobre la música fantasearon <algunos> que fue Apolo su inventor, otros que Orfeo, que dicen inventó la música tomándola del canto de las aves. Pero se ve que es todo palabrería vana y sin fundamento, pues esos nacieron muchos años después del diluvio.<sup>81</sup>

---

que rinden a las imágenes de los dioses, ya que, si estos no son dioses, sus imágenes son meros ídolos, “obras de las manos de los hombres” (2.34). Justino lleva este rechazo del culto pagano aún más allá, afirmando que la elaboración misma de las imágenes de los dioses es un insulto a Dios (cf. *supra* Codex Theodosianus 16.10.12.2), pues se da nombre de dios a lo que es corruptible y necesitado de cuidado, y que resulta impío que los artífices de tales dioses, que son a menudo disolutos y malvados, sean puestos como custodios de estos en los templos, como si los hombres pudieran ser guardianes de los dioses (Iust. Phil. 1 *Apol.* 9). Una crítica similar a una concepción material de lo divino vemos en la *Epístola a Diogneto*, 2 y en el apócrifo la *Predicación de Pedro* (ap. Clem. Al. *Strom.* 6.39.4-40.2).

<sup>75</sup> Eso no quiere decir que Teófilo no evidencie también la inexactitud o falsedad de los términos en que se presentan algunos mitos, como por ejemplo el del diluvio. Los mitos griegos hablan también de un diluvio que anegó la mayor parte de la tierra, pero si lo comparamos con el relato del Génesis, se equivocan en los detalles, como su alcance, los protagonistas de él o el causante (Thphl. Ant. *Autol.* 3.18). Pero, en general, la falsedad del mito parece estribar para Teófilo no tanto en su objeto, en su referencia, o en el contenido del relato, sino en la interpretación de los hechos que narra, en la razón que el mito da de ellos, porque los presenta en gran parte como efecto de la acción de unos personajes que no son dioses ni seres divinos, sino hombres o elementos inanimados.

<sup>76</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 1.9; 2.2; 2.8; 2.34.

<sup>77</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.34: “Ahora bien, que los nombres de los llamados dioses son solo nombres de hombres, como pusimos de manifiesto anteriormente, lo demostramos por las historias que sus mismos adoradores escribieron”. Recuérdese la misma idea expresada ya en Aristides, *Apol.* 13.3-5, cf. *supra* n. 47.

<sup>78</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.12 (nos separamos de Ruiz Bueno en la traducción de λόγος, que este vertía como “fondo”).

<sup>79</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.12-13, donde pone a Hesíodo como ejemplo.

<sup>80</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.14.

<sup>81</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.30. Se entiende que, si Apolo y Orfeo nacieron muchos años después del diluvio, no pudieron ser los inventores de la música, pues esta la inició Yubal, hijo de Lamec, tal como se dice en



Pero no solo es señal de la verdad, sino razón de que los poetas afirmaran también doctrinas verdaderas, como que los que obran inicualemente deben ser castigados, que Dios ha de examinar todo juramento injusto y todo pecado, o que habrá una conflagración del mundo, coincidiendo en ello con los profetas, pues de estos tomaron dichas doctrinas.<sup>82</sup> Tan convincente es la verdad, dice Teófilo, que llegaron incluso a sostener la monarquía de Dios, la providencia divina, el juicio y la sensación tras la muerte.<sup>83</sup>

Pero ello no obsta para que los mitos sean fábulas vanas e inútiles. De hecho, Teófilo añade como razón para rechazar la verdad del mito, a la ya vista de presentar a falsos dioses, la de su inutilidad, tanto para la enseñanza de la realidad como para ofrecer normas de vida:

¿Qué le aprovechó, en efecto, a Homero haber descrito la guerra de Troya y haber engañado a muchos, o a Hesíodo haber trazado el catálogo y orígenes de los que él llama dioses; o a Orfeo sus trescientos sesenta y cinco dioses, a los que al fin de su vida rechaza, pues en sus *Testamentos* afirma que no hay sino un solo Dios? (...) ¿Qué dijeron de verdad? (...) Pues no voy a trazar su lista completa (sc. de las doctrinas de los filósofos), siendo tanta su muchedumbre. Esto decimos para demostrar lo inútil y ateo de sus especulaciones.<sup>84</sup>

Además, Teófilo acusa a poetas, historiadores y filósofos tanto de contradecirse entre sí, como de negar sus propias opiniones, lo que es muestra de no conocer la verdad.<sup>85</sup>

La vanidad, falsedad e inutilidad del mito tienen una última consecuencia que demuestra que deben ser rechazados. Su inconveniencia moral y social. Quienes siguen las enseñanzas de los mitos adoptan una vida impía e indecente, ya que consideran lícitos actos que los dioses sancionan como tales, como el incesto o la antropofagia.<sup>86</sup> En cambio, las Escrituras enseñan a los cristianos a no pecar ni de obra ni de pensamiento.<sup>87</sup> De hecho, estos tienen prohibido asistir a los espectáculos de los paganos, como los de gladiadores, o aquellos en los que se representan actos como la antropofagia (en el mito de Tiestes) o el adulterio (en las tragedias). Por el contrario, entre los cristianos, afirma Teófilo,

está la templanza, se ejercita la continencia, se observa la monogamia, se guarda la castidad, se aniquila la injusticia, se arranca de raíz el pecado, se medita la justicia, se cumple la ley, se practica la religión, se confiesa a Dios, la verdad decide como árbitro, la gracia guarda, la paz protege, la palabra santa dirige, la sabiduría enseña, la vida decide, Dios reina.<sup>88</sup>

Esa función social del mito, entrevista por Teófilo, hace que la desconsideración de los mitos se enmarque en un rechazo más general de las costumbres, leyes y usos tradicionales paganos, como podemos ver también en Atenágoras. Este, al comienzo de su *Legación a favor de los cristianos*, reprocha a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo que permitan creencias y ritos ridículos en los pueblos que conforman el imperio y que, en cambio, toleren que los cristianos sean acosados y perseguidos, aun siendo los más piadosos cumplidores de las leyes que ellos

*Génesis* 4.21, el cual se cuenta entre los patriarcas anteriores a Noé. Ulteriores argumentos en favor de la mayor antigüedad del cristianismo los ofrece Teófilo en 3.16; 3.20-30.

<sup>82</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.37. Teófilo utiliza, en realidad, un verbo más crudo. Dice que los poetas “robaron” (κλέψαντες) estas doctrinas de la ley y los profetas. En 3.17, afirma que Homero, Hesíodo y Orfeo dijeron haber sido enseñados por la presciencia divina. La idea de que la mayor antigüedad de Moisés y los demás profetas explica que los griegos tomaran parte de sus doctrinas de ellos, se halla también en Justino (1 *Apol.* 44).

<sup>83</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 2.38.

<sup>84</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.2.

<sup>85</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.3. El argumento de la contradicción se encuentra también en Taciano, *Orat.* 8, quien lo refiere a las presentaciones que hacen los mitos de los dioses.

<sup>86</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.8; 3.5. El argumento de que los mitos inducen a los hombres a cometer actos inmorales ya lo veíamos en Aristides, *Apol.* 8.2-3.

<sup>87</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.13.

<sup>88</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.15.

mismos promulgan.<sup>89</sup> Pero Atenágoras no se limita a apelar a la justicia de los emperadores para que consideren a los cristianos con los mismos derechos que a los fieles de las demás religiones y cultos, y no se les condene de antemano sin más causa que su mero nombre. Tampoco a defenderse de las principales acusaciones que se le hacen al cristianismo: ateísmo, canibalismo e incesto, mostrando que son infundadas. Su defensa incluye una desestimación de las creencias de filósofos y poetas, sobre los que acumula distintos argumentos que, bajo capa de querer mostrar la racionalidad de la fe cristiana a unos emperadores a los que adula con el título de filósofos,<sup>90</sup> refutan en realidad la concepción pagana de lo divino, ensalzando con ello la cristiana. Atenágoras, hábilmente, afirma su intención de mostrar que el cristianismo es una religión tan aceptable como las otras, pero lo hace argumentando que en realidad es superior. Se defiende de la acusación de ateísmo mostrando que la noción cristiana de dios es similar a la de los principales filósofos, pero al mismo tiempo aduce, como hace también Teófilo, que esta se basa en meras conjeturas, fundadas en la razón de cada uno, mientras que la cristiana procede de la revelación de Dios mismo a través de sus profetas.<sup>91</sup> Incluso ataca esa noción pagana, usando como criterio las virtudes que caracterizan a poetas y filósofos, como la inteligencia y la piedad, declarando que, según ellas, es irracional preferir opiniones humanas al testimonio de Dios por boca de los profetas.<sup>92</sup> En otras palabras, la doctrina cristiana es, por revelación, divina, mientras la pagana es meramente humana. Y este hecho es reconocible por la inteligencia y la piedad, de modo que afirmar lo contrario constituye un acto irracional. De este modo, una defensa contra la acusación de ateísmo se convierte en un ataque a la religión contraria, a la que se acusa de formarse una noción humana de Dios que, por eso mismo, no es única, sino que obedece al criterio personal de cada cual, mientras que la idea cristiana de Dios procede de Dios mismo.

Cuando Atenágoras habla de opiniones humanas de poetas y filósofos se refiere, claro está, a las que tienen como fundamento al mito. El mito, como relato falso, es contrapuesto a la doctrina cristiana, cuya diferencia respecto del mito se busca dejar clara, a pesar de semejanzas en ciertos motivos, como la aparición de dios en forma humana, el dios engendrado o la carnalidad divina. Estas semejanzas se usaban como argumentos contra dicha doctrina entre aquellos autores paganos, sobre todo filósofos, que tampoco creían en los mitos tradicionales y adoptaban una concepción de la divinidad depurada de las notas poco edificantes que le atribuían los poetas.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Athenag. *Leg.* 1. Un reproche similar al poder establecido estaba ya presente en la primera *Apología* de Justino, quien se queja ante Antonino Pío y sus hijos de que condenan a los cristianos por serlo, no por sus obras, a diferencia de lo que hacen con otros colectivos, como filósofos o poetas, a quienes nada prohíben, a pesar de que no solo se contradicen continuamente entre sí, sino que algunos incluso profesan el ateísmo y otros cuentan las impudicias de Zeus y sus hijos, insultando así a sus propios dioses (Iust. Phil. 1 *Apol.* 4). Justino añade que los cristianos son los mejores aliados de los emperadores para mantener la paz, pues, como saben que no pueden escapar al castigo divino, se abstienen de hacer el mal. Pero, si los emperadores no lo reconocen y estiman más la costumbre que la verdad, poniendo la opinión por encima de esta, solo podrán lo que los bandidos en el desierto (Iust. Phil. 1 *Apol.* 12).

<sup>90</sup> Este mismo título reconoce Justino a Antonino Pío y a sus hijos, Marco Aurelio y Lucio Vero, a quienes va dirigida su primera apología, pero condicionado a que verdaderamente prueben que lo son, amando la verdad y practicando la justicia también con los cristianos, y no condenándolos, como hace el vulgo, por su mero nombre (Iust. Phil. 1 *Apol.* 2).

<sup>91</sup> Otra respuesta a la acusación de ateísmo es la de Justino, quien la admite respecto de los dioses paganos, puesto que no son verdaderos dioses, sino demonios, pero no respecto del Dios verdadero (Iust. Phil. 1 *Apol.* 6). Téngase en cuenta que la acusación de ateísmo no implicaba imputar a los cristianos la negación de lo divino, sino su falta de reconocimiento de los dioses oficiales (Carena 1923a, 38). Una falta de reconocimiento que se evidenciaba sobre todo en la negación a participar del culto pagano, lo que no dejaba de ser visto como un acto subversivo. Así entendido, el ateísmo fue una de las principales causas de hostilidad hacia el cristianismo por parte de la intelectualidad pagana a partir de esta época (finales del s. II), que veía, de este modo, amenazada la *pax deorum*, la armonía entre hombres y dioses: Walsh 1991, 256 n. 4. Sobre la acusación de ateísmo contra los cristianos, *vid.*, en general, Walsh 1991; Beatrice 2004. Una visión general sobre las acusaciones paganas al cristianismo puede verse en Leveils 2007.

<sup>92</sup> Athenag. *Leg.* 7.

<sup>93</sup> También la usa Trifón, el interlocutor judío de Justino, quien desacredita el nacimiento virginal de Cristo asimilándolo al mito del nacimiento de Perseo de la virgen Dánae, que quedó encinta de Zeus cuando este fluyó a ella en forma de lluvia de oro (Iust. Phil. *Dial.* 67:1-2).

Era del máximo interés en el discurso apologético, por tanto, evidenciar que los dioses son ajenos al Dios cristiano y que las Escrituras no son mitos, sino la expresión de la revelación divina. Ya hemos visto un primer intento con Taciano y con Justino. Atenágoras, por su parte, afirma que la concepción que los cristianos poseen sobre el Hijo de Dios no tiene nada que ver con la que “fabulan” (μυθοποιοῦσιν) los poetas sobre los dioses, que los muestran no siendo mejores en nada a los hombres:

Y que nadie tenga por ridículo que para mí tenga Dios un Hijo. Porque nosotros no pensamos sobre Dios y también Padre, y sobre su Hijo, a la manera como fantasean vuestros poetas, mostrándonos dioses que en nada son mejores que los hombres; sino que el Hijo de Dios es el Verbo del Padre en idea y operación, pues conforme a él y por su medio fue todo hecho, siendo uno solo el Padre y el Hijo. Y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo por la unidad y potencia de espíritu, el Hijo de Dios es inteligencia y Verbo del Padre.<sup>94</sup>

El argumento que utiliza Atenágoras para diferenciar la doctrina cristiana de la de los poetas paganos no descansa, como en el caso de Taciano, sobre la letra del mensaje, sino sobre su significado. No es ridícula, como pueda pensar un filósofo que acepta la concepción espiritual de lo divino, la idea de que Dios tenga un hijo, pues la filiación divina de Cristo no es igual a la que nos muestran las teogonías mitológicas de dioses demasiado humanos, sino que es una forma de expresar la relación entre Dios y su Verbo, que no es otra cosa que la inteligencia eterna que procede del Padre en la unidad y potencia del Espíritu, para, por obra del Espíritu Santo, crear todas las cosas. Como vemos, Atenágoras razona filosóficamente, a fin de hacer aceptable el dogma cristiano para un filósofo, al mismo tiempo que distingue su proceder de las fabulaciones de los poetas, que conciben las genealogías divinas al modo de las humanas.

El discurso apologético de Atenágoras descansa, como también lo hacían los de Aristides y Teófilo, en la identificación de la doctrina cristiana con la verdad, y su contraposición a lo que la contradice, sea la religión pagana o la animadversión contra el cristianismo:

No os maravilléis de que exponga tan puntualmente nuestra doctrina, pues todo mi afán de exactitud se endereza a que no os dejéis arrastrar de la vulgar e irracional opinión, sino que tengáis medio de conocer la verdad. Y es así que por los mismos preceptos a que nos adherimos y que no son humanos, sino por Dios dichos y por Dios señalados, podemos persuadirlos de que no somos ateos.<sup>95</sup>

En última instancia, que Dios sea uno y no muchos, que tenga un Hijo, que exista el Espíritu Santo y los ángeles, que Dios exija un culto racional, no sacrificios cruentos, que sea creador y artífice de todas las cosas y, por tanto, increado y eterno, es digno de fe, porque es verdadero, y es verdadero porque ha sido revelado por Dios mismo, a través de las Escrituras y los profetas. Esa vinculación de la verdad con Dios se entiende mejor si tenemos en cuenta que la noción de verdad que tienen los primeros cristianos, y que expresan con el término ἀλήθεια, está muy influida por la idea hebrea manifestada por el término <sup>e</sup>met (de la raíz <sup>e</sup>mn “firme, seguro”),<sup>96</sup> que se traduce casi siempre en la Septuaginta, la versión de la Biblia que leen los cristianos, precisamente por ἀλήθεια. Frente al concepto griego, que en el plano óntico hace referencia a lo real y en el epistemológico, al conocimiento de lo real, el <sup>e</sup>met hebreo responde más bien a la idea de firmeza, solidez, y de ahí, por un lado, a la de duración, permanencia, y, por otro, a la de seguridad, la cual, aplicada a personas, denota la fidelidad, la lealtad o la confiabilidad.<sup>97</sup> Y

<sup>94</sup> Athenag. *Leg.* 10.

<sup>95</sup> Athenag. *Leg.* 11.

<sup>96</sup> Sobre los sentidos de <sup>e</sup>met en la Biblia hebrea, *vid.* Jenni-Westermann 1978, cols. 307-317.

<sup>97</sup> La relación entre las concepciones hebrea y griega de “verdad” la establece con toda claridad Boman 1970, 202: “In short, the Hebrews really do not ask what is true in the objective sense but what is subjectively certain, what is faithful in the existential sense; therefore, it is not what is in agreement with impersonal objective being that interests them, but what is in agreement with the facts that are meaningful for them”.

estas, en Dios, lo son de modo eminente. Así, la palabra de Dios es verdadera porque Yahvé es un dios “fiel” (Dt. 7.9; Is. 49.7; Sal. 31.6), un testigo fiel y veraz (Jr. 42.5), que anuncia cosas ciertas (Os. 5.9), porque su dictamen es seguro (Sal. 19.8 y 93.5). Se implora su “fidelidad” (*ʿemet*), para que sirva de guía y ayuda (Sal. 25.5; 43.3; 69.14), o se la alaba como escudo y armadura (Sal. 91.4), porque es la única digna de confianza, ya que es guardada por siempre (Sal. 146.6). Por eso, los juicios de Dios son “verdad” (*ʿemet*, Sal. 19.10; Sal. 119.151 y 160), es decir, confiables y de valor duradero, así como la visión que revela al profeta, pues no se quedará sin cumplimiento (Dn. 8.26; 10.1; 11.2). No tiene, pues, nada de extraño que en san Pablo ἀλήθεια signifique a menudo la verdad desvelada o proclamada por Dios,<sup>98</sup> que deriva de su propia veracidad y de la fidelidad de Este a sus promesas,<sup>99</sup> o que, en el evangelio de Juan, Cristo mismo, por ser la Verdad (14.6; cf. 1 Jn. 5.6), sea el que la revela y proclama (8.40.45; 16.7; 18.37), pues el que es de la verdad, oye a Cristo (18.37).

Vemos, pues, que, para los apologistas, la verdad, que significa lo que es cierto porque es real, connota una realidad que es revelada por Dios y que, por eso mismo, es digna de fe, pues Dios es la confiabilidad absoluta, que otorga seguridad firme a todo lo que por Él se proclama y enseña. Además, esa verdad, por ser segura, es eterna, allende las vicisitudes históricas o las opiniones humanas. Y es también, por tanto, trascendente, es decir, completamente ajena a todo lo que ella no es, lo que la hace incontrovertible e intraducible.<sup>100</sup> Y esta verdad es la que distingue realmente al cristianismo del paganismo, a la fe revelada del mito. La clase de verdad absoluta en la que Assmann hacía descansar la distinción mosaica. Precisamente, las formas en que Atenágoras manifiesta esta oposición entre verdad y mito son las usuales de la distinción mosaica: doctrina divina-doctrina humana (*Leg.* 7 y 9), pensar sobre Dios-fabular (*Leg.* 10), verdad-opinión vulgar e irracional (*Leg.* 11), conocimiento de Dios-ignorancia de Dios (*Leg.* 13), concepción real de Dios-incapacidad de distinción ente materia y Dios (*Leg.* 15), digno de fe-indigno de fe (*Leg.* 20), etc.

Presentar la religión pagana como una religión falsa pasa por demostrar la falsedad del mito. Y esta se evidencia sobre todo mediante argumentos contrarios a la existencia de los dioses. Lo hemos visto ya en Aristides y en Teófilo. El argumentario es variado. Uno de esos argumentos aduce el carácter reciente de los dioses. Atenágoras, por ejemplo, afirma que son, en realidad, creación de poetas como Orfeo, Homero y Hesíodo, que, según Heródoto, son solo cuatrocientos años anteriores a él.<sup>101</sup> El mismo argumento lo encontramos en Taciano, aunque en este el primer objetivo no es tanto mostrar la inexistencia de los dioses, sino la falsedad de la sabiduría griega, que toma su origen en Homero.<sup>102</sup> Taciano, sirviéndose de los testimonios de los mismos autores griegos, afirma que Homero es posterior a la guerra de Troya.<sup>103</sup> De ello se sigue que Homero es mucho más reciente que Moisés, el más antiguo de los escritores sagrados, quien vivió cuatrocientos años antes que la guerra de Troya.<sup>104</sup> Esto permite a Taciano atacar al mito acusándolo de falta de originalidad y de adulteración por incomprensión de su fuente, la doctrina de Moisés, porque parece que dice algo original (ἰδιον) y pasa como verdad lo que es mera fábula

<sup>98</sup> Cf. p. e. Rom. 1.18; 2 Co. 4.2. Si Pablo dice la verdad, es porque proclama la palabra de Dios: 2 Co. 7.14. Sobre los significados de ἀλήθεια en el Nuevo Testamento, *vid.* p. e. Kittel 1933, 242-248; Balz-Schneider 2005<sup>3</sup>, 171-180.

<sup>99</sup> Rom. 3.7; 15.8.

<sup>100</sup> En las religiones politeístas, los dioses de unos pueblos son equivalentes a los de los otros pueblos. Aunque los nombres, las imágenes y las formas de culto difieran, la equivalencia de sus funciones hace que unos se equiparen a otros, es decir, que sean “traducibles” entre sí, pues a los ajenos se les reconoce tan reales como los propios. El monoteísmo excluyente, fundado en la distinción entre religión verdadera y religión falsa, acaba con esa traducibilidad, pues rechaza como falsos a todos los dioses extranjeros: *vid.* Assmann 2003, 14-16.

<sup>101</sup> Athenag. *Leg.* 17.

<sup>102</sup> “Iniciador de toda la sabiduría bárbara”, dice de él Taciano (*Orat.* 31). Ello, no obstante, no quiere decir que sea el escritor griego más antiguo, pues anteriores a él fueron Lino, Filamón, Támiris, Orfeo, Museo, etc. Taciano, en todo caso, señala que Moisés es anterior a todos ellos (*Orat.* 41).

<sup>103</sup> Tat. *Orat.* 31.

<sup>104</sup> Tat. *Orat.* 39.

(μυθολογία).<sup>105</sup> La antigüedad de la doctrina cristiana es reivindicada también por Teófilo, quien vincula lo reciente a lo mítico, y lo antiguo a lo verdadero.<sup>106</sup>

Volviendo a Atenágoras, este no desea que su refutación de la existencia de los dioses le malquiste con los emperadores. Por eso, se excusa aduciendo dos razones: primera, sus argumentos son verdaderos (aunque puedan resultar impertinentes a oídos de gobernantes paganos); segunda, su intención no es refutar a los ídolos, es decir, ir en contra del culto establecido, sino, simplemente, defender la religión cristiana de las calumnias que padece dando razón de ella:

Mas quiero rogaros, oh máximos emperadores, antes de iniciar mi discurso, me perdonéis si solo presento razonamientos verdaderos. Porque no es mi propósito refutar a los ídolos, sino, deshechas las calumnias contra nosotros, ofreceros la razón de nuestra religión.<sup>107</sup>

Evidentemente, se trata de una mera *captatio benevolentiae*, porque su discurso contradice esta declaración: su defensa de la piedad cristiana frente a la acusación de ateísmo es sobre todo una argumentación contra la existencia de los dioses y, por ende, una deslegitimación del culto que la sociedad pagana les profesa. De hecho, de seguido aduce otro razonamiento contra la creencia de que los dioses son tales: el hecho de que los dioses tienen un nacimiento (γένεσις), tal como relatan las genealogías míticas de Orfeo y Homero, y, por tanto, son corruptibles, dado que todo lo que tiene principio lo es.<sup>108</sup>

Pero el argumento contra la existencia de los dioses más recurrente entre los apologistas es el de la incompatibilidad. Se basa en una lectura literal de lo que dicen los poetas y filósofos paganos sobre sus dioses, y en el contraste de la imagen de estos que surge de dicha lectura con la del Dios cristiano. El motivo último de la argumentación no es la mera demostración de que se trata de dioses falsos, sino la de que son indignos de fe. No para proponer como alternativa el ateísmo, como hicieron algunos filósofos racionalistas, sino la fe en el Dios cristiano, que es el único Dios verdadero y, con ella, un nuevo modo de vida y una nueva concepción del mundo.

Ya hemos visto algunos ejemplos de estos razonamientos de incompatibilidad en Aristides y Taciano. También los tenemos en Atenágoras. Esa incompatibilidad descansa, según estos autores, en la atribución a la divinidad de rasgos que comportan alguna clase de imperfección, ya sea física o moral. En la primera categoría entraría la materialidad, la carnalidad, la génesis, la finitud o la pluralidad, y en la segunda, las bajas pasiones, el deseo inmoderado y, en suma, la mala voluntad, que originan todos los actos vergonzosos y perversos que los dioses cometen. Esta incompatibilidad evidencia la falta de credibilidad de la mitología. Así lo afirma claramente Atenágoras, quien señala como no creíble una teología que no solo presenta a unos dioses dotados de cuerpos, a los que a su materialidad hay que añadir, en muchos casos, su monstruosidad, que los asimila incluso a los animales, sino además cometiendo actos como emasculaciones, incestos y canibalismo.<sup>109</sup>

Atenágoras insiste en que la presentación que hacen de los dioses los relatos mitológicos es una evidencia de su falsedad y una prueba de la ignorancia y charlatanería de los poetas que muestran así a los dioses. Y es por ello que los poetas manifiestan ser, en realidad, ateos.<sup>110</sup> Atenágoras muestra también que lo que convierte a un relato en mito, no es el relato como tal, sino aquello que cuenta, si esto es considerado como fábula (en palabras de Atenágoras, λῆρον καὶ γέλωτα “charlatanería y ridiculez”)<sup>111</sup>. Y lo será si se demuestra falso, atribuyendo a la divinidad

<sup>105</sup> Tat. *Orat.* 40.

<sup>106</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 3.16: “Ahora quiero mostrarte con más precisión, si Dios me lo concede, lo referente a los tiempos, para que reconozcas que nuestra doctrina no es reciente ni fabulosa (μυθώδης), sino más antigua y más verdadera que todos los poetas e historiadores que escribieron sobre lo incierto”.

<sup>107</sup> Athenag. *Leg.* 18.

<sup>108</sup> Athenag. *ibid.*

<sup>109</sup> Athenag. *Leg.* 20: “Porque si en nada se diferencian [i. e. los dioses] de los más viles animales (y es evidente que la divinidad tiene que diferenciarse de todo lo terreno y aun de lo separado de la materia), no son dioses”.

<sup>110</sup> Athenag. *Leg.* 21.

<sup>111</sup> Athenag. *ibid.*



rasgos incompatibles con ella. Una atribución que Atenágoras juzga como muestra de ateísmo, ya que, si se cree en dioses que no pueden ser dioses, en realidad, no se cree en nada.

Otra línea argumentativa contra la existencia de los dioses es la que ataca la lectura alegórica de los mitos, que pretende salvar el argumento de la incompatibilidad dando a los relatos sobre los dioses una interpretación física. Atenágoras, por ejemplo, explica que dicha lectura, hecha por algunos filósofos, conlleva identificar a los dioses con elementos materiales, de modo que se diviniza a estos, errando así en la verdadera naturaleza de Dios, que es un ser ingénito, eterno y siempre acorde consigo mismo. Estos filósofos confunden lo creado con el creador. Y concluye:

Mas, a la verdad, los que explican alegóricamente los mitos, divinizando a los elementos, nos dan cualquier otra cosa menos explicaciones de lo divino, pues no se dan cuenta de que con lo mismo que intentan defender a sus dioses, confirman más los razonamientos contra ellos. ¿Qué tendrán que ver con la tierra y el aire Europa y el toro, y el cisne y Leda, para que nos vengan con que el abominable trato de Zeus con ellas represente la unión de la tierra y el aire? Y es que, desviándose de la grandeza de Dios, e incapaces de remontarse por el razonamiento, pues no sienten la simpatía por el lugar celeste, se consumen y hunden en las formas de la materia, divinizan los cambios de los elementos, con absurdo semejante al de quien confundiera la nave en que navega con el piloto que la dirige. Mas como nada vale la nave, aun con todos sus aprestos, si no lleva piloto, de nada vale tampoco el orden de los elementos sin la providencia de Dios. Porque ni la nave navegará por sí misma, ni los elementos se pondrán en movimiento sin un creador.<sup>112</sup>

No falta tampoco la adopción de la teoría evemerista, que se combina con el argumento de la incompatibilidad.<sup>113</sup> Atenágoras identifica a los dioses con antiguos hombres. Basándose en Heródoto, afirma que los nombres de los dioses griegos proceden de los dioses egipcios, que en realidad fueron antiguos reyes:

Los primeros reyes, de origen celeste como eran, parte por ignorancia de la verdadera piedad para con la divinidad, parte por gratitud de su mando, los tuvieron por dioses junto con sus mujeres.<sup>114</sup>

También se hace eco de ella Teófilo de Antioquía, quien reprocha al pagano Autólico que dé culto como a dioses a hombres muertos, de los cuales los mitos cuentan, además, toda clase de iniquidades:

<sup>112</sup> Athenag. *Leg.* 22. Sobre la crítica de Atenágoras al alegorismo, *vid.* Pépin 1976<sup>2</sup>, 406-410.

<sup>113</sup> El evemerismo como instrumento de crítica contra la existencia de los dioses paganos fue un recurso recurrente en los Padres de la Iglesia: *vid.* p. e. Clem. Al. *Prot.* 2.24.2; Min. Fel. *Oct.* 20.5; Cypr. *Quod idola dii non sint*, 1; Tert. *Apol.* 10; Arnob. *Nat.* 4.29; Lact. *Inst.* 1.11.17; *De ira dei* 11.7-8; Eus. *PE* 2.2.52-64, etc. Esta crítica se remonta al AT: Sb. 14.12-21. *Vid.* Simon 1954, 102-104; Pépin 1981, 175-181; Graf 2011, 324-325. Por otro lado, el evemerismo también sirvió en autores posteriores para adaptar el mito a la doctrina y a la moral cristianas, pues al considerar a los dioses como seres humanos divinizados, los hechos reseñables de estos que merecieron su divinización podían servir como modelos morales: *vid.* Liebeschuetz 1995, 201. Sobre el evemerismo en autores cristianos, *vid.* p. e. Hanson 1980, 934-938; Pépin 1981, 175-181; Winarczyk 2013, 148-152; Alonso Venero 2013a, 59-84; *idem*, 2013b.

<sup>114</sup> Athenag. *Leg.* 28. Cf. *Leg.* 26: "Los dioses de que gusta el vulgo y que dan nombre a las estatuas han sido meros hombres, como puede averiguarse por las historias que de ellos tratan". Atenágoras añade como razones para creer a los egipcios cuando hablan de sus dioses como de hombres: 1) que no es verosímil que mientan los sacerdotes egipcios que cuentan estos mitos, 2) que Alejandro y Hermes Trismegisto y muchos más enlazaron sus propias familias con los dioses, lo que demuestra que estos, siendo hombres, fueron tenidos por dioses, 3) que lo afirman los egipcios más eruditos (λογιώτατοι), quienes llamaron dioses al éter, la tierra, el sol y la luna, 4) los misterios representan los sufrimientos de los dioses, y si estos sufren, es que son hombres, 5) en muchos lugares se hallan sepulcros de dioses, 6) los poetas e historiadores griegos relatan la muerte de Heracles y Asclepio, y que fueron malvados por ignorancia y se dejaron dominar por el dinero, lo que no es propio de los dioses, 7) si gente tan abominable y odiosa a Dios alcanzaron reputación de ser dioses, y los sirios rinden culto a animales como peces y palomas, nada tiene de extraño que quienes ejercieron mando y soberanía fueran llamados dioses por sus súbditos (*Leg.* 28-30).

Y los nombres de los dioses a quienes dices das culto, son nombres de hombres muertos. Y aun éstos, ¿quiénes y qué tales fueron? ¿No se ve que Crono se comía y devoraba a sus propios hijos? Pues si me hablas de Zeus, hijo suyo, aprende bien su vida y milagros. En primer lugar, fue alimentado, en el Ida, por una cabra y, matándola y despellejándola luego, se hizo, según las fábulas, de la piel un vestido. Sus otros hechos, por ejemplo, su casamiento con su hermana, sus adulterios y corrupciones de muchachos, mejor que yo los cuentan Homero y los otros poetas. Por lo demás, ¿a qué trazar el catálogo de sus hijos, un Heracles que se quema vivo, un Dioniso borracho y loco, un Apolo que tiene miedo a Aquiles y huye de él, y se enamora de Dafne y no se entera de la muerte de Jacinto, una Afrodita herida, un Ares perdición de los mortales, y, en fin, el *ícor* que mana de todos estos pretendidos dioses? [...] Porque todo esto, no somos nosotros quienes lo decimos, sino que son vuestros escritores y poetas quienes lo pregonan.<sup>115</sup>

De hecho, complementario al argumento de la incompatibilidad es el de la falta de ejemplaridad del mito y, por tanto, el de su inutilidad para la vida. El que lo expresa más claramente es Taciano:

¿En qué contribuye a mi utilidad ese actor que en la tragedia de Eurípides representa, furioso, el matricidio de Alcmeón? No guarda ni su propia figura, abre desmesuradamente la boca, blande a diestro y siniestro la espada, se enciende a gritos y viste, en fin, una ropa que nadie llevaría. Allá perezcan las fábulas (μυθολογήματα) de Hegesipo y de Menandro, versificador de la misma lengua que Hegesipo. ¿Por qué quedarme yo pasmado ante el flautista pítico? ¿Qué falta me hace a mí trabajar, como Aristóxeno, por el tebano Antigenides? Todas esas inutilidades os las cedemos; vosotros también o creed en nuestras doctrinas o, imitándonos a nosotros, dejadnos en paz con ellas.<sup>116</sup>

Taciano hace aquí alusión, a propósito de las representaciones de asuntos míticos en el teatro, a una función importante del mito como relato fundante: el de su papel como modelo ejemplar. Esa función se aprecia claramente en el caso de los mitos cosmogónicos, que aparecen como arquetipos de creación y construcción, no solo del mundo entendido como cosmos habitable que sustituye el caos originario, sino de la morada misma en la que vive el hombre religioso, cuya fabricación reproduce para este la acción demiúrgica de los dioses.<sup>117</sup> Pero aquí el mito es juzgado como modelo de conducta y valores. Si los actores dramáticos, aparte de sus excentricidades interpretativas, de las que se queja Taciano, representan las acciones de unos dioses y héroes que no son otra cosa que un compendio de inmoralidades<sup>118</sup>, no son ningún modelo a seguir y, por tanto, los relatos en que se basan los argumentos de sus representaciones resultan despreciables. En contraste, la vida, doctrina y actos de Cristo serán el espejo al que todo cristiano se mirará como perfección de vida.

Atenágoras concluye su argumentario contra la acusación de ateísmo sacando la consecuencia lógica de su refutación de la fe pagana en los dioses: los mitos son falsos y, por tanto, indignos de fe (ἄπιστοι), porque lo que cuentan sobre los dioses muestra que estos o no existen o no son verdaderos dioses:

En conclusión, o son indignos de fe los mitos del vulgo y de los poetas acerca de los dioses, y entonces es superfluo el culto que se les tributa –porque no existen aquellos de quienes los relatos que se cuentan son falsos (ψευδεις οἱ λόγοι)–; o si son verdaderos sus nacimientos, sus amores, asesinatos, robos, mutilaciones y fulminaciones, tampoco existen, pues han dejado de existir, una vez que nacieron porque no existían. Porque, ¿qué razón hay para creer unos relatos y no creer otros, cuando todo lo contaron los poetas con el fin de glorificarlos? Porque los que fueron causa de que fueran tenidos por dioses al exaltar sus historias, no iban a mentir contando sus sufrimientos.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Thphl. Ant. *Autol.* 1.9.

<sup>116</sup> Tat. *Orat.* 24.

<sup>117</sup> Véase Eliade 1998, 38-52.

<sup>118</sup> Tat. *Orat.* 22.

<sup>119</sup> Athenag. *Leg.* 30 (trad. ligeramente modificada por mí). Cf. también, *ibid.* 23.

Finalmente, y tras defenderse de la acusación de incesto y canibalismo, diciendo que los paganos propalan contra los cristianos lo mismo que ellos cuentan de sus dioses, mientras que los cristianos están obligados por mandato divino a ser castos y puros, Atenágoras concluye su apología exhortando a los emperadores, si no a la conversión, como Arístides, sí al menos al reconocimiento de la licitud de la religión cristiana y de la bondad de los cristianos como ciudadanos.<sup>120</sup> Pero es importante señalar que esa exhortación, que a primera vista es una simple apelación a la tolerancia, esconde en realidad una justificación del anhelo que anima a los apologistas: sustituir al paganismo por el cristianismo como religión y modelo de fe y vida colectiva. Y esa justificación se fundamenta en la superioridad del cristianismo, porque es la única fe verdadera en tanto que ha sido revelada por el único Dios, y por eso es más justa, pues sus mandamientos resaltan sobre las iniquidades que proponen los mitos como modelos de conducta. Una expresión explícita de ese anhelo se hará no muchos años después, en Orígenes, quien, en respuesta al pagano Celso, para quien negar que el que instituye el gobierno de los hombres es Zeus conlleva una deslegitimación del poder imperial que, si se asumiera de un modo general, abriría las puertas a los bárbaros más salvajes y sin ley, afirma:

Tampoco es probable que un emperador nos castigue por decir que no le dio el poder de reinar el hijo de Crono, de torcida mente, sino Aquel que instituye y destituye a los reyes. (...) A la verdad, en tal supuesto,<sup>121</sup> ni el emperador se quedaría solo y abandonado, ni el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes. Y es así que si, como dice Celso, todos sin excepción hicieran lo mismo que yo, todos los bárbaros, evidentemente, al aceptar la palabra de Dios, serían los hombres de más ley y más mansos, desaparecería toda religión y solo imperaría la cristiana, cosa que acontecerá un día, puesto que el Logos gana para sí más y más almas.<sup>122</sup>

Esta declaración de Orígenes confirma lo que Celso ya advertía claramente: la intención política del monoteísmo cristiano.<sup>123</sup> La negación cristiana a admitir otros dioses resulta, según Celso, “voz de rebelión”, propia de quienes se separan del resto de los hombres y proyectan en Dios sus propios intereses partidistas, como si la pluralidad de dioses no participara del Dios grande y el culto a ellos ofendiera al Dios a quien todos los otros dioses pertenecen.<sup>124</sup> Adorar a un solo Dios es un acto impío, pues “divide el reino de Dios e intenta una sedición, como si hubiera allí un partido y algún otro rival de Dios”.<sup>125</sup> Para Celso, pues, el monoteísmo es divisivo y, por tanto, subversivo para el buen gobierno del imperio. En palabras de Peterson:

Lo interesante de esta exposición de Celso es el cariz político de rebelión que tiene, a sus ojos, el monoteísmo cristiano. En él se refleja el destino judeo-cristiano de acabar extrañados del resto de los hombres. El monoteísmo cristiano se presenta teñido de partidismo y excluye la adoración de otros dioses, porque los cristianos, como partido del Dios *único*, se saben un partido. El monoteísmo de los cristianos es una “rebelión” en el mundo metafísico, pero en consecuencia es también una rebelión en el orden político. (...) Quien subvierte los cultos nacionales, subvierte en fin de cuentas las particularidades nacionales, y ataca al mismo tiempo al *imperium romanum*, en el que caben los cultos

<sup>120</sup> Athenag. *Leg.* 37: “Vosotros, por vuestra parte, en todo y por todo, por naturaleza y educación buenos, moderados, humanos y dignos del imperio, inclinad vuestra imperial cabeza a quien ha deshecho todas las acusaciones y demostrado además que somos piadosos, modestos y puros en nuestras almas. ¿Quiénes con más justicia merecen alcanzar lo que piden que quienes rogamos por vuestro imperio, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente, por la sumisión de todos los hombres? Lo que también redundará en provecho nuestro, a fin de que, llevando una vida pacífica y tranquila, cumplamos animosamente cuanto nos es mandado”.

<sup>121</sup> El de que todos nieguen que el poder del emperador procede de Zeus.

<sup>122</sup> Orígenes, *Cels.* 8.68 (trad. de D. Ruiz Bueno, ligeramente modificada por mí).

<sup>123</sup> Este extremo ya lo señaló agudamente Peterson 1999, 73-75. *Vid.* también Chadwick 1953, xxi-xxii o Dodds 1975, 140-141.

<sup>124</sup> Orígenes, *Cels.* 8.2.

<sup>125</sup> Orígenes, *Cels.* 8.11.

nacionales, así como las particularidades nacionales. Porque el Dios único, el Dios supremo de Celso, es una idea metafísica, y no una idea nacional; no tiene nada que ver con las denominaciones naturales. Ese Dios tolera las religiones tradicionales de los diversos pueblos, porque reina, pero no gobierna, en los corazones de sus adoradores. Esto último es lo que hacen los dioses de los diversos pueblos, a quienes no quieren rendir homenaje los cristianos. De manera que las consideraciones que mueven a Celso a tomar posición contra el monoteísmo cristiano son de tipo político: teme la destrucción del imperio.<sup>126</sup>

Como vemos, lo que los apologistas no podían ocultar, al menos para los paganos más perspicaces, era que el cristianismo llegaba para cambiar el mundo. Y ese impulso para el cambio nacía, fundamentalmente, de su carácter monoteísta, que lo hacía inasequible al compromiso religioso, aunque también ayudara su afán proselitista, que a la postre evitó que quedara reducido a una mera secta judía. La crítica al mito fue un episodio de la lucha ideológica que puso las bases de la legitimación intelectual de dicho cambio.

#### 4. Conclusiones

La crítica de los apologistas cristianos al mito tiene como fin último una transformación social, es decir, un cambio de paradigma, de referente ideológico que sirva de guía imperativa y normativa para la vida colectiva. Ese fin obedece al hecho de que al mito se le reconoce una función fundante, en tanto que en él se basa la fe de la religión pagana y, con ella, el sistema de creencias, costumbres, normas y valores que estructuran la identidad cultural de la sociedad. El móvil del ataque al mito descansa en un rasgo intrínseco a la religión cristiana, en tanto que monoteísta excluyente, la llamada “distinción mosaica”, que, basada en una concepción absoluta de verdad, considera como falsa toda visión religiosa ajena y, por tanto, incompatible con la propia. Esa verdad absoluta deriva de la revelación de un único Dios, cuya unicidad garantiza el carácter exclusivo de ella. Ese ser exclusivo conlleva el rechazo de toda otra “verdad”, cuya deslegitimación queda así fundada en el hecho de que esa “verdad” deriva, por contraste, de dioses falsos, de modo que es solo producto de las elucubraciones de los hombres, las cuales son falibles tanto por su propia limitación como tales, como por ser inspiradas circunstancialmente por los demonios. El mito queda, pues, como pura invención. Una invención que va más allá de la mera ficción. Una historia puede ser ficticia, pero tener un valor ejemplar o moralizante, o guardar una enseñanza útil, o simbolizar una verdad profunda, difícil de revelar en un lenguaje llano y directo. Pero al mito se le niega ese valor. El mito es un relato falso, porque falsos son los personajes de los que se ocupa, y como esos personajes, principalmente, los dioses, son los que presiden el orden social, este, en última instancia, carece de fundamento y sentido. Pero el ataque cristiano va incluso más allá del mito. Incluye también el alegorismo y el materialismo filosófico paganos, nacidos de la inconformidad con la explicación mítica del mundo y sus orígenes. Y la razón de fondo es la misma: una visión de lo divino incompatible con la cristiana. De esa razón derivan, en última instancia, los otros motivos de rechazo del mito, como su inutilidad o su falta de ejemplaridad e inconveniencia moral.

Los apologistas atacan representaciones concretas del mito, es decir, relatos míticos particulares, especialmente los que ponen en evidencia a los dioses, pero con ello lo que hacen en realidad es desacreditar el mito como hecho social, que es algo distinto de sus representaciones particulares. Como hecho social, el mito es el modelo ideológico impuesto por la tradición en el que la sociedad pagana reconoce el origen y fundamento de su memoria colectiva. Al atacar ese modelo ideológico, los apologistas cristianos contribuyen a debilitar la “estructura conectiva” que une a la generación presente con las pasadas y que conforma la identidad colectiva de la cultura pagana. De este modo, ponen las bases del fin de dicha cultura y su sustitución por el cristianismo.

---

<sup>126</sup> Peterson 1999, 74.

## 5. Referencias bibliográficas

Alonso Venero, Ana M.<sup>a</sup>

(2013a): *El paganismo en la literatura apologética cristiana (ss. II-IV)*, tesis doctoral, Santander.

(2013b): "El evermerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana", *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones* 24, 91-116 ([http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_ILUR.2013.43339](http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2013.43339)).

Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.

Assmann, Jan

(1988): "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", [en] Jan Assmann – Tonio Hölscher (Hrsg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, 9-19 (trad. ingl. "Collective Memory and Cultural Identity", *New German Critique* 65, 1995: 125-133).

(2003): *Moisés el egipcio*, Madrid (1ª ed. inglesa: 1997).

(2006a): *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid (1ª ed. alemana: 2003).

(2006b): *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*, Stanford (1ª ed. alemana: 2000).

(2008): *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison.

(2011): *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid (1ª ed. alemana: 2005).

(2014): *Violencia y monoteísmo*, Barcelona (1ª ed. francesa: 2009).

Baird, Robert D. (1971): *Category Formation and the History of Religions*, The Hague-Paris.

Balz, Horst – Schneider, Gerhard

(2002<sup>2</sup>): *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca (=2ª ed. alemana: 1992).

(2005<sup>3</sup>): *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Salamanca (=2ª ed. alemana: 1992).

Beatrice, Pier Franco (2004): "L'accusation d'athéisme contre les chrétiens", [en] Michel Narcy – Eric Rebillard (eds.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, 133-152.

Bernstein, Richard J. (2015): *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona (1ª ed. inglesa: 2013).

Boman, Thorleif (1970): *Hebrew Thought Compared with Greek*, New York-London (=2ª ed. alemana: 1954).

Bowersock, Glen W. (1990): *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor.

Bremmer, Jan N. (1988): *Interpretations of Greek Mythology*, London.

Buffière, Félix (1956): *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.

Burkert, Walter

(1979): *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley-Los Angeles.

(1993): "Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen", [en] Fritz Graf (Hrsg.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart-Leipzig, 9-24.

(2005): "Kritiken, Rettungen und unterschwellige Lebendigkeit griechischer Mythen zur Zeit des frühen Christentums", [en] R. von Haehling (Hrsg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt, 173-194.

(2007): *Religión griega: arcaica y clásica*, Madrid (1ª ed. alemana: 1977).

Buxton, Richard (1994): *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge.

Calame, Claude (1991): "'Mythe' et 'rite' en Grèce: des catégories indigènes?", *Kernos* 4, 179-204 (<http://dx.doi.org/10.4000/keranos.299>).

Carena, Maria

(1923a): "La critica della mitologia pagana negli apologeti greci del II secolo", *Didaskaleion: Studi di letteratura e storia cristiana antica* 1/1, 23-55.

(1923b): "La critica della mitologia pagana negli apologeti greci del II secolo", *Didaskaleion: Studi di letteratura e storia cristiana antica* 1/3, 3-42.

Chadwick, Henry (1953): *Origen. Contra Celsum*, Cambridge.

Chuvin, Pierre (1990): *Chronique des derniers païens*, Paris.

Copeland, Rita – Struck, Peter T. (eds.) (2010): *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge.



- Danker, Frederick William (2000<sup>3</sup>): *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London.
- Dawson, J. David (1992): *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley.
- Detienne, Marcel (1985): *La invención de la mitología*, Barcelona (1ª ed. francesa: 1981).
- Dodds, Eric Robertson (1975): *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid (1ª ed. inglesa: 1965).
- Doerrie, Heinrich (1966): "Der Mythos im Verständnis der Antike. Von Euripides bis Seneca", *Gymnasium* 73/1-2, 44-62.
- Dorival, Gilles (1998): "L'apologétique chrétienne et la culture grecque", [en] B. Pouderon – J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 423-465.
- Dowden, Ken (1992): *The Uses of Greek Mythology*, London-New York.
- Duch, Lluís (1998): *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona.
- Durkheim, Émile (2016<sup>3</sup>): *Las reglas del método sociológico*, Madrid (1ª ed. francesa: 1895).
- Eliade, Mircea (1998): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.
- Erll, Astrid (2012): *Memoria colectiva y culturas del recuerdo: Estudio introductorio*, Bogotá (1ª ed. alemana: 2005).
- Fiedrowicz, Michael (2000): *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn.
- Fredouille, Jean-Claude  
 (1992): "L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire", *Revue des Études Augustiniennes* 38, 219-234 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.REA.5.104661>).  
 (1995): "L'apologétique chrétienne antique: métamorphoses d'un genre polymorphe", *Revue des Études Augustiniennes* 41, 201-216 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.REA.5.104728>).
- Garay, Jesús de (2006): *El nacimiento de la libertad. Precedentes de la libertad moderna*, Sevilla.
- García Gual, Carlos (2007<sup>2</sup>): *Introducción a la mitología griega*, Madrid (1ª ed.: 1992).
- Gigon, Olof (1970): *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid (1ª ed. alemana: 1966).
- Graf, Fritz  
 (1993): *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore (1ª ed. alemana: 1987).  
 (2011): "Myth in Christian Authors", [en] Ken Dowden – Niall Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Malden-Oxford, 319-338.
- Grant, Robert M. (1988): *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia.
- Halbwachs, Maurice  
 (2004a): *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona (=ed. francesa: 1994 [=1925]).  
 (2004b): *La memoria colectiva*, Zaragoza (=ed. francesa: 1968 [=1950]).
- Hanson, Richard P. C. (1980): "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", [en] Hildegard Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 32.2, New York-Berlin, 910-973.
- Herren Michael (2017): *The Anatomy of Myth: The Art of Interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, New York.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2010): *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin (=ed. española: 2007).
- Horstmann, Axel (1979): "Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis Gegenwart", *Archiv für Begriffsgeschichte* 23/1, 7-54.
- Hunt, David (1993): "Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code", [en] Jill Harries – Ian Wood (eds.), *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London, 143-158.
- Jenni, Ernst – Westermann, Claus (1978): *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, vol. 1, Madrid (1ª ed. alemana: 1971).
- Jones, Arthur H. M. (1989): "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo", [en] Arnaldo Momigliano (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 31-52 (=1ª ed. inglesa: 1963).
- Kirk, Goffrey S.

- (1973): "On defining myths", [en] Edward A. Lee – Alexander P. D. Mourelatos – Richard M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen, 61-69.
- (1992): *La naturaleza de los mitos griegos*, Barcelona (= ed. inglesa: 1974).
- (2006): *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona (1ª ed. inglesa: 1970).
- Kittel, Gerhard
- (1933): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. 1, Stuttgart.
- (1942): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, bd. 4, Stuttgart.
- Lampe, Geoffrey W. H. (1961): *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- Lane Fox, Robin (1986): *Pagans and Christians*, Harmondsworth.
- Lesky, Albin (1966): "Der Mythos im Verständnis der Antike. Von der Frühzeit bis Sophokles", *Gymnasium*, 27-44.
- Leviels, Xavier (2007): *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin-New York.
- Liebeschuetz, Wolfgang (1995): "Pagan Mythology in the Christian Empire", *International Journal of the Classical Tradition* 2/2, 193-208 (<http://dx.doi.org/10.1007/BF02678620>).
- Malinowski, Bronisław
- (1975): *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona (1ª ed. inglesa: 1922).
- (1993): *Magia, ciencia y religión*, Barcelona (1ª ed. inglesa: 1948).
- Marschies, Christoph (2002): *La gnosis*, Barcelona (1ª ed. alemana: 2001).
- Mommsen, Theodor – Meyer, Paul M. (1905): *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, Berlin.
- Mueller, Lotte (1953): *Wort und Begriff μῦθος im klassischen Griechischen*, tesis doctoral, Hamburg.
- Nimmo Smith, Jennifer (2022): "Mythography and Christianity", [en] R. Scott Smith – Stephen M. Trzaskoma (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford, 529-546.
- Palmer, Darryl W. (1983): "Atheism, Apologetic, and Negative Theology in the Greek Apologists of the Second Century", *Vigiliae Christianae* 37/3, 234-259 (<http://dx.doi.org/10.1163/157007283X00098>).
- Pépin, Jean
- (1976<sup>2</sup>): *Mythe et allégorie: Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- (1981): "Christianisme et mythologie. L'evhémérisme des auteurs chrétiens", [en] Yves Bonnefoy (ed.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, 175-181 (reimp.: J. Pépin *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, 1986, vol. 7, 1-16).
- Peterson, Erik (1999): *El monoteísmo como problema político*, Madrid. (=ed. alemana: 1951; 1ª ed.: 1935).
- Piñero, Antonio
- (2006): *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid.
- (2022): *Los libros del Nuevo Testamento*, Madrid.
- Pouderon, Bernard (2005): *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Pouderon, Bernard – Doré, Joseph (1998): *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris.
- Puech, Aimé (1912): *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris.
- Ramelli, Ilaria (2022): "Allegorizing and Philosophizing", [en] R. Scott Smith – S. M. Trzaskoma (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, New York, 331-348.
- Ruiz Bueno, Daniel
- (1967): *Orígenes. Contra Celso*, Madrid.
- (1996<sup>3</sup>): *Padres apologetas griegos*, Madrid.
- Salzman, Michele R. (1987): "Superstitio in the Codex Theodosianus and the persecution of Pagans", *Vigiliae Christianae* 41, 172-188 (<http://dx.doi.org/10.2307/1584108>).
- Simon, Marcel (1954): "Les dieux antiques dans la pensée chrétienne", *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 6/2, 97-114.

- Strenski, Ivan (1987): *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*, Iowa City.
- Torres Prieto, Juana (2021): *Diálogo literario y polémica religiosa en la Antigüedad tardía*, Madrid.
- Veyne, Paul (1987): *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona (1ª ed. francesa: 1983).
- Walsh, Joseph J. (1991): "On Christian Atheism", *Vigiliae Christianae* 45, 255-277 (<http://dx.doi.org/10.1163/157007291X00099>).
- Whitmarsh, Tim (2016): *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, London.
- Winiarczyk, Marek (2013): *The Sacred History of Euhemerus of Messene*, Berlin-Boston.
- Wlosok, Antoine (2005): "Die christliche Apologetik griechischer und lateinischer Sprache bis zur konstantinischen Epoche. Fragen, Probleme, Kontroversen" [en] A. Wlosok – F. Paschoud (eds.), *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Vandoeuvres-Genève, 1-28.
- Young, Frances (1999): "Greek Apologists of the Second Century", [en] M. Edwards – M. Goodman – S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, New York, 81-104.