

La conversión como metáfora espacial: una propuesta de aproximación cognitiva al cambio cultural de la Antigüedad Tardía¹

Miguel HERRERO DE JÁUREGUI

Universidad Complutense de Madrid
miguelhdj@yahoo.es

RESUMEN

La conversión religiosa es una noción prácticamente inexistente en el mundo antiguo, en el que irrumpe con gran fuerza tras la llegada del cristianismo. Se concibe en términos espaciales, como el traslado de un punto inicial A, el error y el pecado, a un punto de destino B, la verdad y la virtud. Aprovechando el postulado, desarrollado por la semántica cognitiva, de que las metáforas conceptuales tienden a ser sistemáticas y coherentes entre sí, pueden enlazarse tres procesos de transformación conceptual en la antigüedad tardía sin aparente relación mutua, cuya coherencia interna se muestra en el marco de la conversión: la obligación de elegir y renunciar entre las opciones religiosas, la construcción de un dualismo simétrico entre el bien y el mal, y la idea revolucionaria de que lo nuevo es superior a lo antiguo. El análisis se comprueba y ejemplifica en varios textos de los apologistas cristianos y de sus rivales del paganismo tardío, especialmente los pertenecientes al género protréptico.

Palabras clave: conversión, apologética, género protréptico, semántica cognitiva, cristianismo y pensamiento griego.

Conversion as a spacial metaphor: a proposal of cognitive approach to the cultural change of Late Antiquity

ABSTRACT

Religious conversion is a practically non-existent notion in the Ancient World, in which it suddenly spreads out quickly with the advent of Christianity. It is constructed in spacial terms, as a process of movement from a starting point A, error and sin, to a destination point B, truth and virtue. Departing from the postulate, developed by cognitive semantics, that conceptual metaphors tend to be systematic and coherent, we will connect three processes of conceptual transformation in Late Antiquity which have apparently no mutual relation. Only in the frame of the conversion image their internal coherence appears as evident: the obligation to choose between different religious options, the construction of a symmetrical dualism between Good and Evil, and the revolutionary idea that the new is superior to the ancient. The analysis is exemplified with some texts from Christian apologists and their pagan counterparts, specially those belonging to the protreptic genre.

Key words: conversion, apologetics, protreptic genre, cognitive semantics, Christianity and Greek thought

SUMARIO 1. Un nuevo acercamiento a una cuestión antigua. 2. El caso de la conversión. 3. La conversión como metáfora espacial. 4. Conclusión.

¹ Una versión previa de este trabajo se presentó con el título de “New and Old Metaphors in Late Antiquity” en la *8th International Cognitive Linguistics Conference* (20-25 Julio 2003). Debo agradecer las útiles observaciones de J. J. Carracedo y M. Vázquez-Larruscáin. Se inscribe en el Proyecto del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica BFF 2002-0374.

1. UN NUEVO ACERCAMIENTO A UNA CUESTIÓN ANTIGUA

El cambio cultural que tiene lugar en la Antigüedad Tardía surge de muy diversos factores, pero el aspecto religioso es sin duda una de las claves más importantes. Qué elementos de la civilización grecorromana se integraron en el nuevo sistema cultural dominado por la nueva religión, cuáles fueron transformados y qué otros fueron rechazados totalmente, son cuestiones que han sido y serán objeto de gran interés y controversia entre los estudiosos de la Antigüedad y del cristianismo². Sin embargo, no son pocas las dificultades que se presentan al abordar este tema. Aparte del evidente riesgo de caer en el subjetivismo y la parcialidad, el abusar de las generalizaciones excesivas, que no hacen justicia a la diversidad de autores, épocas y regiones es prácticamente inevitable³ ante el legítimo objetivo de llegar a conclusiones generales sobre una transformación ocurrida en todo el Imperio en un breve lapso de tiempo.

La semántica cognitiva ofrece, en mi opinión, herramientas de aproximación a la cuestión que pueden soslayar algunas de estas dificultades. Un postulado básico del cognitivismo⁴ es que la realidad se estructura en la mente humana en gran parte mediante metáforas creadas a partir de percepciones inmediatas. Si bien algunas de estas metáforas tienen tipológicamente una validez casi universal, la mayoría de ellas tienen un carácter cultural que las hacen variar de unas a otras. El ejemplo clásico del debate⁵, que puede concebirse en unas culturas en términos de guerra en que las dos partes buscan la victoria, y en otras en términos de danza en que se busca un movimiento armónico, es suficientemente iluminador de la diferencia cultural que una metáfora conceptual puede implicar.

Este modelo debe poder aplicarse también al cambio cultural que la adopción de una nueva religión supuso en el mundo antiguo. El mayor o menor alcance de esta transformación puede así medirse con cierta objetividad mediante la determinación

² Cf. ahora J. T. Fitzgerald, T. H. Olbricht, L. M. White (eds.): *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden-Boston, 2003, con la más importante bibliografía anterior sobre el tema, entre la que destacamos W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass., 1961; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford, 1966; P. Brown, *The World of Late Antiquity*, London, 1971; R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, New York, 1987; A. Momigliano, *On Pagans, Jews and Christians*, Middletown, Conn., 1987.

³ Así ocurre por ejemplo con el denostado término *paganismo*, que todos usamos resignadamente ante la falta de otro mejor para aludir a la muy diversa realidad religiosa no judeo-cristiana.

⁴ La semántica cognitiva arranca formalmente con G. Lakoff - M. Johnson, "Conceptual Metaphor in Everyday Language", *The Journal of Philosophy* 77 (1980 / 8), pp. 453-486 y *Metaphors We Live by*, Chicago, 1980 (trad. esp. 1991), y tiene su última expresión en G. Lakoff - M. Johnson, *Philosophy in the Flesh*, New York, 1999. Muchas de sus ideas tienen, por supuesto, formulaciones muy anteriores desprovistas del esquema de la metáfora (cf. n. 10, n. 13). L. Talmy, *Toward a Cognitive Semantics*, 2 vols., Cambridge Mass., 2000, tiene un especial interés para nuestro tema, pues presta gran atención a los términos espaciales de las construcciones conceptuales en diversas lenguas.

⁵ Lakoff-Johnson, *op. cit.*, pp. 454-456.

de qué metáforas conceptuales perduran, cuáles se extienden y cuáles se restringen, cuáles incluso desaparecen totalmente. A su vez, el necesario estudio individualizado de cada metáfora, sin que las conclusiones acerca de una puedan aplicarse sin más a otra, supone evitar generalizaciones excesivas. Y al tiempo, permite extraer resultados transversales que, sujetos al límite de una determinada metáfora, abarquen ámbitos cristianos y paganos de diversas épocas y regiones.

La fuente privilegiada son por supuesto los textos de los escritores cristianos en comparación con los textos paganos anteriores y contemporáneos. La gran mayoría de los primeros escritos cristianos se escriben ya en griego, por y para hablantes de griego. La continuidad de lengua⁶ hace suponer una gran continuidad de metáforas conceptuales básicas. Sin embargo, la dependencia de la tradición bíblica hace suponer la presencia en estos mismos textos de otras nuevas provenientes del mundo conceptual judío⁷. De especial interés es en este contexto la literatura apologética, pues es muy difícil para los apologistas hablar con metáforas absolutamente nuevas a un público que poco va a comprender, y tratarán de adecuarlas lo más posible a la mentalidad de su audiencia⁸. Así, los cristianos recuperan, para dar forma a su mensaje ante ellos mismos y su audiencia, algunas metáforas conceptuales que eran hasta entonces marginales en el mundo griego, y como tales de poco rendimiento en la lengua, y que con el triunfo del cristianismo se popularizan. A menudo las nuevas metáforas conceptuales recurren al cobijo de metáforas poéticas⁹ en las que su novedad pueda revestirse con ropajes antiguos.

Podemos partir de que hay tres situaciones posibles: a) que la metáfora conceptual perdure prácticamente invariable, marcando una clara continuidad cultural entre mundo griego y cristiano¹⁰; b) que una metáfora marginal en el sistema conceptual griego sea recogida y más o menos transformada por el cristianismo y se transforme así en dominante, lo que supondría que estamos ante un triunfo general de nociones

⁶ La polémica en torno a si el griego bíblico es una lengua distinta del griego, es decir, un judeo-griego resultado de la confluencia de la raíz semítica y helénica, debe considerarse cerrada (A. Piñero – J. Peláez: *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba 1995, 190-206). El griego bíblico, pese a sus abundantes semitismos, corresponde básicamente a la *koiné* de su tiempo. Más que empeñarse en etiquetarlo, conviene dilucidar el origen de cada particularidad.

⁷ Un conjunto de estudios recientes de enfoque cognitivo sobre la Biblia hebrea y los LXX es K. Feyaerts (ed.), *The Bible through Metaphor and Translation*, Bern 2003.

⁸ Sobre la apologética cristiana, cf. ahora M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn 2001 y las colecciones de estudios editadas por B. Pouderon - J. Doré, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, y por M. Edwards, M. Goodman y S. Price, *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999. Chadwick, *op. cit.* en n. 2, mantiene aún gran interés.

⁹ Según G. Lakoff - M. Turner, *More than Cool Reason*, Chicago 1987, la metáfora poética se construye sobre la conceptual como *la vida es un viaje sin billete de vuelta* se sustenta sobre *la vida es un viaje*. También puede construirse conscientemente contra la metáfora conceptual (vgr. *la vida es un limón*).

¹⁰ Las más resistentes a cualquier cambio son las metáforas llamadas orientacionales (*derecha es mejor, arriba es mejor, delante es mejor*), que gozan de validez casi universal. Ya en ps.-Aristót. *De Caelo* 285a lo encontramos así formulado.

que antes eran marginales o minoritarias¹¹; y c) que una metáfora conceptual griega sea radicalmente alterada o simplemente que el cristianismo introduzca una metáfora nueva y desconocida en el mundo griego –en general proveniente de su raíz bíblica–¹², lo que supondría en principio choque y ruptura cultural.

Así, encontraremos que diversas imágenes de la propia vida, de la divinidad y del cosmos, que se piensan por medio de metáforas, cambian o permanecen con la nueva religión. Pero un seguimiento, ejemplo tras ejemplo, de las metáforas que reflejen cambio o continuidad cultural no es excesivamente prometedor, pues no es sistemático, adolece de arbitrariedad y, puesto que se buscan donde ya se sospecha que hay cambio o continuidad, no descubre nada que no sepamos ya. La aproximación cognitiva se convierte entonces en poco más que una cobertura pedantesca de lo que ya se sabía.

La clave para conseguir un método fiable está, a mi entender, en aprovechar una proposición indiscutible de la semántica cognitiva: la sistematicidad. Las diversas metáforas conceptuales dominantes en una cultura tienden a la coherencia, es decir a estructurar la realidad del mismo modo, a destacar los mismos aspectos de la realidad y esconder otros que no encajan en ese esquema metafórico, provocando la formación de «constelaciones de metáforas» coherentes entre sí¹³. Así, sería imposible mantener un equilibrio en que dos metáforas que estructuraran la misma realidad de forma diferente tuvieran la misma aceptación en un mismo sistema cultural. Una de

¹¹ El ejemplo más conocido es el de la concepción lineal o circular del tiempo. A. Bravo, "In circuitu impii ambulans: El tiempo en la historia, la religión y la herejía", eds. F. Devis - F. J. Lomas, *De Constantino a Carlomagno: Disidentes, Heterodoxos, Marginados*, Cádiz 1992, pp. 13-55, muestra que ambos modelos de tiempo, lineal y cíclico están presentes tanto entre los escritores clásicos como cristianos. Pero si bien en la Grecia precristiana el *tiempo como rueda*, que supone una concepción cíclica del cosmos y la vida humana, era la metáfora mayoritaria y por tanto más productiva, el cristianismo impone el tiempo lineal, marcado por un hecho histórico fundamental que implica un antes y un después, como noción dominante, haciendo marginales las imágenes coherentes con la circularidad como p. e. el ciclo de reencarnaciones o el eterno retorno. Lo mismo podríamos decir de la *vida como tránsito*, que supone una desvalorización de esta vida como *lacrimarum vallis* ante la de ultratumba, que en Grecia no dejó de ser una noción minoritaria (p. ej. en el orfismo) hasta el advenimiento del cristianismo y religiones similares.

¹² Un ejemplo es el de la *palabra como un agente vivo*, y por tanto, dotado de capacidad de acción. La fuerza divina se experimenta en la tradición bíblica como una Palabra (*dabar* en hebreo, *Logos* en la traducción griega) llena de poder facultada para crear y dar vida, que la teología cristiana identifica rápidamente (Jn 1, 1) con Cristo. Es una metáfora física en que una realidad intangible se construye en términos de otra tangible, de una persona que vive y actúa. Ahora bien, esta metáfora de origen bíblico no encaja bien en el sistema conceptual griego, en que el *Logos* puede admitirse como principio rector del mundo, pero siempre como ente abstracto y no como persona. El esfuerzo de los apologistas cristianos por transmitir la nueva noción a los griegos en términos comprensibles se plasma en metáforas poéticas como «Cristo es un canto poético (*aisma*)» (Clem. Al. *Protr.* 1, 4, 4).

¹³ Lakoff - Johnson, *op. cit.*, *passim*. Es básicamente el postulado de L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, New York, 1957, cuya exitosa tesis es que el hombre aspira, sin lograrlo nunca del todo, a pensar y comportarse con coherencia absoluta, para lo cual tiene que conformar coherentemente la realidad. Sobre la (in)consistencia en religión antigua, H. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I: Ter Unus*, Leiden, 1990, pp. 1-34.

ellas acabará siendo dominante y la otra se convertirá en marginal, quedando restringida a ciertas expresiones o a subsistemas culturales que resisten, por las razones que sea, la estructuración dominante de la realidad.

La propuesta es perseguir las consecuencias que la introducción de una nueva metáfora o la expansión de una metáfora antes marginal tienen sobre todo el sistema de metáforas conceptuales, que deberán acomodarse a la nueva situación estructurando de modo diferente la realidad, del mismo modo, por decirlo con la imagen de Saussure¹⁴, que el movimiento de una pieza de ajedrez cambia el valor de todas las demás. El uso exclusivo de metáforas que surjan de los textos mismos permitirá soslayar, en la medida de lo posible, el peligro de proyectar las propias categorías sobre la realidad pretérita. Para ejemplificarlo he escogido un concepto reconocido generalmente como una innovación clave en la religiosidad antigua introducida por el cristianismo, pero cuyo valor como metáfora conceptual, hasta donde he podido comprobar, no ha sido aún explorado: la conversión.

2. EL CASO DE LA CONVERSIÓN

La conversión —eludo conscientemente dar una definición inicial, pues defenderé que se concibe como metáfora, con independencia de su definición formal— es primariamente un proceso psicológico, que cuando, como en el caso que nos ocupa, se trata de un fenómeno masivo, se transforma en un acontecimiento histórico. Los últimos años han asistido a un espectacular aumento del interés por los procesos de conversión, especialmente en ámbito norteamericano (un interés sin duda influido por un contexto de intenso pluralismo religioso), desde perspectivas psicológicas, sociológicas y antropológicas¹⁵. Estos estudios se centran sobre todo en fenómenos modernos, en los que no considero tener competencia para entrar, aunque la metáfora espacial que propondré como instrumento de análisis de la conversión antigua sigue, en mi opinión, muy vigente aún y podría utilizarse en el estudio de otros ámbitos.

Aquí nos interesa la conversión en el mundo grecorromano. En contexto religioso, esta noción es prácticamente inexistente en la Antigüedad hasta la expansión del cristianismo. La obra de referencia sigue siendo el estudio clásico de A. D. Nock,

¹⁴ *Curso de Lingüística General*, trad. esp., Madrid, 1995, p. 128-30.

¹⁵ Los estudios más recientes desde estos ángulos, que incluyen la abundante bibliografía anterior, son: A. Buckser - S. Glazier (eds.), *The Anthropology of Religious Conversion*, New York-Toronto-Oxford, 2003 (perspectiva antropológica, centrada en casos contemporáneos); M. Leone, *Religious Conversion and Identity*, London-New York, 2004 (análisis semiótico de textos principalmente italianos y españoles del Renacimiento); T. Robins, *Cults, Converts and Charisma*, London, 1988 (análisis sociológico); L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven-London, 1993 (perspectiva psicológica). Contra la aplicación indiscriminada de las categorías psico-sociológicas de la conversión moderna al mundo antiguo reacciona acertadamente Z. Crook, *Reconceptualizing Conversion*, Berlin-New York, 2004.

cuya tesis central permanece incólume¹⁶. La apologética cristiana exhorta al pagano a abandonar su error idólatrico y su vida de pecado y tornarse hacia la verdad y la santidad del cristianismo. Nock demostró que tal idea era desconocida en la religión griega, en la que los cultos más diversos eran compatibles y no excluyentes, que exigían adhesión y no conversión. La *metanoia* y la *epistrophé*, que analizaremos en seguida, sólo tenían un precedente claro en la filosofía: abandonar el error y la maldad en pro de la verdad y la virtud era lo propio de la adopción de una vida filosófica, tal como la practicaban algunos individuos o grupos y tal como aparece reflejada en la literatura filosófica: hay un género literario específico que exhorta a la conversión a la vida filosófica, el protréptico¹⁷, cultivado entre otros por Aristóteles, Cicerón y Jámblico, y que será recogido por Clemente de Alejandría para exhortar a la conversión al cristianismo en una obra que se inserta plenamente en la tradición del género con un nuevo fin.

La conversión, hasta entonces una noción marginal y reducida a ciertos grupos de corte filosófico y a un tipo de literatura muy específico, se transforma de repente en una clave fundamental de la religiosidad tardoantigua. Con el Edicto de Milán en el 313 y la transformación en religión oficial por decreto de Teodosio en el 391, la conversión se torna el centro de la vida espiritual de todos los habitantes del Imperio, al menos en lo que a la literatura oficial se refiere¹⁸. Lo mismo ocurre,

¹⁶ *Conversion*, Oxford, 1933. Algunos estudios posteriores sobre la conversión han profundizado en ciertos aspectos, pero siempre partiendo de los postulados de Nock. Cf. M. Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994, sobre aspectos del proselitismo que busca una conversión entre judíos, paganos y cristianos. El único intento de refutar la tesis central de Nock proviene de R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, New Haven, 1984, donde defiende la idea de que la conversión al cristianismo, desde el punto de vista histórico, produjo escasos cambios sustanciales entre la población. Precisa su postura en "Two types of Conversion to Early Christianity", *Vig. Christ.* 37 (1983) pp. 174-92, donde trata de distinguir una conversión filosófica elevada, que seguiría las pautas marcadas por Nock, y otra superficial de la mayoría. Cf. también su "Conversion: A Historian's View", *Sec Cent* 5 (1985/6), pp. 67-81, y las respuestas en el mismo número de W. Babcock, pp.82-89 y M. Jordan, pp. 90-96. Su análisis histórico es cierto, y sin embargo no sirve para rebatir la tesis de Nock (cf. n.18), pues éste no pretende describir la realidad psicológica de cada converso, sino la introducción de una noción nueva en el mapa religioso.

¹⁷ S. van der Meeren, "Le Protréptique en philosophie: essai de definition d'un genre", *REG* 115 (2002/2) pp. 591-621, repasa la no muy abundante literatura anterior al respecto y trata de definir los rasgos propios del género diferenciándolo de otros cercanos, la propaganda (*epideixis*) y la pàrenesis. Nos referiremos varias veces a este importante estudio, cuyas conclusiones pueden desarrollarse, creemos, gracias a la aproximación cognitiva.

¹⁸ Otra cosa es que la realidad de la vida del hombre corriente no sufriera grandes cambios inmediatos con el cambio de religión, como tampoco los sufrieron los habitantes de los territorios ocupados en la expansión inicial del Islam. Pero las consecuencias de la ideología oficial se hacen sentir a la larga sobre el pensar general –la gente en el poder impone sus metáforas–, y lo que nos ocupará no es un cambio inmediato, sino la cadena de transformaciones progresivas en el sistema de metáforas conceptuales. La distinción de Mac Mullen 1984 entre conversión cultivada y popular no es pertinente para nuestro estudio, pues es el discurso cultivado el que a la larga acaba imponiéndose. Así, por ejemplo, la renuncia a los cultos paganos previos a la conversión se proclama desde el primer momento como instrumento clave definitorio del cristianismo, y

curiosamente, en el campo contrario¹⁹: el paganismo a la defensiva se transforma, para resistir a su pujante rival, en un anti-cristianismo que también exige una conversión. El caso más claro es el de Juliano, que se convierte del cristianismo al paganismo y trata de instituir, so capa de restauración de los antiguos cultos, casi una «Iglesia pagana» que no hubiera sido imaginable antes de que las nociones cristianas transformaran la mentalidad, no sólo de sus adeptos, sino también de sus rivales. La mutación del sistema conceptual se trata, pues, de un fenómeno general, que afecta a cristianos y paganos, aunque, como vamos a ver, con ciertas diferencias. Tomaremos precisamente a Clemente y Juliano, como autores que más claramente manejan la noción de conversión, como fuentes principales.

Precisemos que nuestro propósito no es describir el acontecer, histórico o psicológico, de conversiones generales o individuales, sino analizar cómo se concibe este proceso en el mundo tardoantiguo, con qué metáforas conceptuales se construye la noción de conversión y cómo se relaciona con otros conceptos. Por supuesto partimos de la base de que muchos otros estudios han tratado, central o tangencialmente este tema capital, y nuestras conclusiones no pretenden desmentirlos, sino mostrar con mayor claridad la esencia del cambio conceptual que estos trabajos, con otros textos como fuente y métodos distintos, contribuyen también a describir²⁰.

3. LA CONVERSIÓN COMO METÁFORA ESPACIAL

La conversión es realmente una metáfora conceptual que se estructura en términos espaciales, como el traslado desde un lugar (la ignorancia, el error, la maldad) a otro distinto (la sabiduría, la verdad, la virtud). La metáfora que subyace es muy

pese a que no es inmediata, pues hay múltiples ejemplos de sincretismo y continuidad, se acaba por imponer en la conciencia que cree erróneamente estar libre de todo elemento pagano.

¹⁹ Nock, *op. cit.*, p. 15: «Genuine conversion to paganism will appear in our inquiry only when Christianity had become so powerful that its rival was, so to speak, made an entity by opposition and contrast. Then we find men returning in penitence to the faith of the past, now invested for them with new seriousness.» Sobre el paganismo tardío una obra clásica de referencia es J. Geffcken, *The Last Days of Graeco-Roman Paganism*, Amsterdam-Oxford, 1978 (trad. revisada de la ed. alemana de 1920). Sobre Juliano, cuyo intento de recuperación de la religión tradicional nos interesa especialmente aquí, cfr. P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism*, Oxford, 1981.

²⁰ Aparte de van der Meeren, *op. cit.*, hay dos trabajos con los que coincidiremos en ciertos puntos. Crook, *op. cit.* analiza la conversión antigua (centrándose sobre todo en San Pablo), a partir de la retórica del patronazgo social, cuyo lenguaje coincide con el de las descripciones de conversión, porque la adhesión a un culto se concebía de manera parecida a la lealtad al patrón, con los mismos criterios de compatibilidad y exclusividad. C. Gnlika, *KHRESIS: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur II: Kultur und Conversion*, Basel, 1993, es también de gran interés. Se basa sobre todo en la polémica entre el tardopaganismo romano (p. e. Símaco) y las respuestas cristianas (Ambrosio, Agustín), y como señalaremos, en ocasiones su análisis de los textos latinos converge con el nuestro en torno a los textos griegos, lo que prueba su validez.

común, *los estados anímicos son lugares*²¹. Es un viaje espiritual presentado en términos de desplazamiento físico entre un punto de partida y un punto de destino perfectamente definidos. Los términos griegos más próximos al concepto moderno son *μετάνοια* y *ἐπιστροφή*, traducibles por ‘conversión’ y ‘arrepentimiento’ al mismo tiempo²². En general el preverbio *μετά-*, que indica primariamente cambio de lugar, forma términos similares con diversas raíces verbales de significado primariamente espacial, como *βάλλω* o *ἵσθημι*²³. Las preposiciones que se utilizan en los textos que exhortan a la conversión ilustran perfectamente que la metáfora dominante es la del desplazamiento: *ἐξ, ἀπό* para el origen, *εἰς, πρὸς* para el destino. El valor espacial se ilustra aún mejor con la raíz de *προτρέπω* (urgir, exhortar) que da nombre al género *protréptico*²⁴. Veamos dos ejemplos de Clemente:

Protr. 10, 93, 1: *Μετανοήσωμεν οὖν καὶ μεταστῶμεν ἐξ ἀμαθίας εἰς ἐπιστήμην, ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν, ἐξ ἀκρασίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐξ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν.*

Convirtámonos y pasemos de la ignorancia al conocimiento, de la insensatez a la sensatez, de la incontinencia a la continencia, de la injusticia a la justicia, del ateísmo a Dios.

Strom. 2, 19, 97, 3: *ἀλαζονεία γὰρ ψυχῆς ἐστὶ κακία, ἀφ’ ἧς καὶ τῶν ἄλλων κακῶν μετανοεῖν κελεύει ἀρμοζόμενοις τὸν βίον ἐξ ἀναρμοστίας πρὸς τὴν ἀμείνω μεταβολὴν διὰ τῶν τριῶν τούτων, στόματος, καρδίας, χειρῶν. σύμβολον δ’ ἂν εἴη ταῦτα, πράξεως μὲν αἱ χεῖρες, βουλῆς δὲ ἡ καρδία καὶ λόγου τὸ στόμα.*

²¹ Un ejemplo típico es, en inglés, “to be in love”. Cfr. Lakoff - Johnson, *op. cit.*, pp. 477ss. Cfr. Talmy, *op. cit.*, trad. esp. en n. 4, vol. 2, pp. 21-147, sobre el movimiento espacial en las estructuras conceptuales.

²² *Metánoia* es la más frecuente en la literatura cristiana, con la doble acepción que señalamos. No hay conversión posible sin previo arrepentimiento, por lo que el énfasis está tanto en el pasado como en el futuro (p. ej. *Pastor de Hermas* 31, 1-2 Joly = Mand. 4, 3, 1-2). Cfr. P. Aubin, *Le problème de la conversion: Etude sur un terme commun à l'hellenisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963.

²³ Sobre todas estas palabras, cfr. G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933-1978, s.v. *μετάνοια* *υστρέπω*. Cfr. también Gnllka, *op. cit.*, pp. 30-62, sobre la curiosa palabra *μεταρρυθμίζω* que prueba el valor del preverbio para incluir múltiples raíces en el campo de la conversión.

²⁴ A este respecto, el desplazamiento puede ser una clave de la diferencia que van der Meeren (n. 17) apunta del género *protréptico* respecto a la propaganda sofística y la *parenesis*. La imagen que los sofistas utilizan es la de una encrucijada en forma de Y (expresada en el famoso mito de Heracles) en que se debe elegir el buen camino: no se renuncia al pasado, sino a un hipotético futuro de inferior calidad moral e intelectual. La propaganda no enfatiza la renuncia, al contrario que en el *protréptico*. En la *parenesis* falta la unidad de la virtud, sino que se exhorta en consejos particulares que ayuden a alcanzarla (es un paso posterior al *protréptico* general, como puede suponer el *Pedagogo* de Clemente o la segunda parte del *Protréptico* de Jámblico con los preceptos de vida filosófica). La imagen espacial subyacente no es desplazamiento, sino ascenso, o el esquema iniciático popular desde Platón para presentar la filosofía, que podría dibujarse en círculos concéntricos. Por supuesto los cristianos se sirven también de ambos géneros: cf. Gnllka *op. cit.*, pp. 19-62 sobre la imagen de los dos caminos, y C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York, 1987 sobre la metáfora iniciática.

La arrogancia es un mal del alma del que –como también de otros males– es urgente arrepentirse al que adecua su alma desde la falta de armonía a una transformación mejor a través de estos tres, la boca, el corazón, las manos. Sean símbolo las manos de la acción, el corazón de la voluntad y la boca de la palabra.

La metáfora poética, como hemos dicho (n. 8), se sostiene sobre la metáfora conceptual. Nada expresa mejor la naturaleza espacial de la conversión que la imagen de Clemente que la representa como el viaje de los montes paganos –Helicón el monte de las Musas, Citerón el monte de los misterios báquicos– al monte²⁵ cristiano, Jerusalén:

Protr. 1, 2, 2-4: Ἄλλὰ γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναίζοντας ποιητάς, τέλειον ἤδη παροινούοντας, κιττῶ που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῇ βακχικῇ, αὐτοῖς σατύροις καὶ θιάσῳ μαινόλη, σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῶ, Ἐλικῶνι καὶ Κιθαιρῶνι κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν, κατὰ γωμν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτη φρονήσει εἰς ὄρος ἅγιον θεοῦ καὶ χορὸν τὸν ἅγιον τὸν προφητικόν. Ἡ δὲ ὡς ὅτι μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς καταυγαζέτω πάντη τοὺς ἐν σκότει κυλινδουμένους καὶ τῆς πλάνης τοὺς ἀνθρώπους ἀπαλλαττέτω, τὴν ὑπερτάτην ὀρέγουσα δεξιάν, τὴν σύνεσιν, εἰς σωτηρίαν· οἱ δὲ ἀνανεύσαντες καὶ ἀνακύψαντες Ἐλικῶνα μὲν καὶ Κιθαιρῶνα καταλειπόντων, οἰκοῦντων δὲ Σιών· «ἐκ γὰρ Σιών ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλήμ», λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

Pero los dramas y los poetas leneos, ya completamente borrachos, coronándose con hiedra, desvariando sin sentido en su ritual báquico, con los mismos sátiros y el tiaso enloquecido y el resto del coro de los demonios, *encerrémoslos en el Helicón y el Citerón, ya envejecidos*, y hagamos bajar de arriba, del cielo, la verdad, junto con la más esplendorosa sabiduría, *al monte sacro de Dios*, y a todo el coro de los profetas. Y que ésta, al proyectar su luz hasta lo más lejano, ilumine a los que están envueltos en la oscuridad y *aleje a los hombres del error*, extendiendo la diestra poderosa, la inteligencia, para la salvación. Y que éstos, alzando sus ojos y mirando arriba, *abandonen el Helicón y el Citerón y vengán a habitar a Sión*: «pues de Sión saldrá la Ley, y la Palabra del Señor de Jerusalén» (Is. 2, 3), la palabra celeste, el legítimo vencedor coronado en el teatro del mundo entero.

Cierto es que la etimología de la palabra «conversión», del latín *cum-vertere* (girar) –como también el griego *strépho* (tornarse)–, apunta a un movimiento espa-

²⁵ La metáfora de la montaña es especialmente efectiva porque une al desplazamiento el ascenso que supone la progresiva obtención de la virtud, más cercana al género parenético (cfr. nota anterior).

cial que implica un cambio de dirección, un giro, no necesariamente un desplazamiento. A su vez, el verbo *noéo* en la raíz de *metánoia* apunta a un proceso interior. Sin embargo, este proceso interior se construye en términos de un viaje exterior. El desplazamiento viene marcado por los preverbios y preposiciones (*metá-*, *epí-*, *pros-*) que acompañan casi siempre estas raíces, dando un sentido explícito de cambio no sólo de dirección, sino de posición. De hecho, el desplazamiento es privilegiado por los cristianos como imagen²⁶, soslayando el giro interior, el ἐπιστρέφειν πρὸς ἑαυτὸν, tan popular entre estoicos y platónicos, que prácticamente no aparece en sus textos²⁷. Así, hay tres elementos constantes: un sujeto que cambia, un punto de partida (A) y un punto de destino (B), y un viaje en marcha. Veamos las consecuencias de cada uno de estos aspectos de la metáfora en el sistema conceptual griego.

3.1. A O B: HOMO OPTANS

El hombre es interpelado en la literatura protréptica para que cambie, para que vaya de un lugar a otro. Como la metáfora marca una separación clara entre la partida y el destino, el sujeto se ve obligado a decidir, a optar, a renunciar, porque no puede estar en los dos lugares al tiempo. La elección y la renuncia son elementos esenciales del mensaje evangélico²⁸ y la renuncia a cualquier otro culto, herencia del monoteísmo judío, se convierte en una señal de identidad desde muy pronto (1 *Cor.* 8, 4). Por ello los apologistas cristianos son radicalmente opuestos a cualquier solución sincretista o de compatibilidad entre cultos. Dice Clemente:

Protr. 12, 123, 2: Ὑμῖν δὲ ἔτι τοῦτο περιλείπεται πέρασ τὸ λυσιτελοῦν ἐλέσθαι, ἢ κρίσιν ἢ χάριν· ὡς ἔγωγε οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἀξιῶ, πότερον ἄμεινον αὐτοῖν· οὐδὲ μὴν συγκρίνεσθαι θέμις ζωὴν ἀπωλεία.

A vosotros aún os resta *elegir* la conclusión más provechosa, el juicio o la gracia. Yo, la verdad, no creo que pueda dudarse cuál de los dos es mejor, pues no es lícito comparar la vida con la destrucción.

²⁶ La fundación de una nueva Roma en otro lugar por Constantino coincidiendo con su conversión no deja de tener una gran plasticidad como símbolo del desplazamiento espacial que supone el cambio espiritual.

²⁷ Gnllka, *op. cit.*, p. 114. Sin duda la consideración de la adhesión a un culto en términos de lealtad al patronazgo, descrita por Crook (n. 20), es un gran impulso que refuerza el desplazamiento espacial frente al giro interior, pues no hay más claro viaje que el que supone cambiar de protector.

²⁸ Otras metáforas cristianas expresan la misma noción, herencia del exclusivismo celoso del Dios bíblico (*Ex.* 20, 4-6), p. ej. *Mt.* 6, 24, *Lc.* 16, 13: «nadie puede servir a dos amos: pues o bien odiará a uno y amará al otro, o será fiel a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero». En los términos de Crook (n. 20), la noción que impera en el Mediterráneo antiguo es que dos patronos son compatibles mientras no sean enemigos. El último pasaje citado encaja plenamente en la metáfora del patronazgo, pues simplemente fuerza esa enemistad. Sorprendentemente, Crook no cita en absoluto estos pasajes.

Convertirse supone abandonar totalmente cualquier otro culto. Desde luego este exclusivismo era desconocido en la religión griega²⁹. La religión oficial le viene dada al hombre por la ciudad en que nace, y además, la iniciación en diversos misterios no sólo era posible, sino aconsejable socialmente. La religión griega no fuerza al hombre a optar³⁰ ni, por tanto, a renunciar. Nociones como *fe* no tienen mucho sentido en un mundo en que el ateo que renuncia explícitamente a creer en los dioses es una figura extremadamente rara³¹. Se encuentran, por supuesto, ciertas huellas en diversos ámbitos que hacen intuir este *homo optans* que surge con la conversión. En época helenística es lógico encontrar elementos propios de la conversión en otras religiones místicas más o menos contemporáneas al cristianismo y que por tanto respiran el mismo ambiente³². En época clásica, es el ámbito del orfismo donde encontramos indicios de una práctica permanente de lo que son normalmente reglas temporales de purificación ritual, conformando un modo de vida, un *bíos* similar al que propone la filosofía y que tiene un gran componente de renuncia³³. Pero precisamente el orfismo es el ámbito de la religión griega más influido por la especulación filosófica³⁴, y por ello es lógico, esperable incluso, que el exclusivismo, la decisión y la renuncia estén presentes en algunos testimonios de tinte órfico.

En efecto, es en la filosofía donde la conversión tenía su precedente precristiano y donde se crea el género protréptico. La *προαίρεσις* (elección) es un concepto clave de la filosofía ética desde Platón. Pero que los filósofos exhortaran a abando-

²⁹ El único ejemplo claro de conversión pagana, la *Metamorfosis* de Apuleyo, no exige a Lucio renunciar a los demás cultos para dedicarse a Isis (aunque sí exige renunciaciones como el sexo). Sólo la influencia cristiana en el paganismo tardío provoca ciertos casos de exclusivismo: Eunapio (*VS* 7, 3, 2-4) dice que un devoto de Mitra no puede ser hierofante en Eleusis.

³⁰ S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge, 1999, titula su capítulo VI "Elective Cults", para referirse a la iniciación en los misterios. En efecto, uno podía elegir participar o no, pero no suponía renuncia a los demás cultos, y en general, las prácticas purificadoras que obligaban a abstenerse y renunciar a prácticas sexuales y alimentarias antes del rito eran sólo temporales. Los comportamientos anómalos del éxtasis báquico eran «short-time vacations from worldly bonds and conventions» (Versnel, *op. cit.*, p. 184). De nuevo, la adhesión enunciada por Nock como principio rector supera cualquier formulación posterior. Dentro del panorama religioso clásico, sólo el orfismo parece presentar elementos de renuncia permanente (cfr. nn. 33 y 34).

³¹ Versnel, *op. cit.*, pp. 197-200.

³² P. ej. los ya mencionados elementos de renuncia permanente en la conversión a Isis en Apuleyo. Versnel llama a las Bacantes de Eurípides una obra helenística *avant la lettre* por la anticipación de los rasgos de las divinidades helenísticas en Dioniso, incluida una «dim reference to conversion» (*op. cit.*, p. 172 sobre *Ba.* 944: *μεθέστηκας φρηνῶν*: cambiaste tu pensamiento).

³³ P. ej. el vegetarianismo del *orphikós bíos* practicado antiguamente según Plat. *Leg.* 782c o la vida ascética descrita por Eurípides en los *Cretenses* (fr.3 Cantarella), suponen una renuncia consciente al modo de vida habitual. Nótese que los verbos *ἀπέχομαι* (apartarse) y *φεύγω* (huir) que aparecen respectivamente en ambos pasajes, tienen un significado primario de distancia espacial, como en los pasajes de Clemente que hemos visto. En las *Basárides* de Esquilo se contaba que Orfeo había abandonado el culto de Dioniso por el de Apolo, un caso de exclusivismo poco corriente.

³⁴ El solapamiento de elementos coincidentes con el pitagorismo y con los misterios de Deméter y Dioniso es lo que da al orfismo su identidad específica como fenómeno religioso. Sin prejuzgar la poca demostrada existencia de comunidades de *órficos* reales, pues el mencionado *orphikós bíos* siempre aparece

nar el error y el vicio y abrazar la sabiduría y la virtud, y que grupos minoritarios como los pitagóricos practicaran una vida filosófica de uno u otro tipo no es óbice para poder afirmar que la conversión es un fenómeno muy minoritario en el panorama general griego. La metáfora de la conversión y, con ella, la decisión y la renuncia, sólo se hacen familiares para el habitante común del Imperio con el triunfo del cristianismo: ello hace posible que el monacato se transforme de repente, un siglo después de sus inicios, en un movimiento de masas, mientras que la ascética precristiana siempre fue cosa de unos pocos³⁵.

En el campo del paganismo tardío, resistente a la cristianización, la falta de tradición de la conversión en la religión griega se suple con el recurso a la tradición filosófica. Ni Celso, en los fragmentos conservados por Orígenes, ni Juliano usan jamás *μετάνοια* ni palabras de la misma raíz, en un expresivo contraste con los usos cristianos³⁶. En cambio la *προαίρεσις* y sus derivados son muy frecuentes en sus textos. No es extraño, pues, que la filosofía (con el orfismo precisamente como complemento místico) fuera el centro de la resistencia consciente anticristiana³⁷, más que los cultos en los que la nueva metáfora dominante no tenía fácil encaje.

3.2. A Y B: DUALISMO SIMÉTRICO

En la literatura precristiana y cristiana la conversión es una metáfora espacial, por la que se va de un lugar, el error y la maldad, a otro distinto, la verdad y la virtud. Esta metáfora exige una definición de los puntos de partida y llegada, en este caso cristianismo y paganismo, Citerón y Sión, que supone un esfuerzo de conceptualización de ambos. Es más, la misma metáfora exige que, si bien han de ser forzosamente distintos y con un claro contraste entre ambos, también sean modelados simétricamente: el punto de partida es de la misma índole que el de llegada, pues aunque, recogiendo la imagen de Clemente, un monte sea superior a otro, no dejan de ser montes ambos. Por supuesto que el esfuerzo de autodefinición, o la cosmovi-

en un espacio o tiempo muy lejanos (cf. nota anterior), podemos afirmar que el orfismo es sobre todo producto de la reflexión intelectual teologizante sobre la experiencia religiosa inmediata que se experimenta en los misterios (En este sentido, A. Bernabé suele hablar del orfismo como «los *legómena* del dionisismo»). Para la última bibliografía sobre el orfismo, cfr. la recopilación de M. A. Santamaría, *ʔllu* 8 (2003).

³⁵ U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia*, Roma, 1985, muestra los precedentes ascéticos precristianos y su expansión en diversas direcciones en época imperial.

³⁶ Son más bien los cristianos los que aplican el término al paganismo, concibiéndolo como un anticristianismo (cf. *infra*): así Clemente califica la participación en los cultos paganos de *μετάνοια κενή* (*Protr.* 10, 90, 2), como si fuera fruto de una conversión. Cfr. Aubin, *op. cit.*, sobre los usos de estos términos en el campo pagano, siempre dentro de la tradición filosófica, y Gnilka, *op. cit.*, sobre la recepción cristiana de esta tradición.

³⁷ Cfr. L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, Aldershot-Brookfield, 1995, sobre esta conjunción de filosofía neoplatónica y mística órfica en el platonismo tardío que resiste la cristianización.

sión dualista de un reino frente a otro, tienen raíces en circunstancias y necesidades mucho más profundas que satisfacer las exigencias de la metáfora de la conversión, pero ésta es coherente con ese dualismo y provoca la construcción de los dos polos como entes simétricos. Así, dice Clemente:

Protr. 1, 7, 6: Οὐ δὴ χάριν (εἷς γὰρ ὁ ἀπατεῶν ἄνωθεν μὲν τὴν Εὐαν, νῦν δὲ ἥδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων) εἷς καὶ αὐτὸς ἐπίκουρος καὶ βοηθὸς ἡμῖν ὁ κύριος...

Por esto, pues *uno* es el que engañó en un principio a Eva y que hoy conduce a la muerte al resto de los hombres, *uno* es también el que nos socorre y ayuda, el Señor...

La simetría se impone por ambos lados³⁸. Así, el cristianismo toma en los escritos apologéticos la forma de su rival –lo que por supuesto es una manera de procurarse la comprensión de la audiencia–. Las formas más vigorosas de la religión griega contemporánea eran los misterios, por un lado, y la religión filosófica por otro. Diversos apologistas cristianos, correspondientemente, adoptan el lenguaje de los misterios³⁹, y también definen el cristianismo como la verdadera filosofía⁴⁰.

Así, Clemente, al final de su exhortación a la conversión, presenta el cristianismo como los verdaderos misterios ante los que conviene abandonar los falsos, en una clara referencia al Tiresias de las *Bacantes* de Eurípides, fácilmente comprensible por un lector griego con un mínimo de cultura:

Protr. 12, 119, 1: Ἦκε, ὦ παραπλήξ, μὴ θύρσω σκηριπτόμενος, μὴ κιττῶ ἀναδούμενος, ῥῖψον τὴν μίτραν, ῥῖψον τὴν νεβρίδα, σωφρόνησον· δεῖξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια, κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. Ὅρος ἐστὶ τοῦτο θεῷ πεφιλημένον, οὐ τραγωδίαις ὡς Κιθαιρῶν ὑποκείμενον, ἀλλὰ τοῖς ἀληθείας ἀνακείμενον δράμασιν, ὄρος νηφάλιον, ἀγναῖς ὕλαις σύσκιον· βακχεύουσι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ αἱ Σεμέλης «τῆς κεραυνίας» ἀδελφαί, αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μμούμεναι, ἀλλ' αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σῶφρονα. Ὁ χορὸς οἱ δίκαιοι, τὸ ἄσμα ὕμνος ἐστὶ τοῦ πάντων βασιλέως·

³⁸ Van der Meeren, *op. cit.*, pp. 616ss, enfatiza con razón la unidad del *telos* de la conversión como rasgo característico del género protréptico. Se podría añadir, en mi opinión, que la misma unidad del *telos* que le diferencia de la parénesis está también en el punto de partida: la ignorancia o el vicio en filosofía o el pecado en perspectiva cristiana.

³⁹ Riedweg, *op. cit. passim*.

⁴⁰ Los apologistas cristianos toman como timbre de gloria el despectivo título de *filosofía bárbara* que les otorgan los griegos, como una filosofía superior y anterior a la griega, y de la que esta última procede. Cfr. G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy*, Tübingen, 1999. Cfr. nota siguiente.

Ven, enloquecido, no apoyándote en el tirso, no coronado de hiedra; arroja la mitra, arroja la piel de cabrito, vuelve a la cordura: te mostraré el Logos y los misterios del Logos, explicándolos *según tu propia imagen*. Este es el monte escogido por Dios, no expuesto en tragedias como el Citerón, sino dedicado a los dramas de la verdad, un monte sobrio, sombreado por árboles santos: no exultan en él las hermanas de Sémele la del rayo, las Ménades, que se inician en el impío reparto de sangre, sino las hijas de Dios, las bellas ovejas, que celebran los venerables ritos del Logos, formando un coro sensato. El coro son los justos, el canto es el himno del rey de todas las cosas.

Y Justino, hablando de su conversión al cristianismo después de recorrer diversas escuelas filosóficas, lo presenta como la verdadera filosofía:

Dial. 8, 1: διαλογιζόμενός τε πρὸς ἑμαυτὸν τοὺς λόγους αὐτοῦ ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἔγώ.

Meditando en mi interior sus palabras encontré que ésta era la única filosofía segura y provechosa. Así que por eso yo también soy filósofo.

No cabe duda de que ambos moldes, como misterio y como filosofía, cualquiera que sea su valor apologetico, modifican la imagen del cristianismo previa a su presentación a los griegos para lograr la conversión⁴¹. Pero es aún más clara la deformación que la simetría impone en el punto de partida, en el Citerón. El paganismo, un concepto inexistente hasta que se crea por oposición al cristianismo, se concibe como un reflejo de éste, la *deisidaimonía* como caricatura de la *theosebeía*. Hasta entonces, la imaginación del *otro* en el mundo griego tenía diversas estrategias, pero la ausencia de la metáfora de la conversión no imponía en general la oposición simétrica, al menos no con tal mimetismo⁴².

Ya el intento de unificar la religión griega en un único ente fuerza la diversidad de cultos griegos, nunca fusionados en una sola religión salvo en la mente de los

⁴¹ Al contrario que Clemente y otros apologetas, el Nuevo Testamento no presenta el mensaje evangélico en los moldes de los misterios griegos y hace afirmaciones expresas de moverse en otra categoría que la filosofía humana (*Col* 2, 8). Sobre este tema crucial, cfr. A. D. Nock "The Vocabulary of the New Testament", *JBL* 52 (1933) pp. 131-9 (*Idem, Essays on Religion of the Ancient World I*, Oxford, 1972, pp. 341-347).

⁴² Las Guerras Médicas crean una identidad griega opuesta por oposición a los bárbaros, convirtiendo en opositiva una identidad hasta entonces agregativa, según la exitosa expresión de J. Hall (*Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, 1997), en que griegos y bárbaros no se definían mutuamente por oposición. Pero incluso esta nueva oposición no necesita el elemento de simetría al describir al bárbaro: los escitas o egipcios no se modelan simétricamente respecto a los griegos en Heródoto, por ejemplo, sino precisamente porque son más cercanos que otros pueblos, se acentúan sus rasgos más ajenos al mundo helénico, y el paso a lo griego les está absolutamente vedado (F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, 1983). Tampoco los bárbaros de la tragedia son un reflejo inverso de los griegos (E. Hall, *Inventing the Barbarian*, Oxford, 1989).

apologistas y de los neoplatónicos tardíos que intentan crear un anticristianismo a partir de la religión tradicional. El efecto de esta unificación, sin embargo, ha durado hasta nuestros días⁴³. La proyección de un polo sobre el otro también se refleja en detalles mucho más concretos, como el siguiente texto de Orígenes (CC. 1, 16-18) muestra claramente:

“Ορα οὖν εἰ μὴ ἄντικρυς κακουργῶν ἐξέβαλε τοῦ καταλόγου τῶν σοφῶν καὶ Μωϋσέα, Λίνου δὲ καὶ Μουσαῖου καὶ Ὀρφέα καὶ τὸν Φερεκύδην καὶ τὸν Πέρσην Ζωροάστρην καὶ Πυθαγόραν φήσας περὶ τῶνδε διειληθέναι, καὶ ἐς βίβλους κατατεθεῖσθαι τὰ ἑαυτῶν δόγματα καὶ πεφυλάχθαι αὐτὰ μέχρι δεῦρο...

Εἴπομεν δ' ἂν προκαλούμενοι βίβλους βίβλοις παραβάλλεσθαι ὅτι φέρε, ὃ οὗτος, τὰ Λίνου καὶ Μουσαίου καὶ Ὀρφέως ποιήματα καὶ Φερεκύδου τὴν γραφὴν (p. 3 Schibli) καὶ συνεξέταξε τοῖς Μωϋσέως νόμοις, ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἠθικοῦς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι παρατιθείς.

Mira si (Celso) no expulsó del catálogo de los sabios a Moisés, diciendo que Lino, Museo, Orfeo y Ferécides y el persa Zoroastro y Pitágoras hablaron de estas cosas, y pusieron por escrito *en libros sus dogmas* y se han conservado hasta hoy...

Diríamos, llamándole, vamos, tú, *compara los libros con los libros*; contrasta los poemas de Lino, Museo, Orfeo y el escrito en prosa de Ferécides con las leyes de Moisés, *contraponiendo las historias a las historias, los discursos éticos a las leyes y mandamientos*.

Orígenes atribuye a las figuras legendarias de la religión griega libros comparables a la Biblia y doctrinas al modo de los dogmas cristianos, cuando libros y doctrinas tenían en el paganismo una función en absoluto comparable, mucho menos central y más flexible. Pero también conviene señalar que este mismo texto demuestra que ya Celso está levantando «profetas paganos» frente a los profetas bíblicos⁴⁴.

En realidad, el esfuerzo de definición simétrica de ambos polos opuestos provoca la consolidación de una «constelación de metáforas» formada por imágenes coherentes con la de la conversión en cuanto que los estructuran simétricamente. Hemos visto ya la metáfora de la escuela filosófica cristiana frente a la pagana, que utiliza

⁴³ Seguimos normalmente hablando de religión griega, en una clara proyección moderna, pues el griego ni siquiera tiene el vocablo equivalente al latino *religio*. Price, *op. cit.*, (n. 30), trata de reflejar con más exactitud la realidad en el título de su manual con dos plurales significativos: religiones de los antiguos griegos. Algunos ataques cristianos, por el contrario, se centran en destacar el desorden de la variedad de caminos del paganismo frente al orden de la única vía cristiana (Gnilka, *op. cit.*, pp. 19-61): pero no deja de ser una unificación del campo contrario concebido como la *via multiplex* opuesta a la *via simplex* del cristianismo.

⁴⁴ Aún lo hace más claramente en CC. 7.53: «ahí tenéis a Orfeo, que, como todos reconocen, poseyó espíritu divino (*hosion pneúma*), y murió también violentamente». Del mismo modo que Clemente opone a Cristo y Orfeo en *Protr.* 1, 1-7, Celso opone aquí a Orfeo y Cristo. La total simetría es buscada en ambos casos.

todas las imágenes y tropos de la polémica entre *haireseis* filosóficas. San Agustín se apropia de la imagen más consolidada en la Antigüedad para definir un grupo cerrado: la *polis*. La herencia del judaísmo ya permitía al cristianismo definirse como pueblo de Dios, y su transformación en religión oficial con Teodosio facilita la asimilación de la comunidad religiosa al Estado. La *Civitas Dei* necesita de la *civitas impiorum* como contrapunto simétrico.

Pero son sobre todo las metáforas genealógicas las que encajan bien con la simetría. La ciudad clásica se concebía a sí misma en términos de descendencia del héroe fundador, y había heredado las categorías del clan familiar al que había sucedido históricamente como núcleo de la identidad colectiva. Posteriormente, la familia como imagen en que modelar la comunidad política había decaído un tanto con la superación de la *polis*. Pero también la tradición bíblica concebía al pueblo de Dios como descendencia legítima de Abraham (y frente a ésta, otros pueblos vecinos como la descendencia de Ismael), y su impacto con la cristianización revitaliza en Grecia la metáfora familiar como modelo de definición de un grupo. El dualismo puede representarse como dos descendencias enfrentadas, como en la imagen, tan popular en la gnosis, de «Hijos de la Luz» frente a «Hijos de las Tinieblas» (1 Tes 5, 5); o, alternativamente, como descendencia legítima –*gnesioi*– frente a descendencia ilegítima –*nothoi*–⁴⁵. Así, tres imágenes tradicionales de definición de un grupo (escuela filosófica, ciudad, familia)⁴⁶ se expanden a la oposición de cristianos y paganos a causa del empuje de la nueva metáfora.

3.3. DE A A B: PALAIÓS VS. KAINÓS

La tercera dimensión de la metáfora de la conversión es, como vimos, el desplazamiento. Éste no lleva incluido sólo un elemento espacial, que queda reflejado en los dos puntos de partida y llegada, sino también un elemento temporal. La llegada es por necesidad después de la salida: el sujeto estaba antes en el punto de salida (Citerón) y, si se convierte, estará posteriormente en la meta de llegada (Sión). La conversión supone sin remedio un traslado del antiguo lugar al nuevo lugar. Y al exhortar a la conversión se incita, por tanto, a preferir lo nuevo frente a lo viejo, una

⁴⁵ Clem. *Protr.* 2, 22, 3. A diferencia de la radical oposición de la imagen anterior, esta imagen, puesto que presupone un ancestro común, no resulta en un rechazo radical de la descendencia ilegítima, sino que permite salvar parte de su herencia, al tiempo que permite rechazar similitudes demasiado incómodas. La ambigüedad del *nothos*, en la zona fronteriza entre lo aceptado y lo excluido, lo convierte en un recurso favorito de los apologistas para caracterizar el paganismo. Sobre todo ello he tratado en M. Herrero, “Derecho metafórico de familia: la ambigüedad del *nothos* desde la *polis* clásica a la apologetica cristiana”, *Actas del XI congreso de la SEEC*, I, Madrid, 2005, pp. 637-646.

⁴⁶ D. K. Buell, que ya estudió con detalle las imágenes familiares en los *Stromata* de Clemente en *Making Christians*, Princeton, 1999, última una obra (*Why This New Race? Ethnic Reasoning in Early Christianity*) sobre la autodefinición en otros autores cristianos, cuya discusión en el coloquio *Patristica Bostoniensia* (Diciembre 2002) me fue de gran utilidad para comprender la complejidad del tema.

nueva religión frente a la antigua, una nueva vida frente a la anterior. Oigamos de nuevo a Clemente de Alejandría, justo después de exhortar en el texto antes citado a abandonar el Helicón y el Citerón, ya viejos (lo destacábamos antes al subrayar las palabras ἦδη y γεγηρακόσιν):

Protr. 1, 2, 4: Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδίου νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ἄσμα τὸ καινόν, τὸ Λευιτικόν...

Mi Éunomo canta, no la melodía⁴⁷ de Terpandro ni la de Cepión, ni la Frigia, Lidia o Doria, sino la melodía eterna de la nueva armonía, el nuevo canto⁴⁸, el canto Levítico...

Y poco después dice⁴⁹:

Protr. 1, 6, 4: Παλαιὰ δὲ ἡ πλάνη, καινὸν δὲ ἡ ἀλήθεια φαίνεται.

El error parece antiguo, y la verdad nueva.

Es difícil exagerar la novedad de tales afirmaciones: esta exaltación de lo nuevo (*kainós*) frente a lo viejo (*palaiós*) supone una inversión completa de los valores grecorromanos tradicionales, para los que lo antiguo era una fuente de autoridad indiscutida⁵⁰ y lo nuevo un factor de inestabilidad y sospechoso de superchería⁵¹. La novedad es, en cambio, una aspiración irrenunciable del cristianismo, que se desgaja del judaísmo con la voluntad de completar –cuando no sustituir– la Vieja Ley con

⁴⁷ Tenemos aquí otro ejemplo de estrategia apologetica para introducir una noción nueva al lector pagano de la manera menos chocante posible. La Ley bíblica tiene sin duda un sentido distinto del *nomos* griego, y para salvar la diferencia entre ambos, Clemente recurre a un juego de palabras con el sentido técnico musical que también tiene *nomos* de «ley que rige una determinada melodía». Sobre estos juegos de palabras y otros recursos similares, cfr. M. Herrero “Técnicas de cristianización del léxico en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría”, *Interlingüística* 13 (2002) II pp. 335-345.

⁴⁸ El *kainón aisma* para referirse al Logos, a Cristo, se utiliza recurrentemente en el *Protréptico*: aparte de estas dos citas, también en *Protr.* 1, 4, 4; 6, 1; 6, 5; 7, 3. Lo contraponen al antiguo canto engañoso de Orfeo, cuyo contenido son los misterios de los que se le tiene por fundador (cf. n. 44).

⁴⁹ *Palaiós* tiene sentido negativo aplicado al paganismo en muchos otros pasajes: *Protr.* 4, 46, 2; 46, 4; 54, 6; 55, 3.

⁵⁰ El *palaiós logos* o simplemente *hoi palaioi* eran garantía inmediata de autoridad por su antigüedad. Cfr. Plat. *Leg.* 715e; *Epist.* 7, 335a: «debemos creer siempre los relatos antiguos y sagrados (πειθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) que nos recuerdan que el alma es inmortal». Sobre el respeto de la historiografía y religión antiguas por la tradición es ya clásico P. Veyne: *Est-ce que les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris, 1983, que pese a sus excesos retóricos, consigue transmitir el peso que un mito tenía para Pausanias, un poco anterior a Clemente, por el simple hecho de ser (o pretender ser) antiguo.

⁵¹ Sócrates es acusado de introducir nuevos dioses (*kainoi*) y no respetar a los antiguos (*palaioi, arkhaioi*): Plat. *Eutiph.* 3b, *Apol.* 24b, 26c, 27b. La amenaza de *res novae* (revolución) como el mayor peligro para la República es una constante en la historia de Roma (Liv 5, 2; Cic. *Quinct.* 57, 1; *Cat.* 1, 3, 6)

la Nueva (2 Co 5, 17; Ga 6, 15). La Encarnación se produce en época reciente, frente a la Revelación mosaica o los mitos griegos que tuvieron lugar mucho tiempo atrás. El cristianismo hace de esta novedad timbre de gloria y pieza central de su esquema ideológico frente a judíos y griegos. Una pieza que además encaja perfectamente con la dimensión temporal que la conversión supone, lo que le permite imponerse frente a los valores anteriores de primacía de lo antiguo, que quedan descolgados de la metáfora. Aquí no es que la nueva metáfora modifique o potencie antiguas imágenes, sino que las subvierte totalmente: *nuevo es mejor* suplanta a *antiguo es mejor*.

La inversión de estos valores fundamentales se refleja más allá de los adjetivos. Así, la costumbre, fuente venerable de autoridad para los antiguos⁵², es atacada con furia por Clemente⁵³:

Protr. 10, 90, 2: Τί δὲ τῷ δαλῶ τῷ θανατηφόρῳ τούτῳ προσπεφεύγασιν, μεθ' οὗ καταφλεχθήσονται, ἔξδὸν βιῶναι καλῶς κατὰ τὸν θεόν, οὐ κατὰ τὸ ἔθος Θεοῦ μὲν γὰρ ζωὴν χαρίζεται, ἔθος δὲ πονηρὸν μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν μετάνοιαν κενὴν ἅμα τιμωρία προστρίβεται, «παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω», ὡς ἀπολλύει δεισιδαιμονία καὶ σώζει θεοσέβεια.

¿Y por qué huyen hacia esta antorcha letal, por la que han de abrasarse, cuando podrían vivir con bondad según Dios, no según la costumbre? Dios concede generosamente la vida, pero la costumbre malvada, tras la salida de esta vida, ofrece un inútil arrepentimiento junto con un castigo, e «incluso un niño sabe por experiencia» que la superstición destruye y la piedad salva.

Hay que hacer notar que este cambio en los valores de antiguo y nuevo no se produce, en cambio, en absoluto en el campo pagano. Precisamente la diferencia en el trato que las autoridades dispensarán a los judíos y a los cristianos ante comportamientos similares (p. ej. ambos se niegan a sacrificar al emperador, pero sólo los cristianos son perseguidos) proviene de que los judíos no hacen más que seguir una tradición ancestral muy antigua, y en cambio los cristianos son una secta reciente que predica un mensaje de peligrosa novedad. Es más, la tendencia a defender lo antiguo por el mero hecho de serlo se agudiza por la oposición a la novedad (*kainotomía*) del cristianismo (p. ej. Iambl. *De Myst* 7, 5). Todo el mensaje de Celso,

⁵² *Nomos* tiene casi siempre un sentido positivo que los cristianos guardan por la tradición bíblica de respeto a la Ley (aunque no faltan críticas al *nomos* como costumbre pagana, cf. *Protr.* 2, 22, 3). *Ethos* (y *synetheia*) tiene sentido positivo en general al hablar de religión o política (Plat. *Leg.* 808c) campos en que el respeto a la tradición domina, mientras que en el plano ético puede ser fuente de que arraiguen los vicios (Aristot. *EN* 1154a.33). Los cristianos aplican el segundo uso al primero, como si la costumbre del culto de los antiguos dioses fuera uno de esos vicios. Cfr. Gnilka, *op. cit.*, pp. 104-113, sobre otros ataques cristianos a la *synetheia* y las *mores*.

⁵³ Nótese en el texto el juego de palabras entre *ethos* y *theós*, cuya similitud fonética se resalta para enfatizar la oposición (cfr. Herrero, *op. cit.*, n. 47). Nótese también la oposición radical entre *deisidaimonia* y *theosebeia* y cómo plantea la conversión negativa hacia el paganismo (cfr. n. 36).

Juliano y demás neoplatónicos se centra en la conservación de lo ancestral, y lo antiguo (*palaiós*) continúa siendo marca de autoridad mientras que lo nuevo (*kainós*) es rechazado. Baste como ejemplo este encendido párrafo de la carta de Juliano a los alejandrinos exhortándoles a conservar sus viejos cultos y no dejarse embaucar por los cristianos⁵⁴:

Ep. 111: Λίαν αἰσχύνομαι νῆ τοὺς θεοὺς, ἄνδρες Ἀλεξανδρεῖς, εἴ τις ὅλως Ἀλεξανδρέων ὁμολογῆι Γαλιλαῖος εἶναι. Τῶν ὡς ἀληθῶς Ἑβραίων οἱ πατέρες Αἰγυπτίους ἐδούλευον πάλαι, νυνὶ δὲ ὑμεῖς, ἄνδρες Ἀλεξανδρεῖς, Αἰγυπτίων κρατήσαντες (ἐκράτησε γὰρ ὁ κτίστης ὑμῶν τῆς Αἰγύπτου), τοῖς κατωλιγωρηκόσι τῶν πατρῶων δογμάτων δουλείαν ἐθελοῦσιον ἄντικρυς τῶν παλαιῶν θεσμῶν ὑφίστασθε, καὶ οὐκ εἰσέρχεται μνήμη τῆς παλαιᾶς ὑμᾶς ἐκείνης εὐδαιμονίας, ἥνικα ἦν κοινονία μὲν πρὸς θεοὺς Αἰγύπτῳ τῇ πάσῃ, πολλῶν δὲ ἀπηλαύομεν ἀγαθῶν. Ἄλλοι οἱ νῦν εἰσαγαγόντες ὑμῖν τὸ καινὸν τοῦτο κήρυγμα τίνος αἴτιοι γεγόνασιν ἀγαθοὺς τῇ πόλει, φράσατέ μοι.

Mucho me avergüenzo ¡por los dioses!, hombres alejandrinos, si alguno de los alejandrinos reconoce ser galileo. Los antepasados de los egipcios esclavizaron *antiguamente* a los de los hebreos, y *ahora* vosotros, hombres alejandrinos, que habéis vencido a los egipcios, pues los venció el fundador de vuestro Egipto, habéis sustituido *las antiguas reglas* por una esclavitud voluntaria para los que descuidan las doctrinas (*dogmata*) de los padres, y no os llega la memoria de *aquella antigua felicidad vuestra*, cuando había una comunidad (*koinonía*) ante los dioses en todo Egipto y disfrutábamos de muchos bienes. Pero los que *ahora* os traen este *nuevo anuncio* (*kerygma*), decidme qué bien han causado a la ciudad.

Esta diferencia en la consideración de lo nuevo y lo antiguo recorre toda la polémica entre cristianos y paganos. De hecho, los apologistas deben defenderse de la acusación de novedad ante una audiencia pagana, y tratan de conciliar su defensa de lo nuevo con las virtudes que lo antiguo tenía para los griegos⁵⁵. Así, Clemente debe explicar:

⁵⁴ Cf. también *Ep.* 46; 136b1. Nótese en este texto cómo el léxico de Juliano, aun por oposición, refleja la cristianización del paganismo tardío: *dogmata*, *koinonía*, *kerygma*. Cf. A. D. Nock en *JBL* 52, 137 (*op. cit.* en n. 41): «Julian, in all his enthusiasm for Mithras, remains the spiritual son of Homer and Plato. He has no technical terms except those of philosophy». Podríamos añadir, y los que provienen del cristianismo por contagio.

⁵⁵ En este contexto debe entenderse el argumento, heredado de la apologética judía, de la prioridad cronológica de la revelación bíblica, que habría inspirado la sabiduría griega (un esquema exactamente inverso al de los polemistas paganos anticristianos como Celso). Cfr. Chadwick *op. cit.*, n. 2 y Stroumsa *op. cit.*, n.40. Ante los ataques paganos a su carácter de novedad, y ante ulteriores novedades radicales como el movimiento marcionita, los cristianos enfatizan su enraizamiento en la tradición ancestral bíblica. Aquí nos centramos sólo en los términos que afectan a la metáfora de la conversión.

Protr. 1, 6, 3: Καί μου τὸ ἄσµα τὸ σωτήριον μὴ καινὸν οὕτως ὑπολάβης ὡς σκεῦος ἢ ὡς οἰκίαν· «πρὸ ἑωσφόρου γὰρ ἦν, καὶ ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος».

Y mi canto salvador, no creas que es nuevo como un mueble o una casa, pues era «antes que el lucero matinal, y en el principio era el Logos, y el Logos estaba en Dios, y el Logos era Dios».

Clemente insiste en otros pasajes del *Protréptico* (1, 6, 5; 7, 3) en que el Logos cristiano, aunque sea nuevo en apariencia (es decir, forzado por la metáfora), es eterno y por tanto anterior a todo. *Pulchritudo tam antiqua et tam nova*, dirá mucho después un célebre pasaje de Agustín (*Conf.* 10, 27). El afán de conciliar los valores positivos de lo nuevo y lo antiguo, para satisfacer al tiempo el mensaje evangélico y los esquemas conceptuales griegos, sigue caminos similares a los de la literatura cristiana anterior, que había conciliado el mantenimiento de la tradición veterotestamentaria y la novedad neotestamentaria. El «Himno Pascual» de Melitón de Sardes⁵⁶ combina *kainós* y *palaiós* adscribiendo el primero al *logos* y el segundo al *nomos*, unidos ambos en la Eucaristía, definida como un *μυστήριον* que une los siguientes opuestos (vv. 3-46):

καινὸν καὶ παλαιόν,
αἰδίδιον καὶ πρόσκαιρον,
φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον,
θνητὸν καὶ ἀθάνατον·
τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον·
παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον,
καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον,...

nuevo y viejo,
eterno y momentáneo
corruptible e incorruptible,
mortal e inmortal,
el misterio de la Pascua:
antiguo por la Ley,
nuevo por el Logos...

...παλαιὸς μὲν ὁ νόμος
καινὸς δὲ ὁ λόγος,...

antigua es la Ley
y nuevo es el Logos...

...καὶ ἡ τοῦ νόμου γραφή
εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν
κεχώρηκεν,
δι' ὃν τὰ πάντα ἐν τῷ
πρεσβυτέρῳ νόμῳ ἐγένετο,
μᾶλλον δὲ ἐν τῷ νέῳ λόγῳ.

Y la Escritura de la Ley se ha cumplido en Jesucristo, por el que todo lo que había en la vieja Ley ha llegado a ser aún más en el Logos novedoso.

Καὶ γὰρ ὁ νόμος λόγος ἐγένετο
καὶ ὁ παλαιὸς καινός.

Pues la Ley se hizo Logos,
y lo antiguo, nuevo.

⁵⁶ Cfr. los comentarios *ad loc.* de O. Perler en su edición (París 1963) del texto griego conservado en tres papiros.

Este himno es fruto de un esfuerzo por solucionar mediante la dicotomía *nomos/logos* la tensión que la colisión entre los conceptos de nuevo y viejo producía en discursos cristianos anteriores, como por ejemplo en 1 Jn 2, 7-8, un texto que, cualesquiera que sean sus virtudes teológicas, no es precisamente un monumento al principio de no contradicción:

Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν ἦν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. Πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν...

Queridos, no os escribo un mandamiento nuevo, sino el mandamiento antiguo, que tenéis desde el principio. Este mandamiento antiguo es la palabra que habéis escuchado. Y sin embargo, os escribo un mandamiento nuevo...

En el texto de Melitón los adjetivos *palaiós* y *kainós* se han impregnado de un sentido cósmico y místico de raíz bíblica, más cómodo para los apologistas que los sentidos usuales en los autores griegos, que se refieren a la historia humana. Observemos que sitúa la plenitud temporal en Cristo, calificado al final del himno (vv. 812-814) de «A y Ω, *arkhé* inexplicable y *telos* inasible». La síntesis del tiempo cosmológico logra superar las contradicciones inevitables en el tiempo histórico⁵⁷. El deslizamiento del significado de las palabras es fruto del difícil encaje de este aspecto temporal de la metáfora de la conversión en un mundo en que la tradición antigua era la base de toda autoridad.

Que la primacía de lo nuevo frente a lo antiguo va unida sobre todo a la conversión se muestra en un curioso texto de Teodoreto de Ciro (s. V), cuando ya la Iglesia es el poder establecido que debe hacer frente a disensiones y la conversión no tiene ningún papel principal. Nos volvemos a encontrar los adjetivos en un sentido que cualquier griego clásico firmaría:

Epist. 118, 5: Καὶ τὴν ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ Σωτῆρος παρουσίας μέχρι καὶ τήμερον ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις κρατήσασαν διδασκαλίαν παραλιπόντες, καινὴν τινα, καὶ νόθον, καὶ ἄντικρυς ἐναντίαν τῇ παραδόσει τῶν ἀποστόλων εἰσήγαγον, καὶ τοῖς τὰ παλαιὰ κρατοῦσι κηρύγματα προφανῶς πολεμοῦσι.

Y han abandonado la enseñanza que ha triunfado en las Iglesias del Dios Salvador hasta hoy, introduciendo una *nueva y bastarda*⁵⁸, diametralmente con-

⁵⁷ Los versos de Melitón obviamente provienen del *Apocalipsis* (1, 8; 21, 6; 22, 13). Pero es notable el éxito de esta formulación cuyo único precedente parece estar no en el judaísmo, sino en la literatura órfica (cfr. G. Quispel, ed. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis*, Leiden, 1978, pp. 1ss), que otorga tales atributos de principio y fin cósmico a Zeus (*Orph. Fragm.* 14, 31, 237 Bernabé). Una vez más (cfr. n. 34), a la hora de lidiar con las dificultades de introducir la nueva metáfora de la conversión, el cristianismo recurre a imágenes órficas, lo que demuestra que esta noción tampoco era ajena al orfismo primitivo.

⁵⁸ También *nothos*, antes dedicado a los paganos, se aplica ahora a los herejes. La utilidad es la misma,

traría a la tradición de los Apóstoles, y combaten abiertamente *a los que sostienen los antiguos mensajes*.

Cuando no hay conversión en liza, la novedad no entra en juego. La Iglesia ha suplantado en el siglo V a la ciudad y al Imperio como comunidad política y religiosa, e inmediatamente recupera los valores cívicos de tradición y estabilidad. La tensión entre novedad y antigüedad, innovación y tradición, que recorre la historia del cristianismo hasta nuestros días, va muy unida a la importancia que en cada momento histórico tenga la metáfora de la conversión.

4. CONCLUSIÓN

Hemos visto los efectos de la expansión de una metáfora, hasta entonces minoritaria, sobre el mapa conceptual tanto de cristianos como de paganos en el Bajo Imperio. La exigencia de coherencia con la nueva metáfora, ahora dominante, de la conversión, provocó un reordenamiento de dicho mapa para facilitar su encaje. Un reordenamiento éste en que los conceptos se amplían o se modifican, incluso a veces se introducen *ex novo*. Las nuevas concepciones del hombre como sujeto que debe decidir y renunciar, de dos reinos enfrentados, y de lo nuevo como superior a lo antiguo tienen sin duda muy complejas raíces, dentro y fuera del mundo griego. Pero es el empuje de la nueva metáfora de la conversión, irresistible gracias al principio de sistematicidad conceptual, lo que facilita la integración y triunfo de estas ideas en un ambiente en que antes no gozaban de gran popularidad. Articulados en torno a ella, tres cambios nocionales que aparentemente están desconectados entre sí adquieren una ligazón íntima a través de la cual se apoyan mutuamente.

El ejemplo de la conversión muestra la complejidad y sutileza del cambio cultural que provoca el triunfo del cristianismo en el Imperio. Hemos visto que los procesos de expansión de lo previamente minoritario, de fusión de la tradición bíblica y la clásica, de adopción, manipulación y rechazo, se amalgaman de modo diferente no sólo entre los autores cristianos y paganos, sino entre las diversas generaciones de autores cristianos. El análisis de las metáforas conceptuales predominantes en cada momento y de sus consecuencias en el sistema cognitivo puede ofrecer resultados que impidan generalizaciones excesivas y planteamientos parciales a la hora de estudiar este periodo capital.

permite explicar las similitudes con la ortodoxia cristiana «legítima» por su ascendencia común al tiempo que rechazarlas como corrupción ilegítima. Cf. Herrero *op. cit.*, n. 45.