

Las disputas *contra paganos* en la Antigüedad tardía:
entre el *diálogos* y la *disputatio**

Disputes against pagans in Late Antiquity:
between *dialogos* and *disputatio*

Juana Torres
<torresj@unican.es>
Universidad de Cantabria

Fecha de recepción: 27/07/2018
Fecha de aceptación: 27/09/2018

El género del diálogo

Richard Lim explicaba con claridad el argumento de su famosa obra *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, con cuyas palabras comienzo el presente artículo porque describen mi principal objetivo: «El hilo conductor de este libro es la importancia de algunos textos polémicos, incluyendo los diálogos de preguntas y respuestas y las historias de debate, generadas por las disputas filosóficas y religiosas de manera dialéctica¹.

La palabra (λόγος) es el vehículo polémico por excelencia, que a menudo pasa del plano de la oralidad a la escritura para asegurarle su perdurabilidad. El intercambio real de opiniones, intentando lograr acercamiento y acuerdos, posee su correspondiente forma literaria, la dialógica,

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación I+D+I, «Formas de la polémica en la literatura cristiana antigua (ss. II-V). Del diálogo a la *altercatio*», Ref.: FFI2015-65453-P (MINECO/FEDER).

¹ Lim (1995): 231: «A thread weaves through this book is the importance of certain controversial texts, including question-and-answer dialogues and debates stories, generated by philosophical and religious disputation in a dialectical fashion».

adoptada por los escritores para reproducir debates, reales o ficticios. En la tradición clásica greco-latina el género del diálogo era cultivado casi exclusivamente por los filósofos, primero bajo la forma del diálogo socrático plasmado por Platón, por Jenofonte e igualmente por otros discípulos de Sócrates, y después por Aristóteles. Con Cicerón el género del diálogo fue adaptado al latín, tanto en el ámbito filosófico como en el retórico. En cambio en el cristianismo adoptó la forma de debate religioso frente al paganismo, al judaísmo y a las herejías (Morlet, Munnich et Pouderon, 2013: 27-28).

La producción polémica define en gran medida a la literatura cristiana antigua y ha contribuido de manera importante a la configuración de la identidad del cristianismo, por sus constantes enfrentamientos dialécticos con los adversarios -judíos, paganos, herejes y cismáticos- (Albert & Nicolas, 2010; Wischmeyer & Scornaienchi, 2011). Debido a la situación de competencia en que estaban las distintas comunidades religiosas, la discusión de las ideas del otro ocupaba un lugar fundamental. Si bien es cierto que no se debe hablar de un género «polémico», cuando utilizamos ese término nos referimos a algo que ha definido magníficamente Pietro Santorelli:

En el sentido de encuentro caracterizado por la agresividad e irreductibilidad de las posiciones, de controversia, es decir divergencia de opiniones continua y encendida, de disputa, entendida como debate de naturaleza doctrinal, académica o escolástica y, finalmente, también de diatriba, o sea, un debate ásperamente polémico sobre temas de naturaleza teórica, erudita y filosófica (Santorelli, 2012: 211- 212).

Los autores cristianos más destacados cultivaron ese tipo de debates, recurriendo a diversos géneros literarios, y han demostrado un gusto especial por el diálogo². Las necesidades de la polémica contra los judíos

² Pese a la opinión de S. Goldhill («Introduction: Why don't Christians do dialogue?», en Goldhill 2008: 5): «Early Christianity, however, appears to have little time for dialogue», se nos ha conservado un número no despreciable de obras compuestas en forma de diálogo. En la misma línea está el artículo de Richard Lim de ese mismo volumen («Christians, dialogues and patterns of sociability in Late Antiquity», p. 151-172). Pero el propio Goldhill concluye, sin embargo, más adelante: «One answer to the question of why Christians didn't do dialogue is to note that actually they did: in some later texts, and in different institutional structures, debate and the generous, sincere and engaged exchange

en primer lugar, y contra los paganos y herejes después, explicarían la emergencia de un género que se diversificó rápidamente. Como prueba de que fue una de las formas polémicas con más éxito en la Antigüedad, la tradición literaria greco-latina posee una abundante producción de ese tipo de obras, denominadas de diferentes formas (Peron & Andreose, 2010: 9-31). Se trata, por tanto, de un género polimorfo, pues bajo el concepto genérico de diálogo se incluían diversas manifestaciones literarias. Con el término *diálogos* sobre todo se hace referencia al modo de presentación de un discurso, mediante la alternancia de intervenciones, frente a la exposición continuada de otros géneros. La frecuencia en el cultivo del diálogo pone de manifiesto la convicción de los autores de que era el género literario idóneo para plantear y resolver los conflictos. La literatura cristiana está llena de debates ficticios entre sus fieles y los de otras religiones, ya que la forma del diálogo era en ocasiones un artificio retórico adoptado para refutar obras o ideas del adversario. Con todo, no se puede ocultar la innegable existencia de debates reales³.

Aunque es cierta la observación de la estudiosa Averil Cameron respecto al desprecio de los investigadores de la Antigüedad tardía por el diálogo⁴, en los últimos años se constata una recuperación en el interés de esa forma literaria como objeto de estudio en el ámbito del cristianismo antiguo y, sobre todo, en el caso de los textos de la polémica judía (*adversus Iudaeos*)⁵. Prueba de esa renovada importancia del género es también

of views could also be found» (p. 7). Igualmente Sandrine Dubel (“Avant-propos: théories et pratiques du dialogue dans l’Antiquité”, en Dubel & Gotteland, 2015: 13) afirma: “L’importance du dialogue dans la littérature chrétienne est aujourd’hui affirmée par les travaux récemment engagés autour du sous-genere, qui se constitue comme tel, de la polémique contre les Juifs, et confirmée, d’une manière plus générale, par l’intérêt d’Averil Cameron pour ces pratiques de l’Antiquité tardive et de l’époque byzantine qui élargissent encore le spectre du genre, du dialogue littéraire platonisant aux minutes “redigées” de débat publics”.

³ Cf. Torres, 2015: 289-309, donde se analizan las similitudes y diferencias entre algunos debates reales y otros ficticios.

⁴ Cameron, 2014: Preface: «The dialogues in prose have been particularly neglected as a group among scholars of late antiquity [...]. This situation is surprising, given the growth of interest both in the literary aspects of early Christian writing and in the important role played in late antiquity by rhetoric».

⁵ Tenemos algunos ejemplos significativos como el de Vomer (2008: 219-236); y el volumen colectivo, editado por Morlet, Munnich y Pouderon (2013), que lleva a cabo un

la abundante producción bibliográfica sobre el tema, aparecida recientemente, de estudiosos de la talla de Averil Cameron, Simon Goldhill y Richard Lim, entre otros. Este trabajo se orienta en esa línea, tratando de recuperar el estudio del género del diálogo, en cuanto vehículo de expresión de los primeros autores cristianos para resolver los conflictos.

Generalmente los diálogos clásicos están escritos en prosa y presentan debates ficticios, pues aspiraban a ser leídos y no representados, pero a veces reproducen discusiones reales. Los interlocutores podían ser adversarios y también amigos que intercambiaban ideas filosóficas. De este último tipo son los diálogos platónicos y los socráticos, que se producen en términos de igualdad, frente a los escolásticos, donde el maestro exhibe su destreza ante los discípulos, como ocurre con los sofistas. En el mundo romano el diálogo adquirió preferentemente un carácter elitista, pues tenía lugar entre aristócratas en sus lugares de ocio, del que no pudo sustraerse Cicerón, pese a haberlo intentado. El diálogo fue utilizado a menudo en la enseñanza para hacer el argumento más interesante y atraer la atención del público por la variedad de la presentación. Fue considerado como una forma particularmente pedagógica, más prolija y convincente que una explicación continua (Weijers, 2013: 47-50).

Platón definió con claridad lo que era el diálogo para él: «Una obra en prosa compuesta en forma de preguntas y respuestas sobre un argumento filosófico o político, cuyos personajes son introducidos con la caracterización apropiada y con un estilo elegante» (Diog. Laert. 3, 23). Pero, como ya se ha señalado, en la Antigüedad tardía el diálogo filosófico de autores paganos como Platón o Cicerón se transformó en diálogo religioso en defensa de la doctrina cristiana; se convirtió, por tanto, en debate. En contraste con las disputas de carácter literario, las controversias doctrinales en forma de diálogo se refieren a serias cuestiones doctrinales. La discusión tiene por objetivo la conversión o la persuasión doctrinal del adversario. A veces son el resultado de una discusión real y los adversarios son personas reales. Este tipo de texto puede ser clasificado como «*dialogus*», pero a menudo es descrito como una «*disputatio*» (*contra adversus*) (Weijers, 2013: 56-58).

estudio de conjunto sobre los aspectos literarios, históricos y doctrinales de ese género literario, desde sus orígenes hasta la época moderna.

A continuación pasaré a analizar el proceso de transformación del diálogo grecolatino en otras manifestaciones de la polémica religiosa. En el mundo cristiano, bajo la denominación de «diálogo» se incluyen diferentes formas literarias (como *disputatio*, *altercatio*, *certamen*, *causa*, *conflictus*, y *discussio*), que la tradición dialéctica ha asimilado en un mismo género, pero que conviene discriminar. El objetivo último de este artículo es diferenciar algunas de estas formas de diálogo y establecer las características específicas de cada una de ellas, así como su estilo y técnicas argumentativas.

Los diálogos *contra paganos*

A partir del siglo II algunos escritores cristianos intentaron salir al paso de las variadas acusaciones contra su religión y compusieron obras apologéticas. Su objetivo era defender al cristianismo, sus prácticas y sus creencias ante las autoridades y ante la opinión pública. En principio fueron las persecuciones las que incitaron esta práctica literaria, pero en realidad no es esta la única motivación. Los autores respondían a las imputaciones de las autoridades romanas, pero también a las críticas de los intelectuales paganos y a las denuncias difundidas entre el pueblo. Detrás de todos estos argumentos defensivos subyace otra finalidad: la necesidad de definir la identidad de los cristianos como grupo religioso en el contexto de la sociedad greco-romana, con la intención de ganar nuevos adeptos (Alonso, 2015).

Los autores recurrieron a diversos géneros literarios para lograr sus objetivos, entre ellos el diálogo, objeto de esta investigación. De la producción apologética anti-pagana se nos ha conservado un número importante de obras en forma de diálogo y ahora me voy a centrar en algunas de las más representativas, en el ámbito cronológico de los siglos II al V. La selección de esos escritos se debe en parte a sus características, pero está además motivada por la conveniencia de contar con ejemplos de los distintos siglos (uno del s. II, otro del s. III, dos del s. IV/V y uno más del s. V) y escritos tanto en latín (dos) como en griego (tres). También me ha parecido interesante combinar algunas obras más conocidas con otras apenas estudiadas.

Los escritos dirigidos *contra Iudaeos* y *contra haereses* han sido abordados en otros trabajos (Torres, 2015: 289-309; y Torres, en prensa),

con el propósito de presentar un estudio de conjunto sobre el género del diálogo cristiano en sus tres categorías, y establecer las aportaciones de tipo estructural, léxico y argumentativo que configuraron una tradición propia, sin olvidar las reminiscencias del diálogo clásico que los autores cristianos tomaron como modelo.

Los diálogos en que se basa este estudio son los siguientes: *A Autólico* de Teófilo de Antioquía, *Octavio* de Minucio Félix, la obra anónima *Cuestiones del cristiano Zaqueo y del filósofo Apolonio*, *Discusión con un abogado* de Marco el Monje, y *Apocrítico* de Macario de Magnesia.

Todo parece indicar que en la Antigüedad cristiana el diálogo constituyó una de las formas más adecuadas para el debate religioso, pues tenemos constancia de que los autores lo elegían conscientemente con esa finalidad. Algunos explicaban en el prefacio de sus obras su predilección por el método de preguntas y respuestas para exponer cuestiones importantes, como podemos ver en las *Consultationes Zachei et Apollonii*:

Nos ha parecido bien exponer un gran argumento (*rem magnam*), aunque en un estilo simple, y explicar cosas que muchos han dicho sin duda con más brillo, pero de manera dispersa, en una especie de tratado de conjunto sobre lo que nosotros creemos y, sirviéndonos de un personaje que pregunta y de otro que responde (*introducata sciscitantis respondentisque persona*), hacer sucesivamente consultas sobre las contradicciones⁶.

Tienes la solución verdadera y simple a tus preguntas (*quaesitorum*) y, en respuestas (*responsis*) abreviadas, el producto de un saber conveniente. [...] considera que nosotros hemos respondido más bien en privado a tu voluntad que en una declaración pública⁷.

En este caso el autor anónimo de las *Consultationes* reconoce haber utilizado la forma dialógica como un recurso literario, el más adecuado

⁶ *Zach. et Apoll.* 1. *Praef.* 2: *Visum est, ergo, rem magnam, licet tenui stilo, condere et clarius quidem a multis, sed sparsim dicta, in corpore quodam credulitatis aperire, atque introducata sciscitantis respondentisque persona, paulatim consultationes de contradictionibus facere* (ed. J. L. Feiertag, *Questions d'un païen à un chrétien*, ed. y tr. fr., París, 1994).

⁷ *Zach. et Apoll.* 2.19.8: *Habes quaesitorum intellectum ueram ac simplicem rationem, breuiatisque responsis scientiae congruentis effectum. [...] uoluntati potius priuatim tuae quam editioni publicae respondisse nos credens.*

para su objetivo. Es decir, eligió el diálogo por razones estilísticas para convencer a los paganos, como la técnica más apropiada para discutir sobre un argumento.

Por la misma época Cirilo de Alejandría compuso la obra *De sancta Trinitate* (412-420), de contenido doctrinal, y en el prólogo justifica la elección del diálogo para hacer más comprensible su razonamiento, en forma de 7 pequeñas disertaciones, con un estilo distendido, y recurriendo al intercambio de preguntas y respuestas entre dos interlocutores anónimos, A y B (Ciril. Al. *De sancta Trinitate, Dial. 1. Praef.*). El uso de personajes no identificados en los debates cristianos parece bastante generalizado durante los siglos IV y V (Andrist, 2017). Como hemos visto, en ambos ejemplos se menciona el recurso de las «preguntas y respuestas» pues, aunque el género de las *Quaestiones et responsiones* actualmente se considera distinto del *diálogos*, en la Antigüedad encajaba con la definición clásica de Platón, como «una obra en prosa compuesta en forma de preguntas y respuestas...»⁸. Así mismo, Jerónimo de Estridón afirmaba que Orígenes «...imitaba la forma dialéctica de disputar, en la que hay pregunta y respuesta (*sciscitatio et responsio*)...»⁹.

Veamos a continuación las características de las obras seleccionadas, poniendo de manifiesto las similitudes y diferencias.

1. Πρὸς Αὐτόλικον DE TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

Teófilo, obispo de Antioquía, perteneció al grupo de los apologetas griegos, es decir, los primeros autores cristianos que escribieron obras en defensa de su religión frente a los ataques de los paganos. Su producción literaria se limita a los tres libros a Autólico, escritos en el s. II. Pese a presentarlo como un diálogo, es más bien un monólogo en el que el autor reproduce o inventa las preguntas que le habría formulado su amigo, a quien dirige la apología, en una discusión previa y les va dando respuesta. En realidad da la impresión de que utiliza esa forma literaria como una

⁸ Cf. not. 11. Sobre el género de las *Quaestiones et responsiones*, con grandes afinidades con el diálogo, cf. Perrone (1991: 485-505); y Zamagni (2013: 241-268).

⁹ Hier. Ep. 92. 4.1: *...dialecticum morem imitans disputandi, in quo sciscitatio est, atque responsio, artis magicae praedicator his verbis est.*

excusa para exponer su doctrina. No hay indicios claros para dilucidar si la obra reproduce un intercambio real o ficticio.

Pertenece al género del protréptico, muy cultivado en la Antigüedad, que en época clásica consistía en una exhortación a la vida filosófica, y después pasó a recomendar la vida cristiana. No es excepcional que un escritor compusiera una admonición en forma de diálogo ficticio, pues contamos con otros ejemplos, como el de Isócrates, en el s. IV a C, con su *Nicocles* (Düring, 1961: 173). En las obras de este tipo, aunque un autor se dirigiera teóricamente a un individuo para instruirlo, en realidad pretendía llegar a una multitud, y en el caso de Teófilo a un gran número de cristianos¹⁰.

Por tanto, es muy probable que no reproduzca un diálogo real, sino una ficción literaria. Para darle apariencia de verosimilitud, introduce constantes interpelaciones como: «tú, amigo mío»; «Si me dices... yo te replicaría...»; «En efecto, tú dices...»; «no creo necesario contarte»; «ahora tú me dirás»; «escucha mi respuesta», etc. Al inicio de cada libro presenta una síntesis de lo ocurrido con anterioridad en esa hipotética conversación, que sistemáticamente se interrumpe y se reinicia, como por ejemplo:

Tú, amigo mío (ἑταῖρε), me increpaste con vanas palabras (κατέπλεξάς λόγοις κενοῖς) vanagloriándote de tus dioses de piedra y de madera, cincelados y fundidos, esculpidos y pintados, dioses que ni ven ni oyen, pues son meros ídolos, obras de manos de los hombres¹¹.

Hace unos días, óptimo Autólico (ἀγαθώτατε Αὐτόλυκε), tuvimos una conversación (λόγος) en la que, preguntándome tú cuál era mi dios, yo te expuse mi religión (θεοσέβεια) y tú prestaste oído a mi exposición (ὁμιλία). Al despedirnos nos fuimos a casa en la mejor amistad, pese a que al principio me trataste con dureza (σκληρῶς); pues sabes y recuerdas que tomabas nuestra doctrina como locura (μωρία) (Theoph. Ant., *Autol.* 2.1).

También afirma: «[...] Conversando (συμβαλῶν) con nosotros aún sigues creyendo que es tontería (λῆρος) nuestra doctrina de la verdad, ale-

¹⁰ Así lo afirma Gustave Bardy (1948: 19, Intr.).

¹¹ Theoph. Ant., *Autol.* 1.1 (ed. Ruíz Bueno, 1954).

gando que nuestras Escrituras (παρ' ἡμῶν γραφάς) son recientes y nuevas (προσφάτοι καὶ νεωτερικάι)» (Theoph. Ant. *Autol.* 3.1).

Debido a que se dirige a su amigo Autólico, Teófilo se confiesa sorprendido de que él crea las estúpidas difamaciones vertidas contra los cristianos, y que acepte los discursos de los necios, siendo un hombre prudente: «Yo me maravillo especialmente por ti, que eres tan diligente y explorador (σπουδαῖος καὶ ἐκζητητής) de todas las cosas e investigas todos los asuntos, y a nosotros nos escuchas descuidadamente (ἀμελέστερον). Tú, que cuando puedes, no vacilas en pasar la noche en las bibliotecas» (Theoph. Ant. *Autol.* 3.4). A diferencia de la actitud de otros autores, que descalifican directamente a su interlocutor, la de Teófilo es de prudencia, pues reserva los insultos para otros, mientras que a su amigo le considera prudente (φρόνιμος), diligente y cuidadoso. De ese modo intenta que su carácter sea coherente con sus creencias, pues, dice: «aun siendo prudente, soportas con gusto a los necios» (Theoph. Ant. *Autol.* 3.4). En realidad el autor lleva a cabo una exposición de la doctrina cristiana, para evidenciar el error de los paganos y, al tiempo, para que sirva de síntesis a Autólico, con el objetivo de convertirlo al cristianismo.

Sus últimas palabras definen con claridad qué tipo de texto ha escrito y con qué finalidad: «Así pues, si te place, lee cuidadosamente todo esto para que tengas una especie de compendio y garantía de la verdad (σύμβολον καὶ ἀρραβῶνα τῆς ἀληθείας)» (Theoph. Ant. *Autol.* 3.30.4); es decir, un tratado en forma de diálogo que recopila las principales creencias de su religión y se las ofrece a un amigo pagano. Eso explica su tono afable y relajado.

2. OCTAVIUS DE MINUCIO FÉLIX

Mínucio Félix escribió a finales del siglo II o inicios del III una apología en latín, que reproduce una hipotética conversación entre tres amigos, dos cristianos y el otro pagano, que paseaban por la playa de Ostia. La obra lleva el nombre del amigo cristiano fallecido. Tanto Octavio como Cecilio son personajes reales, registrados en la epigrafía norteafricana de tiempos de Septimio Severo, aparte del propio autor, que hace de árbitro. Adopta la forma dialogada, con intercambio de preguntas y respuestas entre amigos, porque, tal como afirma el pagano: «disputar (*disputare*) entre compañeros es más fácil que discutir (*disputare*) al estilo de los

sabios»¹². Pero da la impresión de que la obra era más bien una excusa para responder a críticas paganas formuladas anteriormente, tal vez al *Discurso verdadero de Celso*, que la reproducción de una discusión real.

Se registran constantes interpelaciones entre los personajes, del tipo: «¿Vosotros pensáis [...]?»; o «No te sorprendas», pero, a pesar de ello, parece un diálogo ficticio porque las intervenciones de los dos amigos son muy desequilibradas -8 capítulos dedicados a Cecilio frente a 23 del cristiano-. Alude el autor a situaciones de cierta tensión, como cuando Cecilio asegura sentirse oprimido desde hace tiempo a causa del discurso de Octavio¹³; o cuando el propio Minucio Felix recrimina al pagano, ordenándole que deje de atacar a Octavio y de vanagloriarse de su armoniosa intervención, hasta que termine de hablar también el otro, puesto que el objetivo de su discusión (*disceptatio*) es la verdad y no la alabanza¹⁴. Entonces Cecilio reprocha al árbitro su parcialidad, pues considera que se aparta del sagrado deber del juez (*officium iudicis religiosum*)¹⁵. El siguiente párrafo es muy ilustrativo de la tensión del debate:

Puesto que mi contendiente (el pagano) lanza que se encuentra a disgusto, que se siente indignado, que está irritado y dolido de que hombres iletrados, pobres e inexpertos discutan (*disputare*) sobre asuntos divinos [...]. No hay que indignarse o dolerse si cualquiera investiga, percibe y trata sobre temas divinos, puesto que se busca, no la autoridad del estudioso (*disputantis*), sino la verdad de la investigación (*disputationis*) misma¹⁶.

¹² Minuc. *Octav.* 4.4: *Si placet, ut ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intelleget facilius esse in contubernaliibus disputare quam conserere sapientiam* (ed. Beaujeu, 1964; tr. esp. Bodelon, 1992-93: 247-294).

¹³ Minuc. *Octav.* 4: *Iam dudum me Octavi nostri acriter angit et remordet oratio, qua in te inuectus obiurgauit negligentiae, ut me dissimulanter grauius argueret inscientiae.*

¹⁴ Minuc. *Octav.* 14.2: *Parce, inquam, in eum laudere: neque enim prius exultare te dignum est concinnitate sermonis, quam utrimque plenius fuerit peroratum, maxime cum non laudi, set ueritati disceptatio uestra nitatur.*

¹⁵ Minuc. *Octav.* 15.1: *Decedis, inquit Caecilius, officio iudicis religiosi: nam periniurium est uires te actionis meae intergressu grauissimae disputationis infringere, cum Octauius integra et inlibata habeat singula.*

¹⁶ Minuc. *Octav.* 16.5: *Et quoniam meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inlitteratos, pauperes, inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines, sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis, rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nantos, sed natura insitos esse sapientiam. [...] Nihil itaque*

Al final Cecilio se convence de la verdad expuesta por Octavio, le felicita y se reconoce vencido. La obra termina describiendo la felicidad de los tres implicados, del pagano porque se convirtió, del cristiano por haber vencido, y del árbitro por haber logrado ambos objetivos¹⁷.

Se han registrado a lo largo del texto varias alusiones al tipo de conversación mantenida entre Cecilio y Octavio, que se resumen en los términos *disputatio* y *disceptatio*. Teniendo en cuenta la acepción de enfrentamiento y disputa de esas categorías, podemos deducir que el autor lo consideraba más bien una discusión que un diálogo. En todo caso, al tratarse de un debate entre amigos, independientemente del carácter real o ficticio, los momentos de tensión son escasos y moderada la intensidad en las manifestaciones de acritud; por otra parte, tiene un desenlace feliz, ya que llegan a un entendimiento.

3. *QUAESTIONES ZACHEI ET APOLLONII*

Esta obra fue escrita en latín y posee mayor extensión que las dos anteriores, un rasgo característico de la literatura apologética de este último período (ss. IV-V). Todo parece indicar que no es el resultado de una disputa entre dos personajes, sino el reflejo de un conflicto entre la comunidad monástica y sus detractores. Su autor, desconocido, debía estar sumergido en la vida ascética. Esto explica el objetivo fundamental de la obra, que consiste en defender el monacato del ataque de sus enemigos, los paganos en primer lugar y después también todos los cristianos que fueran hostiles a ese tipo de vida. Si el propio autor no conociera personalmente en qué consistía el ascetismo, difícilmente habría podido realizar una descripción tan fiel.

La discusión tiene lugar delante de algunos asistentes que no intervienen¹⁸. Los tres libros corresponden a tres etapas del diálogo, la 2ª de las cuales es interrumpida por la llegada de la noche. El libro I está dedicado

indignandum vel dolendum, si quicumque de divinis quaerat, sentiat, proferat, cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur.

¹⁷ Minuc. Octav. 40.4: *Post haec laeti hilaresque discessimus, Caecilius quod crediderit, Octavius quod uicerit, ego et quod hic crediderit et hic uicerit.*

¹⁸ Zach. et Apoll. 1.1.5; 1. 3. 2; 1.38. 8: *praesentium examinatione demonstra; hi qui praesentes sunt; qui nostris tractatibus adfuitis* (ed. Feiertag, 1994. La traducción al castellano es obra de la autora de este artículo).

a presentar el *corpus* de la doctrina cristiana a los no creyentes, cuyos principales preceptos están resumidos al final, en el capítulo 37, y son los siguientes: rechazo a los ídolos y a los alimentos que se les consagran; amor a Dios y al hombre; y separación de los bienes de este mundo. Termina el libro con la profesión de fe de Apolonio, ya convencido y convertido al cristianismo. Después trata de ponerle en guardia contra los judíos, cuya perdición fue consumada con la muerte de Jesús, y contra las herejías, por lo cual finaliza el libro II describiendo los principales movimientos heréticos. El último libro está dedicado a exponer las reglas de vida de los monjes y los motivos por los que son detestados por muchos¹⁹.

El debate entre el filósofo Apolonio y el cristiano Zaqueo no parece reproducir una conversación auténtica. Para empezar, los nombres de los dos personajes han sido elegidos por su valor simbólico: el primero alude al dios Apolo y al filósofo y mago Apolonio de Tiana; el segundo se refiere al Zaqueo del Evangelio de Lucas. No son, por tanto, personajes reales. Además, como acabo de indicar, da la impresión de que esta obra no reproduce una disputa entre dos individuos, sino un conflicto entre dos. Por ello, aunque los paganos fueran los principales destinatarios, se supone que también estaría dirigida a aquellos cristianos contrarios al monacato, como podemos deducirlo de la siguiente petición, formulada por Apolonio: «Explicame ahora qué es la comunidad de monjes, o su secta, y por qué razón han sido considerados dignos de odio incluso para los nuestros (*etiam nostrorum odiis*)»²⁰. Podríamos decir que es más bien un *corpus* doctrinal (*corpus credulitatis*) (*Zach. et Apoll.* 1. Praef. 2), expuesto en forma de preguntas y respuestas, y muy próximo al modelo de las *erotapokriseis*, una nueva manera de hacer exégesis bíblica a partir del siglo IV²¹. Por ello hay alusiones a la presencia de público y a la forma de introducir las réplicas de los contendientes, para darle así apariencia de diálogo. Por ejemplo dice:

¹⁹ El capítulo 3 se inicia con ese título: *Quare instituta monachorum, vel quare a multis odio habeantur*.

²⁰ *Zach. et Apoll.* 3.3.1: *Quae nunc igitur monachorum congregatio vel secta sit, vel quam ob causam etiam nostrorum odiis digni habeantur; exprome*.

²¹ Sobre este género literario, similar pero diferente del diálogo, cf. el reciente volumen colectivo editado por Marie Pierre Bussières (2013: 241-268); y también Zamagni (2013).

Una ocasión favorable te ha traído ante mí y ante los que están aquí (*hi qui adsunt*) para que ahora se nos permita expresar y examinar libremente lo que en otro tiempo discutíamos (*praeloquebamur*) de forma inadecuada²².

[...] si puedes y te atreves a cumplirlo, presenta una demostración para que los que están aquí presentes (*praesentium*) la examinen [...] ²³.

Para que el paganismo no se queje de ser juzgado por anticipado como si estuviera ausente, y, como dice un ilustre autor, para no intercalar demasiado a menudo yo digo, o él dice (*ne inquam et inquit saepius interponeretur*), hemos decidido recurrir a un filósofo del paganismo (*gentilitatis philosophus*)²⁴.

Aunque en la primera parte se intercalan intervenciones breves de uno y otro personaje, siguiendo la dinámica de un diálogo, el propio autor sintetiza al comienzo de la obra sus características:

A los ojos de algunos la objeción (*contradictio*) de los paganos [...] más bien debe ser despreciada (*spernenda*) que refutada (*refellenda*); pero como el desprecio engendra un estéril sentimiento de aversión, mientras que, por el contrario, una obra de información comporta una doble utilidad, nuestra religión es inculcada a todos tal como es, santa y simple, y los que han recibido esta enseñanza son impulsados a creer lo que antes despreciaban por ignorarlo (*Zach. et Apoll. 1. Praef. 1*).

Es decir, pretendía que fuera un compendio de la doctrina cristiana para rebatir a los adversarios y hacer proselitismo entre los no creyentes.

A pesar de algunas precisiones respecto a la circunstancia en que se habría producido la discusión, supuestamente a petición de un adversario, y del fluido intercambio de opiniones, réplicas y contra-réplicas, todas ellas parecen rasgos propios de la ficción. En cualquier caso, el proceso transcurre con tranquilidad y al finalizar el libro I el pagano ya se ha con-

²² *Zach. et Apoll. 1.1.1: In tempore, Zachee, te mihi et his qui adsunt oportunitas praestitit, ut quae olim abusive praeloquebamur nunc libere et proferre liceat et probare.*

²³ *Zach. et Apoll. 1.1.5: [...] si reddere potes uel audes, cum praesentium examinatio- nem demonstra [...].*

²⁴ *Zach. et Apoll. 1. Praef. 3. Alude a un pasaje del diálogo de Cicerón, Laelius de amicitia, 3: Eius disputationis sententias memoriae mandavi, quas hoc libro exposui arbitrato meo; quasi enim ipsos induxi loquentes, ne «inquam» et «inquit» saepius interponeretur, atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo uideretur.*

vertido y bautizado. En los otros dos libros Apolonio irá formulando una serie de preguntas a Zaqueo acerca de los aspectos más relevantes de la doctrina cristiana, lo cual le permite al autor hacer una exposición detallada de la misma. Sobre todo trata de ponerle en guardia contra los judíos y los herejes, describiéndolos en detalle para que al conocerlos le resulte más fácil rechazarlos. Igualmente reserva un lugar importante a la descripción de la vida ascética y de las excelencias del monacato, para salir al paso de sus detractores. Así que el diálogo inicial se convirtió después en monólogo, una vez que dio resultado el intercambio de preguntas y respuestas, y se logró el objetivo fundamental, la profesión de fe del filósofo.

4. Ἀντιβολή πρὸς τινὰ σχολαστικόν DE MARCO EL MONJE

El autor de esta obra nos resulta casi desconocido, pues las referencias de escritores de la Antigüedad a diferentes personajes que llevarían su nombre, Marco, han dado lugar a varias hipótesis aún no resueltas (cf. Durand, 1999:13-35). Podemos afirmar, en todo caso, que fue un asceta del siglo V, nacido en Asia Menor, a quien se atribuyen varios escritos en lengua griega, uno de ellos en forma de diálogo. En esta obra no se encuentra ninguna referencia explícita a una deliberación, συμβουλία, sino a una disputa -σύστασις, ἀντιβάλλω y ἀντιβολή-, tal como hemos visto ya en el título, = *Disputa cum causidico*, y también a lo largo del texto²⁵. No parece que el responsable del título, bien el editor posterior o su autor, hubieran confundido o asimilado los términos ἀντιβολή (*disputatio*) y συμβουλία (*consultatio*), pues observamos que cada una de sus obras tiene la denominación más apropiada. Así, por ejemplo, otra se llama Συμβουλία νοῦς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν (*Consultatio intellectus cum sua ipsius anima*). Por tanto, el que eligió los títulos tenía clara la diferencia entre una discusión y una deliberación.

Se constata con claridad que el autor intenta adoptar la forma del diálogo para reproducir el enfrentamiento entre un asceta anciano y un joven abogado²⁶. El texto está dividido en dos partes, claramente diferencia-

²⁵ Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 11.22; y 14.11 (ed. Durand, 2000: vol. II). La traducción al castellano es obra de la autora de este artículo.

²⁶ Goldhill (2008: 6) no lo considera representativo del género dialógico, convencido de que los cristianos apenas lo cultivaron, como antes he señalado en la nota 2: «Mark the

das. En la primera hay un intercambio fluido de preguntas y respuestas (ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις) entre un monje anciano (γέρον ἀσκητής), probablemente el propio Marco, y un abogado (σχολαστικός); este interpela al asceta y le pregunta por qué los monjes hablan en contra de los pleitos, provocándole así una reducción en sus ingresos:

Os lo ruego, enseñadme, pues quisiera saber qué tenéis en la cabeza los monjes (μοναχοί) cuando decís que no es necesario juzgar a los que cometen injusticias [...] En mi opinión, vuestro rechazo de la justicia va contra las leyes (παρὰ τοὺς νόμους), y vuestro rechazo del trabajo contra la naturaleza (παρὰ τὴν φύσιν) (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 1.3-7).

El anciano le responde:

¿Cómo puedes decirnos que nuestras acciones nos hacen salir de la naturaleza? Si esto te parece contra-natura, reconoce que diriges tus reproches a Dios, que es el que nos ha dado ese mandamiento. [...] Por consiguiente, ¿Cómo sería contravenir la ley (παρανομοῦσιν) el cumplir ese mandamiento de dios (θεοῦ ἐντολή)? (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 1.33-37).

El tono de este debate no tiene nada de amistoso, a diferencia de los otros textos analizados, sino de diatriba y bastante violenta. Intercambian frecuentes acusaciones e interpelaciones airadas, como la que lanza el jurista: «¿Cómo puede un hombre tan religioso (εὐλαβέστατος) como tú hacer reproches injustos a lo que es justo (ψέγεις ἄδικος τὸ δίκαιον)?» (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 10.15-16); también le dice: «No me llames a declarar si, después de haber empezado, te has embrollado en la discusión (σύστασις), cállate y tienes nuestra indulgencia (συγγνώμη)» (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 11.21-23); y el anciano monje responde: «Que así sea, pero los reproches injustos (ἄδικοι μέρψεις) que has

Hermit, writing from within the fifth-century monastic community, is paradigmatic of this view of Christian resistance to dialogue». Si bien es verdad que más adelante reconoce que «Mark the Hermit certainly draws on the forms of dialogue: Exchange of view, debate, multiple positions. But it is a text aimed at reinforcing and indeed demanding a strict hierarchical word picture, a single truth, and the physical suppression of any sign of the uppity. This is a dialogue where answering back is not a real possibility» (p. 7).

proferido contra nosotros, ¿a dónde los aplicaremos?» (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 11.28-29).

De manera sistemática las preguntas del abogado son breves y concisas, mientras que el asceta se extiende en largas explicaciones, recurriendo con frecuencia a referencias bíblicas en apoyo de sus ideas. El letrado acusa a su interlocutor de incultura, por cometer un error en la interpretación de una palabra, y se muestra a veces furioso contra sus argumentos:

Nosotros también sabemos conceder nuestro perdón (συγγνώμην) a los que cometen errores en su lenguaje (τοῖς ἐν λόγῳ σφαλλομένοις), cuando no es voluntariamente (μὴ θελήματι), sino por incultura (ἀπαιδευσία) e imputan un sentido negativo (κακίαν ἐπιγράφουσιν) a términos positivos (ἀγαθαῖς προσηγορίας). [...] Esto te ha ocurrido por ignorancia (ἀμαθία), no por descuido (ἀμελεία). Sería justo, por tanto, que, una vez aclarada la confusión de términos (ἀντωνυμίας), calles de tus acusaciones (αἰτίαι), como mentiras (ψευδεῖς) [...] hasta el punto de poder sojuzgar incluso a personas sensatas (φρόνιμοι) (Marc. Mon., *Disput. cum causid.* 10,37-47).

El asceta es consciente de la indignación del adversario contra sus argumentos (πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀγανάκτει) y de que no va a aceptar su respuesta, por ello duda si continuar con el debate, pero finalmente decide proseguir (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 11,1-5). En otro momento le devuelve las acusaciones diciendo: «Enhorabuena por tu sabiduría, por no decir astucia, al introducir la compasión para ocultar tu ignorancia; con tu promesa de dar, esperas recibir» (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 11,33-36). Pero el abogado le interrumpe mientras habla, utilizando un tono de voz elevado (μεγάλῃ τῇ φωνῇ) y le dice: «Con esto basta, sobre esa cuestión estoy totalmente convencido» (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 13,1-3). En ese intercambio de refutaciones, el letrado, harto de verse rebatido así, declara:

Al mismo tiempo que tus ideas, me sorprende en ti la astucia, asceta; tú acusas a los otros, pero bajo el manto te sujetas fuertemente. Indigente en materia de cultura general (παίδευσις) [...], nos has presentado los trabajos con un fin religioso con el objetivo de ocultar tu demasiado visible incultura (ἀπαιδευσία) con una invisible religiosidad (εὐλαβεία). [...] Una nueva discusión (πάλιν ἀντιβαλόντες) nos permitirá decidirlo (Marc. Mon. *Disput. cum causid.* 14.1-11).

Como podemos observar, el abogado acusa al asceta de iletrado y de poco piadoso mediante un hábil juego de palabras: ἀπορῶν τῆς ἐγκυκλίου παιδεύσεως / τοὺς ὑπὲρ εὐσεβείας πόνους ἡμῖν προεβάλου, ὥπως τὴν εὐδὴλον ἀπαιδευσίαν τῆ ἀδήλω εὐλαβεία ἐπικαλύψης. Al finalizar esa primera parte, se refiere al intercambio de opiniones que se ha producido entre ellos con el verbo ἀντιβάλλω, pues lo considera un lanzamiento alternativo de acusaciones. Seguidamente decide que continuarán discutiendo a la mañana siguiente, se levanta y se marcha. Existe, por tanto, una gran tensión entre los contendientes, que habría quedado sin resolver, porque en la segunda parte de la obra se produce otra conversación, pero esta vez entre el asceta y sus discípulos. En ella cambia el tono y el objetivo, claramente didácticos. El anciano se sintió profundamente apesadumbrado tras la discusión y lanzaba gritos de dolor (στεναγμοί), temiendo que las palabras del jurista pudieran haber causado un gran daño a sus hermanos monjes (Marc. Mon., *Disput. cum causid.* 14.12-16). Por ello se dedicó a partir de ese momento a aclarar afirmaciones del abogado y a explicar las dudas que le iban planteando. No disponemos de datos que nos permitan saber si esa obra es el producto de una discusión real o un ejercicio literario, pero para el resultado de este estudio no es relevante.

5. Αποκριτικός πρὸς Ἑλληνας DE MACARIO DE MAGNESIA

Macario de Magnesia es un personaje apenas conocido, cuya identidad ha sido objeto de numerosas hipótesis, aún no resueltas. Adoptaré la idea generalmente aceptada, que lo considera un obispo de Magnesia, en Asia Menor, de finales del s. IV o inicios del V²⁷. Los estudiosos creen que el autor plasmó por escrito un debate real que habría tenido lugar años antes, y que el género del diálogo fue un mero instrumento literario. Se trataría más bien de una *fabula scaenica*, expresamente redactada con fines escolásticos y propagandísticos.

Representa en esta obra – también llamada Μονογενῆς o *Respuesta contra los griegos* – una disputa, no se sabe si real o ficticia, en cuatro libros entre un filósofo, cuyo nombre no aparece nunca citado, y un cris-

²⁷ El autor de la última edición de la obra, Richard Goulet, con traducción francesa, le dedica un capítulo entero y termina sin encontrar respuesta a tantos interrogantes. Cf. Goulet (2003: 14-40, vol. 1).

tiano, sin duda el propio autor. Este responde a las objeciones del pagano, seguramente un filósofo neoplatónico²⁸ que, con un gran conocimiento de la Biblia, pretendía destruir la fe cristiana con sólidos argumentos. Adopta una actitud de suficiencia intelectual, muy frecuente en los filósofos griegos, y considera a la nueva religión profundamente bárbara. Por el contrario, Macario con sus respuestas pone en evidencia modestos recursos culturales, filosóficos y teológicos. Las preguntas son en su mayoría objeciones a versículos seleccionados de los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas Paulinas; tan solo uno o dos se refieren al Antiguo Testamento.

Se trata de un importante documento de la literatura polémica cristiana, sobre el que quedan pendientes diversos enigmas, pues no es fácil identificar a los oponentes de este debate, ni tampoco precisar si reproduce unos hechos históricos o una recreación literaria. Está redactado en forma de preguntas y respuestas (*quaestiones et responsiones*) y recuerda el género del *ερωταποκρίτικος*, al igual que las *Consultationes Zachaei et Apolonii*, como antes he señalado, pero solo coincide en el aspecto formal pues la obra reproduce claramente un diálogo²⁹. Aparece con frecuencia la alusión a un hipotético público, para dar la impresión de realidad, como por ejemplo: «Habiendo agrupado un público de oyentes distinguidos (θέατρον ἀκροατῶν ἐπίσημων) [...]»³⁰; o: «Por consiguiente, considero que la respuesta dada a este pasaje ha parecido satisfactoria a los oyentes (τοῖς ἀκούουσι)» (Mac. Magn. *Apocr.* 3.25.1); y también: «El público se había agrupado de nuevo; no unos cuantos individuos, sino gran número y de los más ilustres» (Mac. Magn. *Apocr.* 4.1.1). Esta insistencia en aludir a un público numeroso entronca con la idea de que la obra encajaría mejor en el subgénero de la *disputatio* por ese carácter

²⁸ Se ha publicado abundante bibliografía a propósito de la identidad de ese filósofo pagano. Las hipótesis van desde Hierocles, Porfirio, hasta el emperador Juliano. En cualquier caso resulta irrelevante para nuestro estudio. Entre las obras más modernas cf. (Corsaro, 1973: 75-101; Goulet, 1984: 448-452; Digeser, 2002: 466-502; Goulet, 2003: 148-149; Muscolino, 2010: 75-92; y Borzi, 2013: 393-425).

²⁹ Resulta muy esclarecedor el trabajo de Zamagni (2013: 241-268).

³⁰ Mac. Magn. *Apocr.* 3, *Prol.*1 (ed., Goulet, 2003: 2 vols). La traducción al castellano es obra de la autora de este artículo.

de exhibición pública, frente al tono más privado de un *diálogos*, sobre la que volveré más adelante.

El filósofo formula cuestiones referentes a pasajes concretos del Nuevo Testamento básicamente, mostrándose muy crítico con Pablo y Pedro, y el cristiano se extiende en explicaciones a cada una de las preguntas. El pagano interpela al cristiano en un tono áspero (λίαν βλοσυρόν) y con mirada pendenciera (πληκτικώτερον), tratando de demostrar que los relatos de los Evangelios son fábulas inventadas por sus autores, y que los apóstoles son magos sin escrúpulos. Por eso afirma: «Los evangelistas han sido los inventores y no los historiadores de los hechos y las gestas que tuvieron lugar en torno a Jesús» (Mac. Magn. Apocr. 2.23.1); y también: «De esta historia rancia y discordante (τῆς ἐώλου ἱστορίας καὶ διαφώνου) se puede concluir que se trata de la palabra no de uno solo, sino de varios torturados (πεπονθότων)» (Mac. Magn. Apocr. 2.23.6). Macario reconoce la superioridad de la elocuencia del adversario y la dureza de sus cuestionamientos a la doctrina cristiana, como se aprecia en el siguiente párrafo:

Cuando aquel que se vanagloriaba de cultivar el pensamiento helénico (ἐλληνικὴ δόξα) nos hubo dirigido estas temibles objeciones, con esa elocuencia destacable, con el alma sacudida por el estupor debido al tumulto de palabras pronunciadas, sentimos miedo de formular una respuesta (Mac. Magn. Apocr. 2.28.1).

Tras dar una explicación muy detallada a las supuestas incoherencias de los Evangelios, subrayadas por el filósofo, Macario decide poner fin a esa reunión, cerrando el segundo día de debate: «Si te complace, tendremos aquí con dignidad un intercambio *-diálogos-* que ha durado lo suficiente» (Mac. Magn. Apocr. 2.32.11). Al comienzo del tercer libro explica las circunstancias del siguiente encuentro:

Habiendo agrupado un público de oyentes (*akroatôn*) distinguidos, nuestro célebre adversario, para entablar la lucha (*ἀγῶν*) puso en marcha este tercer combate [...]. En efecto, reunidos en un lugar tranquilo hemos llevado a cabo durante una larga jornada este intercambio verbal (*διαλεγόμενοι*). El adversario comenzó a exhibir ante nosotros el imponente penacho de la elocuencia ática (*τὸν λόφον τῆς ἀττικῆς ῥήτρας*) [...] (Mac. Magn. Apocr. 3, Prol. 1-2).

Como se puede observar, a veces utiliza el término «combate» y otras «intercambio verbal» para referirse al debate entre ambos interlocutores. De manera implacable el filósofo somete a crítica numerosos pasajes de la Biblia, intentando poner en evidencia su estupidez, como por ejemplo: «Vamos, es preciso que te hagamos leer este otro pasaje del Evangelio, risible (γελοίως) por el hecho de que ha sido escrito sin respeto a la verosimilitud y que cuenta cosas aún más dignas de risa (γελοιωδέστερος)» (Mac. Magn. *Apocr.* 3.6.1); o «Habiendo descubierto otra frase incoherente (λεξιίδιος ἀνακόλουθος) dirigida por Cristo a los discípulos, hemos decidido no pasarla por alto» (Mac. Magn. *Apocr.* 3.7.1). Ante la exhibición del manejo de recursos retóricos por parte del filósofo, el cristiano le denomina «el más hábil pontífice de la elocuencia griega» (ὁ τῆς ἑλενικῆς δεινότητος ἔξαρχος). Proliferan las expresiones que identifican la discusión con un combate de palabras, como por ejemplo: «Recibiendo las numerosas heridas de jabalina de las palabras (ῥημάτων ἀκίδας) del adversario, nosotros permanecemos invulnerables y le dejamos que vaciara el bien provisto carcaj de habilidad retórica (σοφιστικῆς)» (Mac. Magn. *Apocr.* 3.23).

A lo largo de la obra se observa una crítica constante del cristiano hacia las estrategias dialécticas del filósofo, como si se tratara de un defecto. No es un rasgo original de Macario de Magnesia, sino un tópico literario de larga tradición en la literatura polémica cristiana, que consiste en identificar la elegancia estilística y el manejo de recursos retóricos con la falsedad, propia del paganismo³¹. Lo vemos también en otros diálogos ya analizados, como en el *A Autólico*, cuando el autor dice:

Una boca elocuente y una dicción agradable (στωμύλον στόμα καὶ φράσις εὐεπῆς) procura a los hombres míseros, con el corazón corrompido, placer y alabanza para la vanagloria. Pero el que ama la verdad no atiende a las palabras afectadas (λόγοις μεμιαμμένοις), sino que examina cuál es la eficacia del discurso (Theoph. Ant., *Autol.* 1.1);

³¹ Cf. Hier. *Ugil.* 22; *Iovin.* 1.13; y *Am.* 3, *Praef.*: «In explanatione sanctarum scripturarum non uerba composita et oratoriis floribus adornata, sed eruditio et simplicitas quaeritur ueritatis»; Arn., *Disputationes aduersus nationes* 1.58-59: «*Collationes, enthymemata, definitiones omniaque illa ornamenta, quibus fides quaeritur assertionis, suspicantes adiuuant, non ueritatis liniamenta demonstrant*».

y en el *Octavio*, cuando el interlocutor cristiano afirma:

Cuanto menos hábil (*imperitior*) es el discurso, con más luz brillan entonces la razón (*inlustrior ratio*), porque no queda disfrazada por la pompa de la elocuencia y de la elegancia (*pompa facundiae et gratiae*), sino que, tal como es, se apoya en la rectitud (*recti regula*) (Minuc. *Octav.* 16.6);

o también cuando asegura: «Nosotros preferimos la sabiduría por su espíritu y no por su aspecto exterior (*non habitu sapientiam sed mente*), no ponemos la grandeza en la elocuencia sino en el modo de vida (*non eloquimur magna sed uiuimus*)» (Minuc. *Octav.* 38.6). La mayoría de los autores cristianos manifiestan en sus obras el desprecio a la retórica como encubridora de la verdad, pero en realidad la utilizan profusamente y dan muestra de un gran manejo de ella.

En definitiva, por medio de este sistema de interlocución en el *Apolonico*, el filósofo presenta un detallado ataque contra el cristianismo, cuestionando los grandes dogmas e ironizando sobre las contradicciones de las Escrituras, y pone de manifiesto su superioridad intelectual sobre el cristiano. Podemos afirmar que en pocas obras se nos ha conservado un ataque contra el cristianismo tan agudo y pormenorizado.

Conclusiones

Tras sintetizar las características de los principales debates entre paganos y cristianos, se constata que entre ellos existen ciertas similitudes y abundantes diferencias, a pesar de coincidir en el género literario:

1. La asignación de los títulos nos ilustra sobre la opinión de los autores o de los editores posteriores acerca de esos escritos. Así, aunque al inicio del *A Autólico* no aparece ninguna indicación respecto al tipo de debate (Τεοφιλου πρὸς Αὐτόλικον), sin embargo dentro de la obra Teófilo se refiere a ese intercambio de opiniones con los términos λόγος (conversación) y συμβαλεῖν (conversar) (Theoph. Ant., *Autol.* 2.1; y 3.1). El *Octavio* es denominado *disputatio* (discusión) por el propio Minucio Félix³². Las cuestiones debatidas entre Zaqueo y Apolonio llevan el nombre de

³² Minuc. *Octavius*, 1: [...] Q. Caecilium superstitionis uanitibus etiamnunc inhaerentem disputatione grauissima ad ueram religionem reformauit.

consultationes (deliberaciones). La obra de Marco el Monje lleva el título de *disputatio*, y el texto de Macario de Magnesia se inicia con el término ἀποκριτικός (respuesta). Es decir, se utilizan diferentes nombres para referirse a varias manifestaciones del mismo género literario, el *diálogos*.

2. Unos debates resultan más verosímiles que otros, pues en algunos casos es evidente que se trataba de meros ejercicios literarios. Esto ocurre especialmente con el *A Autólico*, claro ejemplo de la utilización del diálogo como un recurso dialéctico, y también con las *Deliberaciones de Zaqueo y Apolonio*. En todo caso, no podemos saber si algunos fueron reales, por carecer de la suficiente información al respecto.

3. Con independencia de la denominación utilizada por sus autores, podemos afirmar que en algunas obras se reproduce un diálogo en el sentido estricto del término, ya que, tras el intercambio de ideas y de información entre dos personajes, al final llegan a un entendimiento. Así, podríamos asimilar el *A Autólico*, calificado por su autor como conversación (*lógos*), con el diálogo (*dialogus*) de Octavio y con las deliberaciones (*consultationes*) de Zaqueo y Apolonio, por el tono afable de las interacciones y por el resultado victorioso para los cristianos. Los autores utilizaron diferentes nombres para referirse a un mismo género literario.

4. En cambio los escritos de Marco el Monje y de Macario de Magnesia se desarrollan en un clima de mayor hostilidad, ya que los dos adversarios paganos eran personas cultivadas, que cuestionaron las explicaciones de los cristianos y no las aceptaron. En ambos casos el desenlace queda abierto, pues no sabemos quién resultó vencedor. Los títulos se refieren a una ἀντιβολή y a un ἀποκριτικός. Aunque la obra de Macario de Magnesia podría ser asimilada a las *consultationes* de Zaqueo y de Apolonio, por el planteamiento en forma de preguntas y respuestas, en realidad son muy diferentes, porque el *Apocrítico* reproduce una discusión, una disputa, más que un diálogo. Otro tanto se puede afirmar sobre la «Disputa con un abogado».

Entre las diferentes formas de la controversia religiosa, surgidas en la primera literatura cristiana a partir del diálogo filosófico greco-romano, en este estudio hemos constatado la utilización preferente de dos: *dialogus* y *disputatio*. Esto significa que los debates entre paganos y cristianos a veces eran diálogos encaminados a resolver los conflictos, y en otras ocasiones disputas, pero siempre con la misma finalidad, vencer al ad-

versario. Ya en el Mundo Antiguo se tendía a confundir *diálogos* y *disputatio*, debido a su similitud (cf. Weijers, 2013: 45-70), pero se ha podido constatar que existen diferencias, y lo más adecuado sería considerar el diálogo en sentido general como una conversación y la *disputatio* como una manifestación concreta del diálogo. Desde el punto de vista semántico, la acepción del diálogo lleva implícito un entendimiento, mientras que la *disputatio* alude a un enfrentamiento, a una discusión. Otro rasgo que distingue el *diálogos* de la *disputatio* tenía que ver con el número de oyentes que presenciaban el debate. Isidoro de Sevilla definía el diálogo como «la conversación entre dos o más personas»³³; en cualquier caso, siempre estaba restringido a un círculo pequeño. En cambio la disputa tenía lugar delante de un público más concurrido, era una puesta en escena muy del gusto del Mundo Antiguo, la «*public disputation*» aludida por Richard Lim (cf. Lim, 1995).

En definitiva, las obras aquí analizadas comparten básicamente el género del diálogo en su acepción genérica, con sus recursos dialécticos propios, pero son distintas en numerosos aspectos, en función de la forma literaria por una parte y del carácter, real o ficticio, de las mismas por otra.

Bibliografía

- ALBERT, L. & NICOLAS, L. (2010) (eds.), *Polémique et rhétorique de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles-Paris: De Boeck-Duculot.
- ALONSO, A. (2015), *La crítica del paganismo en la literatura apologética cristiana (s. II-IV)*, *Arys*, Anejos nº 5.
- ANDRIST, P. (2017), «Literary Distance and Complexity in Late Antique and Early Bizantine Greek Dialogues *Adversus Iudaeos*», en A. Cameron – N. Gaul, *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, New York: Routledge, 43-64.
- SENDER, J. (ed.) & BARDY, G. (tr.) (1948), *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, Paris: Cerf.
- BEAUJEU, J. (1964), *Minucius Felix. Octavius*, Paris: Collection des Universités de France.

³³ Isid., *Etimol.* 6.8.2: *Dialogus est collatio duorum uel plurimorum quam Latini sermonem uocamus, nam quos Graeci dialogos uocant, nos sermones uocamus.*

- BODELON, S. (1992-93), «El discurso anticristiano de Cecilio en el *Octavio* de Minucio Félix», *Memorias de Historia Antigua* 13-14, 247-294.
- BORZI, S. (2013), «Il *Filalethes* di Ierocle e l'*Apocriticus* di Macario Magnes», *Augustinianum* 53, 393-425.
- BUSSIÈRES, M.P. (2013), (ed.), *La littérature des quaestions et responses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exegese*, Turnhout-Bélgica: Brepols.
- CAMERON, A. (2014), *Dialoguing in late antiquity*, Washington D.C: Center for Hellenic Studies.
- CORSARO, F. (1973), «Chi era l'ignoto obiettore di Macario di Magnesia?», *Philologica Christiana* 94, 75-101.
- DIGESER, E.D. (2002), «Porphyry, Julian or Hierokles? The anonymus Hellene in Makarios Magnes' *Apokritikos*», *The Journal of Theological Studies* 53, 466-502.
- DUBEL, S. & GOTTELAND, S. (2015) (eds.), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux.
- DURAND, G-M. (1999-2000), *Marc le Moine. Traités*, 2 vols., Paris: Cerf.
- DÜRING, I. (1961), *Aristotle's Protrepticus*, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- FEIERTAG, J. L. (1994), *Questions d'un païen à un chrétien*, Paris: Cerf.
- GOLDHILL, S. (2008) (ed.), *The end of Dialogue in Antiquity*, New York: Cambridge University Press.
- GOULET, R. (1984), «Porphyre et Macarie de Magnésie», *Studia Patristica* 15, 448-452.
- GOULET, R. (2003), *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, 2 vols., Paris: J. Vrin.
- LIM, R. (1995), *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- MORLET, S., MUNNICH, O. & POUDERON, B. (2013) (eds.), *Les dialogues Aduersus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- MUSCOLINO, G. (2010), «L'*Apocritico* di Macario di Magnesia: un dialogo polemico o un'apologia?», *Mediaeval Sophia. Studi e ricerche sui saperi medievali*, 75-92.
- PERON, G. ANDREOSE, A. (2010) (eds.), *Il discorso polemico. Controversia, invettiva, pamphlet*, Padova: Esedra.

- PERRONE, L. (1991), «Sulla preistoria delle *quaestiones* nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.», *Annali di Storia dell'Essegesi* 8, 485-505.
- RUIZ BUENO, D. (1954), *Padres apologetas griegos (s. II)*, Madrid: BAC.
- SANTORELLI, P. (2012), «Un dio da distruggere: modalità del discorso polemico in Arnobio», en A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout: Brepols, 189-214.
- TORRES, J. (2015), «Conflictos religiosos en el cristianismo antiguo. Los debates entre ortodoxos y herejes», *Laicidad y libertades: escritos jurídicos* 15, 289-309.
- (en prensa), «Forme letterarie della polemica cristiana. Le dispute tra ortodossi ed eretici nell'Antichità», en J. Foa – I. Poutrin (eds.) *Disputer pour disputer. Disputes et conversions religieuses de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Aix-Marseille.
- VOMER, W. (2008), «In the wake of Trypho: Jewish-Christian dialogues in the third to the sixth centuries», *Evangelical Quarterly* 80, 219-236.
- WEIJERS, O. (2013), *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Turnhout-Bélgica: Brepols Publishers.
- WISCHMEYER, O. & SCORNAIENCHI, L. (2011) (eds.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte*, Berlin-New York.
- ZAMAGNI, C. (2013), «Is the Question-and-Answer Literary Genre in Early Christian Literature a Homogeneous Group?», en Marie-Pierre Bussières, (ed.), *La littérature des quaestiones et réponses dans l'Antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exegese*, Turnhout-Bélgica: Brepols, 241-268.

TORRES, Juana, «Las disputas *contra paganos* en la Antigüedad tardía: entre el *diálogos* y la *disputatio*», *SPhV* 20 (2018), pp. 217-242.

RESUMEN

En este artículo se pretende estudiar la transformación del diálogo filosófico grecorromano en otras formas de controversia religiosa, centrándose en los diálogos *aduersus paganos*. En el mundo cristiano, bajo el nombre de «diálogo» fueron incluidas y asimiladas en el mismo género varias formas literarias. El objetivo final es diferenciar entre *dialogos* y *disputatio* como dos formas diferentes de la literatura polémica. Se utilizarán los «diálogos» más representativos que los autores cristianos escribieron contra los paganos entre los siglos II y V, para determinar sus características específicas, su estilo y sus técnicas argumentativas. Se analizarán las siguientes obras: *A Autólico* de Teófilo de Antioquía; *Octavio* de Minucio Félix; *Cuestiones de Zaqueo y Apolonio*; *Disputa con un abogado* de Marco el Eremita; y *Apocrítico* de Macario de Magnesia.

PALABRAS CLAVE: Antigüedad clásica, cristianismo, diálogos contra los paganos, formas literarias.

ABSTRACT

The aim of this article is to study the transformation of Greco-Roman philosophical dialogue in other forms of religious controversy, focusing on dialogues «*aduersus pagans*». In the Christian world, under the name of «dialogue» several literary forms were included and assimilated in the same genre. The ultimate goal is to differentiate between «dialogue» and «dispute» as two different forms of polemic literature. I will study the most representative Christian «dialogues» against Pagans, written between the second and the fifth centuries, in order to determine their specific characteristics, as well as their style and argumentative techniques. The following works will be studied here: *To Autolyclus* of Theophilus of Antioch, *Octavius* of Minucius Felix, the *Consultationes Zachei et Apollonii*, the *Dispute with a lawyer* of Marc the Hermit and the *Apokritikos* of Macarius of Magnesia.

KEYWORDS: Graeco-roman World, Christianity, dialogues against pagans, literary forms.