

“DECADENCIA” Y PERCEPCION DE LA REALIDAD EN SAN CIPRIANO

Fernando Gascó La Calle

Ocupado en la lectura y estudio de autores del siglo II y III de nuestra Era he tenido la oportunidad de leer detenidamente el libro de Dodds *Paganos y cristianos en una época de angustia*¹. Se trata de un libro breve, resultado de un ciclo de conferencias pronunciado en la Queen's University de Belfast. Entre los aciertos de esta obra no es el menor la capacidad del autor para reflejar en tan pocas páginas el talante espiritual del período comprendido entre Marco Aurelio y Constantino. A pesar de la necesaria síntesis impuesta por la originaria forma de difusión —conferencias retocadas para una posterior edición en forma de libro—, pocos temas relacionados con la superestructura religiosa de la época quedan por tratar. El pensamiento de los autores sobre el tema ya dicho queda reflejado con una coherencia y fidelidad únicamente hallable en los grandes estudiosos ocupados en el mundo greco-romano. Según Dodds, el «mundo sublunar» constituye para el hombre de la época un ámbito hostil, un lugar de muerte, además de azaroso y mudable. A partir de esta idea nos va mostrando cómo se engarzan unas concepciones peculiares a la época sobre el mundo demoníaco y divino. Nos da a entender el autor que tanto la distancia que se toma frente a la realidad como la invasión de lo numinoso a

1. Con el subtítulo *Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, 1975.

todos los niveles son reacciones psíquicas derivadas de la representación de la realidad como un contexto adverso².

Este esquema presentado por Dodds en sus líneas fundamentales es de la mayor importancia, puesto que marca con nitidez la diferencia con que se expresa el pensamiento antiguo a partir del siglo III y reitera a nivel cultural, sin duda el nivel más evidente³, el carácter de punto de inflexión que tiene la época⁴.

Dentro de este período, cuya interpretación se está revisando desde hace relativamente poco tiempo⁵, San Cipriano ocupa un lugar destacado. Los abundantes datos ofrecidos por sus tratados y correspondencia, además de una sorprendente personalidad «capaz de combinar unas creencias supersticiosas con una visión clara de las exigencias administrativas»⁶, hacen de él un autor digno de un interés que no afecta exclusivamente a los patrólogos e his-

2. Preocupado por las implicaciones psicológicas del tema. El punto de vista es freudiano (cfr. por ej. la p. 41 «...la idea de dividir a Dios en dos personas, un padre misericordioso y remoto y un creador estúpido y cruel, parece corresponder a la misma duplicidad de la imagen paterna individual con sus correlativos componentes emocionales, con lo que se resuelve simbólicamente el conflicto entre el amor y el odio subconscientes, al mismo tiempo que se aplaca el sentimiento de culpabilidad y sus remordimientos».) Discutió algunos aspectos de la obra, según nos dice (p. 14), con G. Devereux, psicoanalista y etnólogo que se ha ocupado en alguna ocasión de temas del mundo antiguo (cfr. su *Tragédie et poésie grecques. Etudes ethnopsychanalytiques*. París, 1975).

3. M. Mazza. *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d. C.* Roma, 1973. Cfr. capítulo introductorio.

4. Desde Montesquieu, pasando por Gibbon, Burckhardt, Renan, Seeck y Rostovtzeff, se viene interpretando a la época como de «crisis» y «decadencia». En la actualidad este punto de vista discrepa con el de otros autores que inciden más en los aspectos de cambio y transformación del siglo III, a la vez que evitan cuidadosamente el aplicar términos como decadencia y «crisis» por entender que llevan anejos concepciones historiográficas y valoraciones de la época inadecuadas (el concepto de decadencia sólo se entiende en cuanto relacionado con el de «clasicismo»). La historia del problema en M. Mazza *op cit.* pp. 17-115.

5. Al entender el final de la dinastía de los Antoninos como término del mundo llamado «clásico» y a Diocleciano o, con más certidumbre, Constantino el momento en que se inicia una nueva época, la fase intermedia se convirtió en una especie de tierra de nadie a la que se hacía breves referencias con carácter de epílogos o prólogos. Desde la excelente bibliografía crítica sobre el siglo III de G. Walsery y Th. Pekáry (*Die Krise des römischen Reiches. Bericht über die Forschung zur Geschichte des 3 Jhdts. (193-284) von 1939 bis 1959*. Berlín, 1962), básica para todo trabajo que se quiera hacer sobre este siglo, empiezan a publicar sobre esta época autores como Schtajerman, Callu, Mazza, G. Alföldy, R. MacMullen, Dodds...

6. Dodds *op. cit.* p. 72. Lebreton reconoce en su contribución a la historia de Fliche y Martin las reservas que produjo a sus contemporáneos y produce a sus intérpretes modernos las visiones de S. Cipriano y lo disculpa diciendo que «si se le quiere juzgar con equidad nos debemos remitir a su admirable equilibrio mental, a sus inhabituales virtudes y también a las excepcionales dificultades que hubo de superar.» (*Histoire de l'Eglise*. Vol. II. París, 1935, p. 188.) Es una época que tiene personajes que han merecido en más de una ocasión estudios de psicólogos. Sobre Tertuliano y Orígenes cfr. C. G. Jung. *Tipos psicológicos*. vol. I. Barcelona, 1971. pp. 19 y ss.; sobre E. Aristides cfr. Dodds *op. cit.* pp. 65 y ss.

toridores de la Iglesia⁷. Estimulado por sugerencias dispersas en el libro de Dodds, he creído interesante ver cómo articula el obispo una forma de acceso a la realidad que por su peculiaridad y posterior éxito merece ser estudiada.

Hasta el siglo III no se hallan tantos y tan unánimes testimonios de la «decadencia» del Imperio. Proceden éstos de autores muy dispares por su extracción social, ocupaciones y creencias. Nos muestran indicios que, prescindiendo de las interpretaciones extraídas por ellos, manifiestan una conciencia no difusa de que las cosas no van bien para el Imperio. Pero aunque los autores generalizan, se puede ver que cada uno se siente afectado en una forma concreta por la «crisis». Así, junto con la idea de la difícil situación del Imperio, existe otra en donde se indica las dificultades y la incomodidad de los distintos entornos vividos⁸.

San Cipriano no parte de teorías cosmológicas, como hacen otros autores más ilustrados cercanos a su tiempo⁹, para definir su entorno físico como hostil y adverso. Sus impresiones sobre este aspecto surgen de experiencias, propias o de sus corresponsales¹⁰, más concretas. Bien es verdad que las conclusiones —sean éstas definitivas u ocasionales¹¹—, fin de los tiempos en cumplimiento de las profecías bíblicas y de su interpretación de la teoría sobre la sucesión de los imperios, se encuadran dentro de un pensamiento cristiano, pero en cuanto a los síntomas y su forma de percibirlos —no de interpretarlos e integrarlos— no difiere de sus contemporáneos.

7. Se puede hallar amplia bibliografía en J. Quasten, *Patrología*, vol. I, Madrid, 1961, pp. 618 y ss.

8. Las citas de los autores que ilustran esta idea puede encontrarse en el artículo de G. Alföldy «The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries» *GRBStud.* 15 (1974) 89-111. Los autores ofrecen material sobre los siguientes aspectos: 1. Transformación de la monarquía; 2. Inestabilidad del Estado; 3. Aumento de poder del ejército; 4. Predominio de las provincias en materia militar y política; 5. Cambio social; 6. Problemas económicos; 7. Descenso de la población; 8. Crisis moral y religiosa; 9. Invasiones bárbaras. El autor de este artículo señala cómo inciden en ciertos temas según las distintas realidades circundantes.

9. Por ejemplo, Marco Aurelio. Cfr. Dodds *op. cit.* pp. 26 y ss. Sobre la concepción del mundo físico de la época puede consultarse S. Sambursky, *El mundo físico a fines de la antigüedad*. Buenos Aires, 1970.

10. Tenía corresponsales en Siria (las cartas dirigidas a Fabio —cfr. Eusebio *Hist. Eccl.* 6,43,3— hoy perdidas), Numidia, Roma, Hispania, Capadocia, Mauritania, Tripolitania y Galia. Ayuda a explicar esta amplia correspondencia la importancia de Cartago en tiempos de S. Cipriano. Según Herodiano, disputaba con Alejandría el honor de ser la segunda ciudad más importante del Imperio (7, 6, 1).

11. G. Alföldy entiende que la idea de que el final de los tiempos está próximo, sólo la mantiene S. Cipriano en torno a los años 252-3, cuando escribe su *ad Demetrianum*, abandonándola posteriormente y no teniéndola con anterioridad. Cfr. «Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches» *Historia* 22 (1973) 479 y ss.

Se puede prescindir de las conclusiones catastrofistas del obispo y seguiremos hallando síntomas evidentes de un ámbito sentido como adverso tanto para San Cipriano como para los hombres de su tiempo. Un excelente ejemplo nos lo ofrece el famoso tratado *Ad Demetrianum*. No se suele resaltar que el tratado, tantas veces citado para ilustrar el tema de la «decadencia» del siglo III, utiliza palabras textuales de un personaje, posiblemente un magistrado, pagano¹². Demetriano, a lo que parece deducirse de las palabras del obispo, atribuye a la incredulidad cristiana la «decadencia» del mundo (recurso frecuente en situaciones difíciles, como nos confirma Firmiliano, apud Cip. *Ep.* 75, 10, 1)¹³. San Cipriano coincide en la situación de «decadencia» en que se halla el mundo, la discrepancia estriba a la hora de repartir las culpas, mientras que el magistrado piensa en los cristianos, el obispo considera que los culpables son los paganos con su idolatría.

Los problemas sentidos por San Cipriano y el consiguiente malestar que provocan son de diversa índole. Piensa que la naturaleza ha llegado a su techo y que el mundo se asemeja a una casa cuyas paredes empiezan a agrietarse y a crujiar, a un barco próximo a naufragar (*de Mort.* 25). El mundo ha entrado en un período de senectud (*senuisse*) y no se recata en manifestarlo de diversas formas:

«Non hieme nutriendis seminibus tanta imbrium copia est, non frugibus aestate torrendis solita flagrantia est nec sic verna de temperie sua laeta sunt nec adeo arboreis fetibus autumnum fecunda sunt. Minus de ecfossis et fatigatis montibus eruuntur marmorum crustae, minus argenti et auri opes suggerunt exhausta iam metalla et pauperes venae breviantur in dies singulos. Et decrescit ac deficit in arvis, agricola in mari nauta, miles in castris». (*ad Dem.* 3).

Insiste en las dificultades climáticas y sus consecuencias en otros pasajes del mismo tratado (*ad Dem.* 7 y s.).

Al lado de estos problemas provocados por la naturaleza entien-

12. «Qui alios iudicas aliquando esto et tui iudex...» (*ad Dem.* 10) cfr. también 12 y 13.

13. «Terrae etiam motus plurimi et frequentes extiterunt, ut et per Cappadociam et per Pontum multa subruerent, quaedam etiam civitates in profundum receptae dirupti soli hiatu devorarentur, ut ex hoc persecutio quoque gravis adversum nos nominis fieret...»

de que existen otros derivados del comportamiento humano. Las instituciones y servicios públicos no están menos degradados que el mundo físico. Las magistraturas, tras su aparente esplendor, ocultan venalidad, adulaciones y bajezas de toda índole (*ad Don.* 11). La justicia no cumple sus fines y en lugar de apaciguar crea insidias. Sus responsables, jueces y abogados, están dispuestos a engañar y a venderse, hasta tal punto que el obispo dice:

«Consensere iura peccatis et coepit licitum esse quod publicum est». (*ad Don.* 10).

Los espectáculos públicos, combates de gladiadores y teatro, son inmorales (*ad Don.* 7 y 9). Los caminos y vías de aprovisionamiento se hallan atestados de piratas y ladrones (*ad Dem.* 10; *ad Don.* 6 y 10).

Estos aspectos públicos se asientan en una vida privada fundamentalmente deshonesta (*ad Don.* 9)¹⁴. Incluso atendiendo a las perspectivas morales paganas, sin compararlas con las cristianas, se puede hablar de una inversión de valores: la gente entiende por bueno lo aborrecible (*ad Don.* 11). No hay amigos ni orden en las costumbres (*ad Dem.* 3). Otros elementos dispersos como son las continuas guerras (*ad Don.* 6; *ad Dem.* 2), el alza de los precios (*ad Dem.* 10) o los asesinos y falsarios que andan sueltos por la ciudad (*ad Dem.* 11) son propiciadores de un ambiente de inquietud e inseguridad.

A este incómodo estado de cosas que afecta a todos los hombres se debe añadir otro que atañe a los cristianos en cuanto tales. San Cipriano hace que el demonio encarne todos los peligros que acechan a la comunidad cristiana: idolatría, faltas de toda índole contra la moral cristiana, acusaciones contra los dignatarios de la Iglesia, persecuciones, herejías, etc. Expresa el obispo gráficamente con una imagen militar los continuos embates del demonio, quien como enemigo da vueltas en torno al campamento cristiano buscando el lugar más débil por donde atacar (*de Zel. et Lav.* 2 y s.). En términos generales se puede decir que el diablo busca la perdición de los

14. Se ponía por los autores latinos anteriores a S. Cipriano la crisis de Roma en estrecha relación con la decadencia en las costumbres. Se puede encontrar un buen desarrollo de este tema en S. Mazzarino. *El fin del mundo antiguo*. Méjico, 1961. pp. 1-34.

hombres (*Idol.* 6 y s.) y esta representación se acentúa con la sensación de vivir los últimos tiempos en los que, según estaba profetizado, «el enemigo» se enfurecería especialmente (*de Cat. Eccl. Unit.* 16). Así, gran parte de los problemas del obispo y de la comunidad cristiana se trascienden y atribuyen con base bíblica al demonio. Este, aficionado al incienso y a la sangre de las víctimas, promueve la idolatría (*Idol.* 7)¹⁵ y para mantener a los hombres en estas creencias intenta ganar fiabilidad a través de los prodigios de los magos que retienen a los no creyentes en su paganismo y hacen dudar a los creyentes (*Idol.* 6). Por este motivo, el diablo promueve las acusaciones contra Cornelio (*Ep.* 55, 10, 1), la «caecitas» de Fortunato (*Ep.* 65, 4, 2), levanta persecuciones (*Ep.* 59, 2, 2; *de Zel. et Liv.* 2 y s.), invita a las vírgenes a utilizar en vez del «colirio» de Cristo pinturas y maquillajes (*de Hab. Vir.* 14 y ss.).

Para el obispo la historia de Roma cumple los plazos señalados por la providencia divina y esta convicción se asocia en el pensamiento de San Cipriano a la vieja teoría de la sucesión de los imperios¹⁶, pero en su caso para indicar exactamente lo contrario a lo que pretendían los propagandistas de la primera época del Imperio: el apogeo romano ha llegado a su límite y el Imperio decae irremisiblemente (*Idol.* 5). Como nos dice en otro lugar:

«Haec sententia mundo data est, haec Dei lex est ut omnia orta occidant et aucta senescant et infirmentur fortia et magna minuantur et cum infirmata et deminuta fuerint finiantur.»
(*ad Dem.* 3).

«El alma» —no podía ser de otra forma— «manifiesta con sus quejas y lágrimas las desgracias del mundo» (*de Bon. Pat.* 12).

Pero la expresión de la angustia deducida de esta situación se pone también de manifiesto a través de una serie de imágenes que muestran la conciencia de desvalimiento e indefensión de la comunidad cristiana. Siempre en contextos en donde el obispo entiende que acecha algún peligro a la Iglesia, ésta es comparada con una

15. También Orígenes en *contra Cel.* 7,5; 7,35; 4,32.

16. Se trata de una muy vieja idea difundida con variantes por el mundo antiguo. Posiblemente llegó a Roma a consecuencia de las guerras orientales realizadas por Sila, Lúculo y Pompeyo. Cfr. *L'Idéologie de l'impérialisme Romain*. París, 1974. pp. 72 y s. I. Lana. *Velleio Patercolo o della propaganda*. Turín, 1952. p. 216 y s.

nave sometida a continuas borrascas y embates (*de Mort.* 2 y 1.; *ad Don.* 14; *Ep.* 30, 2, 1) o utiliza la conocida imagen del rebaño de ovejas (*Ep.* 55, 15, 1; 61, 3, 1; 66, 8, 1; 68, 3, 2).

El estado de cosas que tiene presente San Cipriano le emplaza a considerar que el único medio de vivir tranquilo es apartarse de las inquietudes y borrascas del mundo y acogerse al amparo de un puerto seguro: Dios (*ad Don.* 14). La comprensión de la divinidad como salvaguardia se pone en estrecha relación con lo azaroso y perecedero de los bienes de este mundo, éstos son despreciables si se los compara con los espirituales (*de Hab. Vir.* 7), porque los unos son caducos y los otros eternos (*ad Don.* 16). Las desgracias, en lugar de servir de escándalo para el cristiano le confirman en que debe despreciar los bienes presentes en la confianza de los futuros (*de Mort.* 12). San Cipriano se complace en ver que

«pavore mortalitatis et temporis accenduntur trepidi, constringuntur remissi, excitantur ignavi, desertores compelluntur ut redeant, gentiles coguntur ut credant, vetus fidelium populus ad quietem vocatur, ad aciem recens et copiosus exercitus robore fortiore colligitur pugnaturus sine metu mortis, cum proelium venerit, qui ad militiam tempore mortalitatis accedit.» (*de Mort.* 15)¹⁷.

El cristianismo, doctrina de renunciaciones, al menos por aquellos tiempos, encuentra tierra bien abonada en las situaciones en donde la renuncia casi se deduce de las propias calamidades. Por tanto, no puede sorprendernos que las invitaciones a considerar la vida de ultratumba como liberación abunden en la obra de San Cipriano (*de Mort.* 2; 15 y 22; *Ep.* 6, 4; 21, 1, 2; 58, 3, 2).

Al romper los lazos con el «siglo», San Cipriano está actuando en forma defensiva, con el deseo de preservarse de circunstancias hostiles, y por ello no es extraño que exprese la relación de la comunidad cristiana con el ámbito en el que se desenvuelve, con imá-

17. Como decía Lucrecio: «multoque in rebus acerbis acris advertunt animos ad religionem.» (3,53).

18. Las transformaciones semánticas de términos militares para hablar de la comunidad cristiana es una de las características del vocabulario del cristianismo primitivo. Se puede pensar en la palabra «paganus» que entre los militares definía al civil (Tac. *Hist.* 3,24) y que los cristianos utilizaron para definir al no creyente en cuanto opuesto al «miles Christi». (Cfr. Chr. Mohrman. *Le latin des Chrétiens*. Vol. I. Roma, 1961. pp. 27 y s.)

genes militares. Los cristianos son la milicia de Dios y el ejército del cielo (*de Mort.* 2, 15; *Ep.* 1, 1, 2; 15, 1, 1; 54, 1, 1) que se halla empeñado en una continua lucha en este mundo (*de Mort.* 4; *Ep.* 13, 2, 1). Fieles al juramento prestado a sus insignias y generales (*Ep.* 10, 2, 3; 15, 1, 1; 31, 5, 2; 46, 2, 1; 73, 10, 1; 78, 2, 1) contra un enemigo que ronda de continuo en torno al campamento intentando encontrar un lugar débil por donde atacar (*de Ze. et Liv.* 2; *Ep.* 59, 2, 3). Las armas del cristiano son la fe, la justicia y la enseñanza evangélica, que ocupan el lugar del escudo, la coraza y el calzado militar (*Ep.* 58, 9, 1). Estas imágenes se avienen perfectamente a las características de los cristianos de la época: comunidad aislada, perseguida, con una gran disciplina interna (de la que tan celoso era San Cipriano), con dificultades internas y externas para imponer unas creencias en donde la tradición no debía prevalecer sobre la «verdad» (*Ep.* 73, 13, 1)¹⁹.

Consecuencia también de la idea que San Cipriano tiene sobre el entorno, es la distancia que toma frente a él. Dodds observa que para Marco Aurelio la actividad del hombre y sus vanos afanes son comparables a «las representaciones escénicas y la pompa vana de los cortejos»²⁰. Utilizando las mismas palabras se podría definir con precisión la actitud de San Cipriano. Este con una vigorosa lógica interna articula una forma de valoración y acceso a la realidad en donde ésta adquiere el carácter de indicio. Para el obispo el cristiano es un hombre nuevo (*de Dom. Orat.* 9 y s.) que regenerado por el bautismo (*de Hab. Virg.* 24) adquiere una nueva familia (*de Mort.* 26; *de Zel. et Liv.* 14). Este renacimiento y nuevo linaje trastorna los sentimientos del hombre viejo y confieren un nuevo interés y orientación a su vida. Tanto es así que para el cristiano aquello que antes era objeto de su atención y cuidado queda depreciado en la nueva vida que inaugura. La única posesión que realmente le merece la pena es Cristo (*de Lap.* 10; *Ep.* 58, 2, 1) y con él los bienes del cielo (*de Mort.* 7 y 15). Los ojos del cristiano llenos de una nueva luz (*ad Don.* 3; *de Cat. Eccl. Unit.* 26; *ad Dem.* 16; *de Zel. et Liv.* 10; *Ep.* 51, 2, 2) le permiten ver a través de las tinieblas que dificultan la visión de los ojos carnales (*ad Don.* 5; *de Op. et Eleem.* 12; *Ep.* 60, 11, 2). Esta peculiar percepción le faci-

19. S. Cipriano, hombre culto, no cita, salvo en su posiblemente primera obra como cristiano, a ningún autor clásico. La Biblia es para él el único punto de referencia.

20. *Op. cit.* p. 28.

lita una valoración negativa de aquello que generalmente se le ofrece al gentil como bien y objeto de sus deseos o, por el contrario, una aceptación de cosas y situaciones tenidas por no deseables entre los no creyentes. Así las riquezas no son estimables (*ad Don.* 12; *de Dom. Orat.* 20), como tampoco lo son el poder y los palacios (*ad Don.* 16) ni las magistraturas (*ad Don.* 11), tanto si se las considera en sí mismas, puesto que no ofrecen sino inquietudes y zozobras (*ad Don.* 12 y s.; *de Mort.* 3 y 7), como si se las compara con los bienes que goza o gozará el cristiano (*ad Don.* 14 y 16; *de Hab. Vir.* 7; *de Dom. Orat.* 19; *de Op. et Elee.* 7; *de Mort.* 3). Pero si los valores quedan modificados por la mentalidad del cristiano, no queda menos alterada la interpretación de la realidad. Hemos visto que el conocimiento del cristiano propiciado por su visión espiritual le lleva a cambiar las atracciones inmediatas por otras transcendentales, pues con proceso semejante la historia próxima o lejana se convierte en indicio, en apariencia interpretable tras la cual se halla la voluntad y providencia divina. El tema de la decadencia del que antes hablaba nos da una buena muestra. Los sucesos interpretados como síntomas de decadencia no se sustentan e interpretan por sí mismos, sino que se entienden como rasgos de otra realidad transcendente.

Una somera comparación con dos historiadores de la época puede hacer resaltar la perspectiva adoptada por San Cipriano para comprender los sucesos acaecidos a su alrededor.

Para Dión Casio y Herodiano sigue siendo efectivo el viejo esquema conceptual aplicado desde Tucídides para interpretar los hechos. Ambos historiadores, con matizaciones que no vienen al caso²¹, consideran *αἰτία*, *πρόφασις* y *τύχη* como componentes de una fórmula adecuada para distinguir entre lo accesorio y lo fundamental, lo deseado y lo fortuito, lo verdadero y lo propagandístico. Cuando, por ejemplo, Dión Casio utiliza la palabra *αἰτία* en 76, 10, 3 es con la idea de que aduce el fundamento del que se deriva el suceso que narra:

ἀπέκτεινε δὲ καὶ τὸν Λαῖτον, ὅτι τε φρόνημα εἶχε καὶ ὅτι ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν ἠγαπᾶτο καὶ οὐκ ἄλλως στρατεύσειν ἔλεγον, εἰ

21. Me refiero a neutralizaciones del valor de estas palabras al ir acompañadas de otras y a ciertas asociaciones con otros términos.

μη Λαῖτος αὐτῶν ἡγοῖτο. καὶ τούτου τὸν φόνον, διότι οὐκ εἶχε φανεράν αἰτίαν εἰ μὴ τὸν φθόνον, τοῖς στρατιώταις προσῆπτεν ὡς παρὰ γνώμην αὐτοῦ τοῦτο τετολμηχόσιν.

Otro tanto le sucede a Herodiano en 4, 9, 1:

ἃ δὴ ὄρων ὁ δῆμος ὑπερέχειρε, παννυχίζων τε καὶ ἐορτάζων, οὐκ εἰδὼς τὴν τοῦ βασιλέως λανθάνουσαν γνώμην· ταῦτα γὰρ πάντα ἐκεῖνος ὑπεκρίνατο βουλόμενος τὸ πλῆθος αὐτῶν διαφθεῖραι. ἡ δ' αἰτία τοῦ λανθάνοντος μίσους τοιάδε τις ἦν...

En el pasaje siguiente nos explica la causa del resentimiento de Caracala que provocará la matanza. Pero poco antes en 4, 8, 6 utiliza *πρόφασις* para indicar que el motivo aducido por el emperador para ir a Alejandría era un simple pretexto tras el que se ocultaba el deseo de tomar venganza de las bromas de los alejandrinos. La misma utilización del concepto puede hallarse en Dión Casio 37, 43, 1:

...ὅτι τὸν Πομπήιον τοῦ Νέπωτος μεταπεμφθῆναι σὺν τῷ στρατεύματι... προφάσει μὲν τοῦ τὰ παρόντα κατασταθῆναι, ἐλπίδι δὲ τοῦ δι' αὐτοῦ... ἰσχύσειν ἐν οἷς ἐτάρασσεν, ἐσηγησαμένου...

También tienen ambos una concepción semejante con respecto a τύχη. Dión Casio utiliza el término para referirse al cariz nuevo que puede tomar una situación a resultas de, por ejemplo, un viento favorable (50, 33, 3) o una tormenta (49, 17, 2). Herodiano a su vez aplica la palabra para indicar cómo Septimio Severo sin que medie intención ni proyecto previo consigue tomar Ctesifonte (3, 9, 8 y ss.).

Aunque no estén presentes en todos y cada uno de los sucesos narrados por estos historiadores²², se puede apreciar que estos tres conceptos constituyen un método implícito a lo largo de sus obras. En dicho método *αἰτία* es la causa real que motiva y genera una situación; *πρόφασις* es la causa aparente, ofrecida por lo general como dato inmediato, que el historiador debe trasponer para po-

22. Para Dión Casio se puede consultar el índice de W. Nawijn, incluido en la edición de Boissevain. *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum romanorum quae supersunt*. Vol. V. Zurich, 1969 (reimp.).

der hallar la causa real; por fin, τύχη es una especie de cuña que se introduce en diversas situaciones fuera de toda voluntad de encauzamiento de los hechos, pero que en cuanto que altera la situación debe ser consignada. Esta «regla de oro» es en principio un esquema vacío que cada autor en función de los factores que considere importantes, llena de sentido. Así Dión Casio presta especial atención a las biografías de los emperadores, al ejército, a la decadencia del senado...

La interpretación de los hechos ofrecida por San Cipriano muestra una teoría de la causalidad radicalmente diferente. El bautismo, como ya se dijo antes, ofrece al cristiano unas perspectivas inusitadas:

«Sed postquam undae genetalis auxilio superioris aevi labe detorsa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen in-fudit, postquam caelitus spiritus hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, Dei esse coepisse, quod iam Spiritus sanctus animaret.» (*ad Don.* 4).

En esta situación de «conocimiento», adquirida por el bautismo y conservada por la oración y penitencia, el cristiano «comprende» el sentido de los sucesos que acaecen, y pretende descubrir tras ellos una voluntad y providencia divina, esto es, una causa profunda (αἰτία) de la que se deriva todo. Pero la intervención divina no es algo ocasional, cosa que admiten Dión Casio (37, 58, 2-4) y Herodiano (8, 3, 8-9), sino omnipresente y todopoderosa. En consecuencia, la realidad para San Cipriano se sitúa al nivel de πρόφασις, de sucesos con los que se obstaculiza la «percepción clarividente» del cristiano. El contenido de αἰτία se llena de Dios y ni siquiera tiene acceso a él el demonio, el cual «nada puede, si antes no se lo permite Dios» (*de Orat.* 25). Es obvio que en esta forma de pensar no tiene razón de ser alguna el concepto de τύχη, puesto que no hay nada casual ni fortuito y todo sucede según el plan de Dios. Como en su día formulara San Agustín:

«...quando quidem ipsum causarum ordinem et quandam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant et nihil inordinatum relinquere.» (*de Civitate Dei* 5, 8).

El cristiano tiene además un instrumento excepcional para captar tras su entorno la voluntad divina. Los libros sagrados a través de prefiguraciones, tipificaciones, profecías, advertencias, etc., ofrecen un excelente medio de orientación y discernimiento de espíritus al creyente (*de Orat.* 1). La obra del obispo, en donde cada aserto está refrendado con citas escriturarias, confirma su profunda convicción en ello.

Al entender la realidad como sugerencia o indicio de otras realidades no perceptibles y al aplicar un esquema comprensivo basado en la Biblia se sitúa a una doble distancia de la realidad y caracteriza la opción cristiana de comprenderla como algo irreal.