



LUCIANO Y TACIANO: SOBRE EL MÁS ALLÁ Y EL JUICIO FINAL

Francesca Mestre [Universidad de Barcelona]

[fmestre@ub.edu]

Resumen: El marco y los personajes de las descripciones del más allá que encontramos en las obras de Luciano, que ponen un énfasis especial en las decisiones de Radamantis como juez de los seres humanos, muestra un tipo de moralidad que puede analizarse tanto desde la perspectiva de los modelos grecorromanos tradicionales como desde el enfoque de otros contextos religiosos nuevos del Imperio Romano. Los apologistas cristianos, por otro lado, entre otros Taciano en su *Oratio ad Graecos*, insisten en distinguir claramente entre el juicio de Radamantis y el del propio Dios. Tanto uno como otro enfoque reciben la influencia del mito griego y de la manipulación de Platón de este mito. La pérdida de la antigua función del mito entre los paganos y la existencia de ideas cristianas propias relativas a la vida después de la muerte pueden haber provocado que un escritor como Luciano haya encontrado en la vida en el más allá uno de sus temas favoritos.

Palabras clave: más allá - Radamantis - Luciano - Taciano - religión.

Lucian and Tatian: about the Afterlife and the Last Judgment

Abstract: The framework and the characters of Lucian's descriptions of the afterlife, focusing in particular on the decisions of Rhadamanthys as a judge of human beings, show a kind of morality which can be analyzed both from the perspective of traditional Graeco-Roman standards and from that of the new religious contexts of the Roman Empire. Christian apologists, on the other hand, like Tatian in *Oratio ad Graecos*, insist on distinguishing clearly between the judgment of Rhadamanthys and that of God himself. Both views of the afterlife are influenced by Greek myth and by Plato's manipulation of it. The loss of the ancient function of myth among the pagans and the real presence of Christian issues regarding the afterlife may have caused a writer like Lucian to reflect on the real sense of the afterlife..

Key words: Afterlife - Rhadamanthys - Lucian - Tatian - Religion.

Luciano y la tradición del ultramundo

Luciano de Samosata describe el mundo de los muertos en varias de sus obras. A pesar de que, generalmente, esas descripciones son consideradas un pretexto para la parodia de las tradiciones religiosas griegas y una excelente oportunidad para la intertextualidad, cabría preguntarse si este sub-mundo tiene realmente un sentido propio en la obra de Luciano.

Mi objetivo en este artículo es explorar someramente el marco y los personajes de las descripciones lucianescas del más allá, y presentar algunas consideraciones sobre el papel de Radamantis como juez de los seres humanos. El tipo de moralidad que revisten sus decisiones puede analizarse tanto desde el punto de vista de la tradición greco-romana como desde

el del contexto de las nuevas religiones del Imperio romano.

Todos los humanos, de todas las civilizaciones, se han preocupado de lo que sucede después de la muerte. Todas las culturas tienen relatos sobre la muerte¹; a lo largo de la historia los seres humanos han intentado comprender la experiencia de la muerte, y han propuesto explicaciones y respuestas. Los mitos cosmogónicos proto-indoeuropeos suelen ser definidos como el resultado de un acto de sacrificio primordial que implica a dos hermanos gemelos, humanos, de los cuales uno, la víctima del otro, se convierte en señor de los muertos. Esto es así en la mayoría de mitologías indoeuropeas; la mitología griega, sin embargo, presenta un relato algo más complejo²: por un lado, según Hesíodo (*Trabajos y días* 169³), Cronos, no un hombre sino un dios, substituye a su padre, Urano, como señor de los muertos; por otro lado, Homero (*Odisea* 4. 564) pone a Radamantis, un héroe –hijo de Zeus y Europa–, mortal por lo tanto, al frente de los campos elíseos, que son, también, morada de los muertos.

La tradición mítica griega sobre el más allá, pues, hasta donde alcanza nuestro conocimiento, deriva, en substancia, de esas dos primeras aseveraciones que son la base para todos los relatos griegos que hablan de la vida después de la muerte; por lo tanto, todos los motivos de la mitolo-

gía griega sobre el tema constituyen el resultado de distintas operaciones que tratan de dar explicaciones sobre tan ardua cuestión, siempre a partir de la adaptación, desarrollo o manipulación de aquellos mitos originarios. Preguntas del tipo: ¿a dónde vamos los humanos después de la muerte?, ¿quién va y quién no?, ¿quién manda allá?, ¿cómo se llega hasta allá?, ¿se puede regresar, cómo?, ¿cómo es ese lugar?, ¿cómo son sus gobernantes?, y otras por el estilo, reciben respuestas, a lo largo de la tradición griega, siempre siguiendo el esquema original trazado por los poetas arcaicos⁴; es interesante notar, en este sentido, que existe en la cultura griega desde la época arcaica una tradición de viajes, en vida, al más allá, de algunos personajes que tienen oportunidad de entrevistarse con los muertos –desde la *Odisea* a la *Eneida*, pasando por Platón (*Gorgias*, *República*) y Aristófanes (*Ranas*)–, del mismo modo que son bien conocidos los mitos del retorno a la vida –siempre momentáneo– de algunos personajes míticos ya fallecidos.

Luciano, con sus divertidas y mordaces puestas en escena del mundo de los muertos, forma parte, indudablemente, de esta tradición. Las circunstancias culturales concretas de su época, no obstante, no tienen nada que ver con las de los antiguos mitógrafos; en efecto, cuando Luciano evoca un mito, esta evocación depende más de las elaboraciones sucesivas: por un lado, del desarrollo que sobre temas

1 Cfr. EDMONDS (2004: 2).

2 Cfr. ahora LINCOLN (1981: 236-238).

3 Cfr. también Píndaro, *Olimpica* 2. 70-77.

4 Para una aproximación al tema, cfr. BREMER (2002: 4-8).

míticos se hacía en los ejercicios de escuela convencionales⁵, y, por otro, del uso filosófico de ese mismo mito, muy especialmente por parte de Platón⁶, sea por la aportación de una versión racional del mito, sea por la crítica de la versión de los poetas⁷.

Sin embargo, en mi opinión, el tratamiento de los mitos relacionados con el más allá y la vida después de la muerte tienen en Luciano una carga de mayor calado, sobre todo teniendo en cuenta el tratamiento de otros mitos

por parte del propio samosatense. No se trata aquí de simple parodia de lo referente a los antiguos dioses; o, al menos, es posible detectar un pensamiento sobre estos asuntos algo más profundo de lo que a simple vista pudiera parecer. Ciertamente no es que Luciano presente un auténtico programa filosófico, pero muestra una preocupación evidente con respecto a este tipo de temas tan humanos, esté o no esté involucrado un sentimiento religioso, y, sin duda, un establecimiento de valores.

Luciano aborda el motivo del más allá en muchas de sus obras⁸; esta recurrencia es, a mi modo de ver, altamente significativa.

CASTER (1937: 275-306), en el capítulo “L’au-delà et les mystères” de su libro *Lucien et la pensée religieuse de son temps*⁹, distinguía entre algunas obras de la lista mencionada y afirmaba que algunas de ellas debían incluirse en un grupo cuyo tema principal era la

5 Cfr. Elio Teón, *Progymnasmata* 66. 19-21: δηγησεως δε παραδειγματα αν ειη κάλλιστα των μεν μυθικων ή Πλάτωνος ... περι δε των εν Αιδου εν τω Φαιδωνι και εν τω Γοργία και τω δεκάτω της πολιτειας [“Los más bellos ejemplos de narración serían, de las míticas, ... las narraciones de Platón relativas al Hades en el *Fedón*, en el *Gorgias* y en el libro décimo de la *República*”], sigo la edición de PATILLON (1997) y la traducción al castellano es mía; cfr. también Apolodoro 3. 1. 2; 2. 4. 11, etc.

6 Cfr. *Gorgias* 523a-524a, *Fedón* 127e-128a, entre otros, como bien sabía Teón (véase nota anterior).

7 Tal como ha sido ampliamente debatido, la utilización, por parte de Platón, de los mitos, incluidos los suyos propios, es siempre difícil de interpretar: ¿son un puro adorno literario, o bien expresión simbólica de la realidad?, cfr. EDMONDS (2004: 26-28), quien ve en esta utilización de los mitos “*competing forms of authoritative cultural discourse*”; sin embargo, esas aparentes contradicciones ofrecen material de parodia a Luciano y, como veremos, dan pie a los cristianos para desacreditar los mitos paganos: en realidad, lo que EDMONDS (2004: 238) califica de “*bricolage with a limited set of traditional elements*”, así como el hecho de comunicar ideas nuevas a la sociedad poniéndolas en escena en obras literarias es algo difícilmente aplicable al período imperial, ni por parte de Luciano ni de los cristianos.

8 Concretamente en las siguientes: *Relatos Verídicos (VH)*, *El descenso hacia el Hades o el tirano (Cat.)*, *Icaromenipo (Icar.)*, *Caronte o Los contempladores (Cont.)*, *El aficionado a las mentiras o el incrédulo (Philops.)*, *Menipo o la nigromancia (Nec.)*, *Sobre el luto (Luct.)*, *Alejandro o el falso profeta (Alex.)*, *Diálogos de los muertos (DMort.)*.

9 En realidad, el interés principal de esta obra, tal como leemos en la reseña de ROSE (1939), es resumir y discutir los estudios sobre religiosidad y sobre las influencias filosóficas de la segunda sofística y del Imperio en general –de entre los cuales, sobre todo, HELM (1906). Con independencia de la utilidad que esto pueda tener, lo cierto es que el tema ha sido estudiado con mayor profundidad desde entonces y los resultados son cada vez menos concluyentes.

descripción tradicional del Hades, muy relacionadas con la mitología popular y la diatriba menipea, mientras en otro grupo distinto había que situar el relato de la estancia en la Isla de los Bienaventurados de *Relatos Verídicos* (VH 2. 4-34), inspirado en un motivo novelesco pitagórico¹⁰.

No es mi intención discutir ahora esta clasificación ni los términos de los que CASTER se sirve para definir cada uno de los dos grupos; me interesa más, en cambio, establecer otra distinción, a saber, por un lado, las obras que contienen una descripción del viaje¹¹, y, por otro, aquellas otras obras que describen cómo es la organización del sub-mundo, las leyes que lo rigen, y la celebración de los juicios¹². Luciano aborda los dos temas de una manera completamente diferente, lo cual parece revelar una posición distinta, significativa en lo que atañe a su implicación personal, y, por lo tanto, influye en su crítica o aceptación de algunas ideas que eran lugares comunes en su entorno.

Mientras el relato del viaje suele estar teñido, en general, de humor, a base de poner de relieve algunas absurdidades divertidas –como el hecho de que los muertos están obligados a pagar (*El descenso hacia el Hades, Sobre el luto*), o la terrible burocracia que llevan a cabo los funcionarios infernales–, los asuntos legales y los juicios, en cambio,

así como el poder indiscutible de los jueces, son cuestiones abordadas en términos de justicia ética y social. Esos tribunales son presentados como las únicas instancias donde se hace justicia de verdad y, por ello, parecen desvelar los presupuestos de Luciano respecto al mundo que lo rodea¹³. Nuestro autor, pues, encuentra en esas descripciones un ejemplo perfecto de uso del mito como espejo en el cual reflejar los propios deseos no realizados –una vida feliz para los buenos y los humildes, y una vida de sufrimiento para los ricos, soberbios y opresores–, pero, al mismo tiempo, la coincidencia con los tópicos cristianos para una vida feliz después de la muerte terrenal es evidente. En realidad, los cristianos de los primeros tiempos, mucho antes de la introducción del purgatorio como lugar donde las almas son purificadas, creían que los seres humanos creyentes, buenos y humildes, iban directamente, después de su muerte, al lado de Cristo, mientras esperaban la resurrección y el juicio final. En cambio, de nuevo, los ricos y opresores iban directamente al infierno. En ambos casos, ciertamente, ese destino de después de la muerte es un lugar donde son corregidas las injusticias terrenales¹⁴. ¶

10 Cfr. Iamb. VP 82, y EDMONDS (2004: 79).

11 *Cont.* y algunos diálogos de *DMort.* serían los mejores ejemplos.

12 Véase ahora VH y *Cat.*

13 Cfr. EDMONDS (2004: 4).

14 Cfr. BREMMER (2002: 56-70).

Minos y Radamantis: los jueces del ultramundo

Las obras de Luciano a las que nos referimos siguen la tradición griega que hace de Minos y Radamantis los jueces que deciden sobre lo bueno y lo malo y, por tanto, si hay que recompensar o castigar. Es el mismo principio que leemos en Platón: los seres humanos, una vez muertos, se presentan ante un ente de justicia suprema, y merecen ser juzgados con imparcialidad; es decir, no de acuerdo con los valores terrenales sino por un cuerpo legislativo que trasciende la vida cotidiana de nuestro mundo. Además, la época de Luciano se caracteriza por la reivindicación, más o menos explícita, de una vida mejor y, por lo tanto, al no conseguirla, la seguridad de alcanzarla en el más allá. En efecto, el Imperio romano distaba mucho de cualquier pretensión igualitaria, mucha gente –filósofos, sofistas, poetas, intelectuales– tenían una cierta tendencia a poner de relieve el hecho de que debía de haber un lugar en el que los humanos obtuviesen justicia verdadera. No es una coincidencia que los cristianos proclamaran no solo el origen humilde de Cristo sino también la clara preferencia de Jesús por los humildes, los pobres y los inculpados o condenados¹⁵; es indudable que

15 Hay ejemplos de ello incluso antes de los martirios, cfr. por ejemplo, Nuevo Testamento, *Evangelio de Lucas* 16. 19-31 y 23. 43. Más tarde, los *Acta Martyrum* lo hacen aún más evidente: estos escritos tienen ade-

el rol cristiano en la discusión sobre la igualdad entre los hombres forma parte del mismo contexto.

De todos son bien conocidas las aportaciones del cristianismo para después de la muerte y, evidentemente, lo que se suele llamar la vida después de la muerte, es decir, la resurrección (en griego, el término *ἀνάστασις*, a partir de los escritos neotestamentarios, queda especializado con este significado¹⁶); a pesar de que las tesis sobre la inmortalidad del alma de Platón podrían ser entendidas en esta dirección, lo cierto es que la aportación más radical de los cristianos en este asunto es precisamente esta nueva vida, no solo de alma, sino también de cuerpo.

Por otro lado, es interesante notar que uno de los principales ataques cristianos a la mitología y a las creencias del paganismo es, precisamente, el papel de jueces ejercido por Minos y Radamantis, su intervención en lo que los cristianos llamaban juicio final, que, para ellos, tenía lugar después de la resurrección y de la segunda muerte¹⁷.

Algunos estudiosos han establecido paralelos entre Luciano y el cristianismo de su época¹⁸. En general se discute si el escritor de Samosata

más la función de infundir ánimos a los creyentes para soportar las persecuciones, cfr. BREMMER (2002: 57).

16 Cfr., por ejemplo, Nuevo Testamento, *Hechos de los Apóstoles* 17. 16-32.

17 Cfr. Nuevo Testamento, *Apocalipsis* 20. 4-15.

18 LIGHTFOOT (2003: 203); WHITTAKER (1982: xi).

conocía o no las principales directrices cristianas de su tiempo, basándose sobre todo en su obra *Sobre la muerte de Peregrino*¹⁹: en efecto, la descripción, en clave satírica, de los cristianos que acuden, ingenuamente, a socorrer al impostor Peregrino, parece correcta, aunque algo caricatural –lo cual, por otro lado, no es raro en Luciano.

Sin duda, el papel que Luciano da a los dos hermanos del inframundo, hijos de Zeus y Europa, parece estar relacionado con el argumento reduccionista con el que los cristianos se apresuran a diferenciar sus propias creencias a propósito del juicio final de las actividades de los jueces míticos²⁰; un argumento, sin embargo, que no pone en duda el núcleo de la cuestión, es decir el juicio, su existencia y su función, sino simplemente en manos de quién está la facultad de juzgar; dicho de otro modo, la gran diferencia –o casi la única– es quién juzga.

Encontramos un ejemplo ilustrativo en el *Discurso a los griegos* de Taciano²¹:

δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως οὐδὲ Ραδάμανθυς, ὧν πρὸ τῆς τελευτῆς οὐδεμία τῶν ψυχῶν, ὡς μυθολογοῦσιν, ἐκρίνετο, δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς θεὸς γίνεται.

19 Concretamente algunos pasajes muy evidentes: cfr. *Peregr.* 13.

20 Cfr. Taciano, *Oratio ad Graecos* 6.1; 25.2; etc.

21 Taciano *Oratio* 6.1. Las traducciones de Taciano al castellano son más; en cuanto a la edición, sigo la de GOODSPEED (1915).

A nosotros no nos juzgan ni Minos ni Radamantis, antes de cuya muerte ningún alma, según el mito, fue juzgada, sino que nuestro juez es el mismo dios creador²². ¶

Taciano y su Discurso a los griegos

El *Discurso a los griegos* es, en mi opinión, un extraordinario ejemplo de composición escolar²³, pues contiene una amplia gama de *progymnasmata*: confirmación (κατασκευή), refutación (ἀνασκευή), comparación (σύγκρισις), tesis (θέσις), contradicción (ἀντίρρησις)²⁴. Taciano, que fue un apologista cristiano destacado en el s. II d.C., fue educado (al igual que Luciano, con quien comparte, además, el mismo origen provincial) en la *paideia* griega²⁵, y la obra a la que nos

22 Cfr. también, más adelante, *ibidem*, 25. 2-3: ...κριτὰς εἶναι Μίνω καὶ Ραδάμανθυν, ἐγὼ δὲ αὐτὸν τὸν θεόν. En este segundo pasaje, no obstante, la oposición entre paganos y cristianos es presentada desde el punto de vista de la suma de todas las contradicciones heredadas por los filósofos paganos, que se peleaban unos con otros cada uno con su postura, mientras que los cristianos tienen una sola verdad.

23 A diferencia de la *Apología* de Justino, a pesar de la coincidencia en algunos temas; para una comparación entre Justino y Taciano, cfr. HAWTHORNE (1964: 187-188) y MARCOVICH (1995: 1-3); WHITTAKER (1982: xiv).

24 Cfr. KENNEDY (2003), para una visión de conjunto de los *progymnasmata*.

25 Cfr. WHITTAKER (1982: xiii), cfr. también HAWTHORNE (1964).

estamos refiriendo demuestra claramente una aplicación de los ejercicios practicados en la escuela²⁶. En efecto, la defensa del dogma cristiano que el autor lleva a cabo en ella se estructura a base de la yuxtaposición de breves composiciones retóricas, teniendo cada una de ellas como tema central uno de los aspectos donde la tradición pagana supuestamente se equivoca; el autor, seguidamente, ofrece una solución definitiva a dichos errores, solución que pasa siempre por la nueva verdad transmitida por el cristianismo. El conjunto de este *Discurso*, pues, está formado por la sucesión –no siempre coherente– de esas piezas más breves²⁷. El pasaje citado más arriba pertenece a la parte que tiene por finalidad explicar la creación por el verbo de Dios y la absoluta necesidad de la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. En este contexto –y de un modo bastante confuso, vale decir– es introducida la noción de juicio. No es mi intención aquí discutir la coherencia o el peso de los argumentos utilizados para refutar el mito pagano; pretendo solamente establecer que Taciano pasa completamente

26 Estos ejercicios se basan, normalmente, por su contenido, en la teoría de Platón sobre la inmortalidad del alma. Los cristianos influenciados por la filosofía pagana, como Taciano y Justino, introducen la dualidad alma/cuerpo para explicar el concepto cristiano de resurrección, cfr. BREMER (2002: 59).

27 Cfr. MARCOVICH (1995: 5): “*Tatian’s train of thought is given to digression and the structure of his Oratio is rather loose and ill-organized*”; cfr. WHITTAKER (1982: xx).

por alto el encargo divino a Minos y Radamantis, claramente explicado en el *Gorgias* de Platón (523a-524a), e insiste exclusivamente en el hecho de que esas supuestas divinidades eran en realidad mortales y, por lo tanto, tuvieron una vida histórica, por así decir, en el tiempo real, antes de morir, lo cual, según Taciano, convierte la noción de juicio universal en manos de tales personajes en algo imposible, por simple cuestión cronológica.

En cambio, por su lado, los cristianos habían fijado una cronología clara para lo de después de la muerte: la sucesión de hechos cronológicos consistía en primera resurrección, juicio final dictado por Dios después de un reinado de mil años, y segunda resurrección²⁸. Por ello Taciano parece tan preocupado por la cronología, sobre todo teniendo en cuenta que pretende, al mismo tiempo, establecer que las genealogías griegas así como las fechas relevantes de la tradición griega son posteriores a Moisés²⁹, con lo cual añade otra absurdidad a los mitos paganos del más allá: es cronológicamente imposible afirmar que todos los seres humanos, de todos los tiempos, han sido juzgados por Radamantis por la condición de mortal del propio juez.

En este punto puede ser útil poner de relieve –como han hecho otros– que Taciano es un contemporáneo estricto de Luciano y, además, como también se ha mencionado, oriundo, al igual

28 Cfr. *supra* n. 15, y Taciano, *Oratio* 6.

29 Cfr. Taciano, *Oratio* 36 y 40-41.

que aquel, de Siria; Siria, por lo demás, era en aquella época, un foco muy importante para el desarrollo del cristianismo y, como puntualiza SWAIN³⁰, todo lo griego se asociaba cada vez más a los dioses paganos, mientras que los cristianos encontraban en el ataque a las inconsistencias de las religiones antiguas –tanto las griegas como las no griegas³¹– una manera óptima para propagar su influencia.

En consecuencia, podríamos suponer que las biografías de Taciano y Luciano presentan un buen número de coincidencias: viajes, educación, relaciones. Las últimas líneas del *Discurso a los griegos* de Taciano son bastante explícitas –y permiten la suposición mencionada³²–:

Ταῦθ' ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἑλλήνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. γινώσκων δὲ λοιπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἡ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἔτοιμον ἑμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι μενούσης μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξαρκήτου.

Todo esto, griegos, lo he redactado para vosotros yo, Taciano, un filósofo de tierra bárbara, nacido en el país de los asirios, y educado primero en lo vuestro, pero después

en aquello que profeso difundir. Conociendo, por lo tanto, quién es Dios y cuál es su creación, estoy listo para ofrecerme a vosotros para el análisis de mis creencias, mientras me reafirmo en mi modo de vida, siguiendo a Dios, sin posibilidad de renuncia.

De ahí que las coincidencias pesen más que las divergencias, por mucho que, a lo largo de los siglos, los estudios han tendido a magnificar las diferencias, a exagerarlas, en mi opinión, para marcar, desde sus orígenes, la gran distancia –que no es tal– entre las concepciones de paganos y cristianos ante asuntos como los que tratamos aquí. Lo que es innegable es que los primeros intelectuales cristianos fueron formados en la *paideia* griega e, indudablemente, en la mayoría de aspectos, su imaginario coincide³³. ¶

Juicios en el más allá de Luciano

En las obras de Luciano, el juicio efectuado por Minos y Radamantis tiene lugar en *Relatos Verídicos* y en *El descenso hacia el Hades o el tirano*. Si analizamos las actitudes y decisiones de dichos jueces podemos inferir una clara tendencia de Luciano a hacer del mundo de los muertos un lugar de justicia social y moral; los elementos religiosos, en

30 SWAIN (1996: 307-308).

31 LIGHTFOOT (2003: 206-208).

32 Taciano, *Oratio* 42.

33 HAWTHORNE (1964: 177) lo expresa con diáfana claridad: “*The important thing here is that Tatian invented nothing; he but borrowed arms from the arsenal of the Greeks to combat the Greeks*”.

cambio, no parecen tener demasiado peso. Así pues, la concepción luciana del más allá es similar a la de los primeros cristianos, con una sola diferencia: la ausencia de creencia religiosa.

Al principio del segundo libro, el narrador de *Relatos Verídicos* y sus compañeros consiguen matar a la ballena –en cuyo interior habitaban– y partir para un viaje a través de varias islas; así llegan a la Isla de los Bienaventurados³⁴, donde Radamantis es, al mismo tiempo, rey³⁵ y juez.

Los viajeros, pues, como todos los que arriban a la Isla de los Bienaventurados, son conducidos ante Radamantis para ser juzgados –la única diferencia es que estos están vivos. La descripción de la escena del juicio nos muestra cómo Radamantis realiza su trabajo de juez, ya que lo vemos tomando decisiones sobre unos cuantos casos internos difíciles que afectan a los héroes, habitantes naturales, por así decir, de la Isla. En efecto, Radamantis debe decidir si Áyax telonio puede ser autorizado a vivir en la Isla o no; en segundo lugar, debe decidir quién tiene derecho a vivir con Helena, si Teseo o Menelao; y, por último, debe fallar sobre si Alejandro es mejor que Aníbal o viceversa. Todas estas cuestiones afectan directamente a los habitantes de la Isla de los Bienaventurados, y, en este sentido, la decisión de Radaman-

tis es siempre adecuada, sabia: Áyax debe sanar de su locura antes de ser admitido, Menelao será quien viva con Helena porque es su esposo legítimo, y, naturalmente, Alejandro prevalece sobre Aníbal.

Es de suponer que los lectores de Luciano debían de considerar tales decisiones como una cuestión de simple sentido común, a pesar del alto grado de humor que la escena contiene y de que, tanto el caso de Áyax como el de Menelao, implican una corrección del mito, ya que este, sin duda, no se adaptaba a la moralidad del Imperio³⁶.

Seguidamente, Radamantis debe tratar con el problema de qué hacer con esos visitantes que han ido a parar a la Isla de los Bienaventurados antes de morir. Actúa con gran reflexión, ponderación e inteligencia, y llega incluso a pedir asesoramiento a otras autoridades legales –Aristides de Atenas, por ejemplo; al final, esta es su sentencia:

ὥς δὲ ἔδοξεν αὐτῷ, ἀπεφίηναντο, τῆς μὲν φιλοπραγμοσύνης καὶ τῆς ἀποδημίας, ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν, δοῦναι τὰς εὐθύνας, τὸ δὲ νῦν ζητὸν χρόνον μείναντας ἐν τῇ νήσῳ καὶ συνδαιτηθέντας τοῖς ἥρωσιν ἀπελθεῖν. ἔταξαν δὲ καὶ τὴν

36 Es interesante notar, en estos casos, la manera segmentada de abordar los mitos por parte de Luciano: como aquí lo que interesa es presentar a un Radamantis justo y en perfecta consonancia con el sentido común de los lectores de Luciano, no importa tergiversar asuntos que, si se observan bien, no son de detalle, sino que alteran, en buena parte, todo el sistema mitológico griego.

34 Cfr. *VH* 2. 5.

35 Tiene un papel relevante como rey: está al mando del ejército de los héroes bienaventurados que luchan contra la insurrección de los malvados (cfr. *VH* 2. 23).

προθεσμίαν τῆς ἐπιδημίας μὴ πλεον μηνῶν ἑπτὰ (2. 10).

Cuando hubo tomado una decisión, se nos comunicó que ya rendiríamos cuentas de nuestra curiosidad y viaje al morir, pero que, de momento, nos iríamos de allí, tras permanecer en la isla un tiempo estipulado durante el cual compartiríamos el modo de vida de los héroes. Fijaron que el plazo de nuestra estancia no sería superior a siete meses³⁷.

Por desgracia, los visitantes cometen un grave error, impropio de quien ha sido autorizado a visitar la Isla: resulta que uno de ellos, para su propia vergüenza y la de sus compañeros, seduce a Helena y se acuesta con ella (2. 25). Enterado del hecho, Menelao pide justicia a Radamantis y, también, en este caso, la decisión no puede ser más justa: el amante delincuente y sus más allegados son transferidos al lugar de los condenados, el mundo subterráneo, mientras que el resto de la expedición es obligada a abandonar la Isla de inmediato, mucho antes, pues, del tiempo que se les había dado para permanecer en ella de visita.

De nuevo, es fácil observar que la decisión del juez es del gusto de los contemporáneos de Luciano, y no solo del gusto, sino adecuada a sus valores morales: el adulterio y, tal vez todavía más, la incapacidad de controlar los impulsos sexuales –aunque sea ante la mismísima Helena–, son delitos

37 Las traducciones de VH son de MESTRE y GÓMEZ (2007).

infames cuyo castigo debe ser severo; pero, por ende, a la gravedad de tales delitos hay que sumar el perjuicio que implican para terceros: los compañeros de expedición, como ángeles caídos³⁸, pierden la posibilidad de pasar más tiempo en la Isla de los Bienaventurados, donde todos son felices y están libres de enfermedad o daño; son, en definitiva, expulsados del paraíso³⁹.

En el *Descenso hacia el Hades o el tirano*, Luciano, después de dar razón, a través del diálogo entre varios personajes, de cómo se produce, un día cualquiera, el viaje al inframundo, pone al tirano Megapentes ante el juez Radamantis y, con él, también al zapatero Micilo y al filósofo Cinisco, actuando este último como acusador del tirano⁴⁰.

Este interesante diálogo tiene claramente dos niveles; el primero, cercano a los *Diálogos de los Muertos o de los Dioses*, satiriza los aspectos literales del mito: el personaje de Caronte – un inquieto barquero que siempre va con prisas por terminar el trabajo y se pone nervioso esperando a Hermes–, o bien algunos pequeños incidentes

38 El concepto de “ángeles caídos” es una innovación del Nuevo Testamento, y suele aplicarse a los seguidores de Satanás, expulsados, ellos también, del paraíso, cfr. Nuevo Testamento, *Apocalipsis* 12. 9.

39 Los juicios en la Isla de los Bienaventurados no están atestiguados en ningún otro lugar de la literatura antigua: los héroes van allí directamente, del mismo modo que los cristianos van directamente al encuentro de Cristo, cfr. Nuevo Testamento, *Segunda Epístola a los Corintios* 5. 1-10; *Epístola a los Filipenses* 1. 22-23; *Evangelio de Lucas* 23-43.

40 Cfr. sobre este diálogo MESTRE (en prensa).

tes que se producen antes o durante el viaje, o bien el papel de Cloto y de Átropo, una especie de azafatas del inframundo, cuya misión es, en el caso de Cloto, llevar el control de los muertos que embarcan hacia el Hades, y, en el caso Átropo, ir en busca de los vivos en la tierra, para acompañarlos, ya muertos, ante Radamantis después de desembarcar. Este nivel está íntimamente relacionado, como ha sido bien observado por la crítica⁴¹, con la tradición popular, igual que sucede en otra obra del mismo Luciano, *Sobre el luto*.

Ahora bien, en el *Descenso hacia el Hades o el tirano*, desde el capítulo 14 en adelante, el tono cambia; este cambio de tono viene marcado por dos discursos: el del zapatero Micilo, un hombre corriente, pobre; y el de Cinisco, un filósofo con nombre suficientemente elocuente. Las palabras de Micilo tienen una importancia central en la obra, precisamente por señalar el punto de inflexión entre una exposición satírica, pero ligera, de los relatos míticos relacionados con la muerte, y la sátira dura, amarga incluso, sarcástica, del carácter igualador de la muerte. Como rematando la exposición del zapatero, el filósofo Cinisco emprende la acusación del tirano ante Radamantis y, finalmente, se produce la sentencia.

En efecto, Micilo basa su discurso en mostrar una actitud ante la muerte totalmente opuesta a la del tirano: mientras este se lamenta de todo lo que deja atrás, el zapatero manifiesta

a Cloto su inmensa alegría de abandonar la miserable vida que lleva en el mundo de los vivos:

ἐγὼ δὲ ἄτε μηδὲν ἔχων ἐνέχυρον
 ἐν τῷ βίῳ, οὐκ ἀγρόν, οὐ
 συνοικίαν, οὐ χρυσόν, οὐ σκεῦος,
 οὐ δόξαν, οὐκ εἰκόνας, εἰκότως
 εὐζωνος ἦν, κάπειδὴ μόνον ἢ
 Ἄτροπος ἐνευσέ μοι, ἄσμενος
 ἀπορρίψας τὴν σμίλην καὶ τὸ
 κάττυμα – κρηπίδα γάρ τινα ἐν
 ταῖν χερσίν εἶχον – ἀναπηδήσας
 εὐθύς ἀνυπόδητος οὐδὲ τὴν
 μελαντηρίαν ἀπονυψάμενος
 εἰπόμην, μᾶλλον δὲ ἠγούμην,
 ἐς τὸ πρόσω ὄρων οὐδὲν γάρ
 με τῶν κατόπιν ἐπέστρεφε καὶ
 μετεκάλει. καὶ νῆ Δί' ἦδη καλὰ
 τὰ παρ' ὑμῖν πάντα ὄρω τὸ τε
 γὰρ ἰσοτιμίαν ἅπασιν εἶναι καὶ
 μηδένα τοῦ πλησίον διαφέρειν,
 ὑπερῆριστον ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.
 τεκμαίρομαι δὲ μηδ' ἀπαιτεῖσθαι
 τὰ χρεά τοὺς ὀφείλοντας ἐνταῦθα
 μηδὲ φόρους ὑποτελεῖν, τὸ
 δὲ μέγιστον, μηδὲ ὀίγουν τοῦ
 χειμῶνος μηδὲ νοσεῖν μηδ' ὑπὸ
 τῶν δυνατωτέρων ῥαπίζεσθαι.
 εἰρήνη δὲ πᾶσι καὶ πράγματα ἐς
 τὸ ἔμπαλιν ἀνεστραμμένα ἡμεῖς
 μὲν οἱ πένητες γελῶμεν, ἀνιώνται
 δὲ καὶ οἰμώζουσιν οἱ πλούσιοι (15).

Yo, en cambio, como no tenía nada que me atara a la vida, ni campo, ni finca, ni oro, ni muebles, ni fama, ni efigies, lógicamente estaba dispuesto, y, en el mismo momento en que Átropo me hizo señal, con gusto solté la tijera y el cuero –pues tenía una bota en las manos–, al punto pegué un brinco, y descalzo, sin ni siquiera limpiarme el betún, la seguí, mejor dicho, me puse yo

41 Cfr. GRINSELL (1957: 260-4).

delante, mirando al frente: pues nada de lo que dejaba atrás me hizo girarme ni me reclamaba. Y ¡por Zeus!, lo veo todo hermoso, ya aquí entre vosotros: que haya igualdad de honores para todos y que nadie se distinga del vecino, me parece ciertamente estupendo. Soy testigo de que aquí ni se reclaman las deudas a los deudores ni se pagan impuestos, y lo más importante, ni se pasa frío en invierno, ni se enferma, ni está uno expuesto a los golpes de los más poderosos. Paz total y tornas completamente vueltas; mientras los pobres nos reímos, se afligen y lamentan los ricos⁴².

Por su lado, Cinisco, cuando le llega el turno de hablar ante el juez, presenta una larga lista de los crímenes de Megapentes, la mayoría de los cuales repiten lo que la tradición griega, y el propio Luciano en otras obras⁴³, tiene establecido como tipología de la tiranía⁴⁴: posesión de una guardia

personal, nepotismo, abuso de poder, corrupción, conspiración, asesinatos...; la novedad es que, en el Hades, todas sus víctimas se encuentran presentes y están dispuestas a comparecer:

[...] αὐτίκα εἶση προσκαλέσας τοὺς ὑπ' αὐτοῦ πεφονευμένους· μᾶλλον δὲ ἄκλητοι, ὡς ὄρας, πάρεισι καὶ περιστάντες ἄγχουσιν αὐτόν. οὗτοι πάντες, ὦ Ραδάμανθ, πρὸς τοῦ ἀλιτηρίου τεθνάσιν, οἱ μὲν γυναικῶν ἔνεκα εὐμόρφων ἐπιβουλευθέντες, οἱ δὲ υἱῶν ἀπαγομένων πρὸς ὕβριν ἀγανακτήσαντες, οἱ δὲ ὅτι ἐπλούτουν, οἱ δὲ ὅτι ἦσαν δεξιοὶ καὶ σώφρονες καὶ οὐδαμοῦ ἠρέσκοντο τοῖς δρωμένοις (26).

[...] vas a averiguarlo enseguida si haces comparecer a los que fueron asesinados por él. Mejor dicho, sin haber sido llamados, ya ves que se han personado aquí y rodeándole le agarran del cuello. Todos estos, Radamantis, han fallecido a manos de este criminal: unos, víctimas de emboscadas por culpa de sus hermosas mujeres, otros, fuera de sí por el ultraje que sufrieron sus hijos secuestrados, otros porque eran ricos, y otros porque eran rectos y razonables y no aprobaban sus fechorías.

42 Las traducciones de *Cat.* son de JUFRESA y VINTRÓ (2013).

43 Cfr. *Fálaris, El Tiranícida*; en realidad, el tirano Fálaris era uno de los nombres utilizados como paradigma de crueldad extrema, incluso entre los cristianos (cfr. Taciano, *Oratio* 34; Gregorio Nacianceno, *Contra el emperador Juliano* 35. 624; Orígenes, *Contra Celso* 4. 67, por no citar más que tres ejemplos). Asimismo, los cristianos mostraban la absurdidad de los paganos porque, a pesar de las atrocidades cometidas por Fálaris, los griegos le erigieron estatuas por doquier, como a otros muchos personajes de dudosa ejemplaridad: cfr. Taciano, *Oratio* 34.

44 Es preciso recordar que, en época imperial, los repertorios escolares a través de los

cuales se van asentando los aspectos más convencionales de la tradición hasta fijarlos como *topoi*, hacen precisamente de la acusación del tirano o de las manifestaciones en contra de la tiranía un ejemplo de ejercicio retórico, concretamente del *koinós tópos*, cfr. Hermógenes, *Progymnasmata* 6. 40; Aftonio, 10. 17.

Después de escuchar al acusador, el juez entra en acción; en efecto, Radamantis asume a la perfección su papel de juez: invita a Megapentes a hablar en su defensa, seguidamente autoriza a Cinisco la presentación de testigos, y escucha a todos. Para terminar, ordena al tirano que se despoje de sus vestimentas de púrpura para comprobar las marcas de su cuerpo, siendo esta la última comprobación antes de emitir sentencia⁴⁵. Vistas las manchas, el juez ya tiene suficiente para emitir un veredicto, aunque no tiene claro cuál debe ser el castigo a imponer:

Ἄλις ἤδη τῶν μαρτύρων. ἀλλὰ καὶ ἀπόδυθι τὴν πορφύριδα, ἵνα τὸν ἀριθμὸν ἴδωμεν τῶν στιγμάτων. παπαί, ὅλος οὗτος πελιδνός καὶ κατάγραφος, μάλλον δὲ κυάνεός ἐστιν ἀπὸ τῶν στιγμάτων. τίνα ἂν οὖν κολασθεῖν τρόπον; ἄρ' ἐς τὸν Πυριφλεγέθοντά ἐστιν ἐμβλητέος ἢ παραδοτέος τῷ Κεοβέρῳ; (28)

Basta ya de testigos. Ala, pues, despojate del traje de púrpura para que veamos la cantidad de manchas que tienes. ¡Carajo! todo él está lívido y moteado, mejor dicho, está amorado por las marcas. ¿Qué castigo habría que imponerle? ¿Acaso debe ser lanzado al Piriflegonte, o entregado a Cerbero?

45 Sobre las marcas que distinguen a las almas según sus pecados, cfr. Plutarco, *Sobre el retraso de la divina venganza* (*Moralia* 548A-568A) 563B ss.; a propósito de esta obra en relación con el cristianismo primitivo, cfr. BETZ, DIRKSE & SMITH (1975).

Cinisco, el filósofo, vuelve a ser de vital importancia para esta decisión, ya que su propuesta es aceptada inmediatamente por Radamantis: en realidad, no hace falta utilizar la violencia para castigar los actos violentos del tirano; privarlo de la capacidad del olvido será castigo suficiente y no menos terrible que otros. Del mismo modo que Micilo podrá, en el Hades, olvidar su lastimosa vida y Cinisco su sufrimiento intelectual por no conseguir abolir la injusticia, y ambos podrán así compartir la felicidad de los Bienaventurados, Megapentes, en cambio, será condenado a recordar sus privilegios perdidos, durante toda la eternidad.

Hemos visto cómo la Isla de los Bienaventurados es presentada, en *Relatos Verídicos*, como paradigma de buena administración y de justicia, incluso para los bienaventurados héroes, y pone de relieve que el bien siempre prevalece sobre el mal. Este lugar tiene, sin duda, puntos en común con la utopía del paraíso de los cristianos.

Sobre el paralelo de la Isla de los Bienaventurados con el paraíso cristiano, ya se ha observado más arriba la alusión al carácter equiparable de los visitantes que son expulsados por mal comportamiento con el de los ángeles caídos. Existe, sin embargo, un paralelo aún más evidente.

En efecto, Sócrates, uno de esos bienaventurados habitantes de la Isla⁴⁶, que ha obtenido tal estatus por su

46 Para la asimilación de Sócrates y, en general, de todos los que practican filosofía, con los héroes, cfr. Platón, *Fedón* 95b7-8; 89c5-10, etc.

incansable lucha contra el mal, recibe un premio del rey Radamantis: un vasto y hermoso *paradeisos*, donde puede pasear y conversar con sus amigos. Es importante no pasar por alto esta broma, muy significativa, de Luciano. El término *paradeisos* (παράδεισος), préstamo léxico del antiguo iranio (*pairi-daeza*, “recinto”)⁴⁷, significa “parque de caza”⁴⁸, y es, por otro lado, la palabra que en la *Septuaginta* se usa para traducir al griego el término “jardín del Edén” –paraíso– en los primeros capítulos del *Génesis*. Desde el período helenístico en adelante, esta palabra es entendida como un préstamo no solo léxico, sino también *cultural* y *religioso*. Los cristianos retuvieron la palabra de la tradición judía y, en tiempos de Luciano, seguramente debía de evocar un contexto cristiano.

El samosatense, pues, de una manera irónica y poco casual, coloca un *paradeisos* en la Isla de los Bienaventurados, que, consecuentemente, hace que pueda ser evocada como un paralelo del paraíso de los cristianos⁴⁹.

Por otro lado, en *Descenso hacia el Hades o el tirano*, la recompensa de Micilo y de Cinisco, así como el castigo de Megapentes, denotan una suerte de

programa moral por parte Luciano. Es cierto que todo ello se presenta más bien como justicia social y no como religión –Luciano estaba probablemente muy poco interesado en la religión⁵⁰–; no obstante esta justicia social parece señalar una moralidad cercana a la de los cristianos⁵¹. No cabe la menor duda de que el zapatero Micilo, a través de su discurso, pretende exponer una muestra de los importantes valores del más allá; parece, efectivamente, que la vida real no da comienzo hasta el momento en que los seres humanos abandonan sus vidas terrenales. Micilo, cuando Átropo va en su busca, lo deja todo y “me puse yo delante, mirando al frente”; no necesita ninguna preparación, como si desde siempre hubiera estado esperando este gran momento: “descalzo, sin ni siquiera limpiarme el betún”; y cuando entra en el ultramundo siente como si hubiera alcanzado la perfección: “lo veo todo hermoso, ya aquí entre vosotros”; y muy especialmente “que haya igualdad de honores para todos” (ἰσοτιμία) (*Cat.* 15), de modo que los humildes y los pobres ríen, mientras los ricos lloran. La belleza del lugar y la igualdad son suficientes para distribuir a cada uno lo que merece, tal como muestra el juicio final de Radamantis. ¶

47 Cfr. CHANTRAINE (1974: 857): s.u. παράδεισος.

48 Así es utilizado por Jenofonte en diversas ocasiones, refiriéndose siempre a los parques de reyes y nobles persas, cfr. por ejemplo: *Helénicas* 4. 1. 15; *Económico* 4. 13; *Anábasis* 1. 2. 7; 2. 4. 14, etc.

49 Esta podría ser la razón por la cual el escolio a Luciano señala el uso inapropiado de la palabra en *VH* 2. 23, y no solo por razones de purismo lingüístico.

50 LIGHTFOOT (2003: 187): “seriousness about religion is essentially foreign to Lucian”; cfr. BALDWIN (1961).

51 Véase, de nuevo, en Taciano, el sentido de sus ataques contra los espectáculos de gladiadores (*Taciano, Oratio* 23, nuevo paralelo de la misma moralidad); cfr. también CLARKE (1967: 125).

Juicio final en Luciano y Taciano

Como Luciano, los cristianos de las dos o tres primeras centurias aún no tienen en mente ni el infierno ni los horriblos castigos infernales; BREMMER lo afirma claramente: sus expectativas se dirigían hacia la promesa de salvación, no de condena eterna⁵². La propia naturaleza de la vida después de la muerte significa que, de modo automático, la justicia es aplicada, sin castigo explícito.

No es improbable que Luciano estuviera al tanto de las principales ideas de los cristianos; quién sabe, tal vez en alguna ocasión se cruzó con Taciano y discutieron sobre el tema... Documentalmente, sin embargo, las alusiones concretas son escasas⁵³, pero es difícil imaginar, en el siglo II d.C., una ignorancia completa por parte de los intelectuales paganos como Luciano de lo que los cristianos proclamaban por doquier, sobre todo en un momento en que su expansión ya era de tipo intelectual y no solo, como en los primerísimos tiempos, de carácter popular. Ya hemos mencionado más arriba la descripción caricatural que de ellos hace Luciano en *Sobre la muerte de Peregrino*. No tan caricatu-

ral, no obstante, es que Luciano, en este mismo pasaje, dé a Cristo el apelativo de sofista; vale la pena reproducir el pasaje, tanto por la definición que en él se hace de la comunidad cristiana, como por la caracterización de su líder⁵⁴:

πεπείκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ
κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον
ἀθάνατοι ἔσσεσθαι καὶ
βιώσεσθαι τὸν αἰεὶ χρόνον,
παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ
θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς
ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ
ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν
αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες
εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ
παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς
Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν
δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκείνον
σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ
κατὰ τοὺς ἐκείνου νόμους βιώσιν.
καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων
ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγούνται,
ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως
τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. ἦν
τοίνυν παρέλθη τις εἰς αὐτοὺς
γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ
πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος,
αὐτίκα μάλα πλοῦσιος ἐν βραχεῖ
ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις
ἐγχανών.

Y es que los infelices creen a pies juntillas que serán inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan gozosos a ella. Además, su fundador les convenció de que todos eran

52 Cfr. BREMMER (2002: 64).

53 Cfr., de nuevo, *Sobre la muerte de Peregrino* 13 y también *Alejandro o el falso profeta* 25; sobre la falta de información correcta sobre los cristianos por parte de Luciano, cfr. WALSH (1991: 261); sobre las coincidencias entre paganos y cristianos sobre demonología, cfr. CONYBEARE (1896).

54 Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino* 13; la traducción al castellano es de ALSINA (1966), ligeramente modificada.

hermanos. Y así, desde el primer momento en que incurrían en este delito reniegan de los dioses griegos y adoran en cambio a aquel sofista crucificado y viven según sus preceptos. Por eso desprecian los bienes, que consideran de la comunidad, si bien han aceptado estos principios sin una completa certidumbre, pues si se les presenta un mago cualquiera, un hechicero, un hombre que sepa aprovecharse de las circunstancias, se enriquece en poco tiempo, dejando burlados a esos hombres tan sencillos.

Es este un pasaje muy conocido y muy citado, uno de los pocos en que un escritor pagano se refiere a los cristianos, aludiendo incluso, sin nombrarlo a Jesucristo. En general, la crítica ha querido ver en esta parodia de los cristianos una prueba del desconocimiento y de la indiferencia de Luciano hacia ellos⁵⁵; sin embargo, llamar sofista a Jesucristo es una muestra, en mi opinión⁵⁶, de que ni es tal la indife-

rencia ni tampoco el desconocimiento; lo cual no quiere decir, por otro lado, que Luciano entienda de ellos lo que una mirada cristiana posterior crea que se debía entender.

Para Luciano un sofista es un hombre formado, con capacidad de influencia sobre los demás. Como en todo, los hay buenos y los hay malos; a estos últimos, impostores que aparentan tener una formación y defender unos ideales elevados que, en realidad, no tienen porque solo buscan su propio provecho, el samosatense dedica una parte de su obra y vierte sobre ellos un segmento de responsabilidad de los males del mundo que le rodea. Un sofista es, pues, en definitiva, alguien sobre quien recae el deber de mantener una ética y unos valores determinados y usar esta situación de privilegio para engañar es una falta gravísima. Denominando así al líder de los cristianos parece indicarse claramente que la actitud de este ante sus seguidores es en todo similar a la de algunos sofistas que lesionan gravemente las expectativas de sus seguidores y discípulos.

Asimismo, es difícil, por otro lado, no ver en los ataques de Taciano un eco de algunas de las creencias paganas –sus historias relacionadas con el mundo del más allá: en sus referencias a Radamantis y el juicio que lleva a cabo, Taciano puede ser tachado de simplista, y, por lo tanto, más cercano a las frescas palabras de Luciano que a los profundos argumentos de Platón y sus seguidores. Los argumentos de Taciano contra la actividad de juez de Radamantis son de la misma categoría que las de Luciano en

55 Para un estado de la cuestión y una revisión de apreciación sobre este asunto, que comparto, cfr. KARAVAS (2010).

56 Una opinión, vale decir, que ya otros han expresado, como por ejemplo PERNOT (2002:248-250): *“Il convient de prendre au sérieux le mot de “sophiste” appliqué à Jésus. (...) En qualifiant Jésus de sophiste, Lucien n’a donc pas lancé un mot en l’air. Il a risqué une assimilation. Il a voulu dire que le christianisme n’était pas coupé de la civilisation gréco-romaine, dans laquelle il s’est développé. (...) Lucien a été le premier à faire un tel rapprochement. Il fallait sans doute être un esprit fort, comme c’était son cas, et être animé d’une puissante volonté polémique pour ouvrir cette perspective”*.

Sobre el luto cuando se burla evocando todas las cosas que, dicen, se pueden ver en el inframundo al mismo tiempo que afirman que está totalmente oscuro; o bien cómo aquellos que regresan de allá –Alcestis, Protesilao, Teseo, Odiseo– pueden hablar del Hades si han sido obligados a beber de la fuente del olvido...⁵⁷

Supongamos por un momento que Luciano y Taciano se están respondiendo el uno al otro sobre la cuestión de la vida después de la muerte. El énfasis de Luciano estaría puesto en afirmar que lo que los humanos necesitan realmente es justicia auténtica, no dogmas. En cambio, si es Taciano el que responde a Luciano, su principal argumento es que los juicios de Radamantis son cronológicamente imposibles y, por lo tanto, un mito, no una realidad. Ahora bien, a pesar de la ideología tan dispar, tal vez se pueda afirmar que la profunda noción de justicia y de sentido común son bastante compartidas: si Taciano denuncia el engaño en el que viven los paganos por estar sujetos a sus mitos, también Luciano advierte que las promesas del sofista Jesucristo llevan a un engaño similar, por mucho que el envoltorio sea diferente. ¶¶

Bibliografía

Ediciones y traducciones

ALSINA, J. (ed. y trad.) (1966). *Luciano. Obras II*. Barcelona: Alma Mater.

GOODSPEED, E. J. (ed.) (1915). *Die älteste Apologeten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 268-305.

JUFRESA, M. y VINTRÓ, E. (ed. y trad.) (2013). *Luciano. Obras V*. Madrid: CSIC.

KENNEDY, G. A. (trad.) (2003). *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

MARCOVICH, M. (ed. y trad.) (1995). *Tatiani Oratio ad Graecos –Theophili Antiocheni as Autolyicum*. Berlin: De Gruyter.

MESTRE, F. y GÓMEZ, P. (ed. y trad.) (2007). *Luciano. Obras IV*. Madrid: CSIC.

PATILLON, M. (ed. y trad.) (1997). *Aelius Theon. Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres.

Bibliografía citada

BALDWIN, B. (1961). “Lucian as a Social Satyrist”. En *The Classical Quarterly* 11; 199-208.

BETZ, H. D.; DIRKSE, P. A. & SMITH, E. W. (1975). “De sera numinis uindicta (Moralia 548A-568A)” en BETZ, H. D. (ed.). *Plutarch’s Theological Writings and Early Christian Literature*. Leiden: Brill; 181-235.

BREMMER, J. N. (2002). *The Rise and Fall of the Afterlife*. London & New York: Routledge.

CASTER, M. (1937). *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres.

CHANTRAINE, P. (1974). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Vol. III. Paris: Klincksieck.

CLARKE, G. W. (1967). “The Date of the Oration of Tatian”. En *The Harvard Theological Review* 60; 123-126.

CONYBEARE, F. C. (1896). “Christian Demonology II”. En *The Jewish Quarterly Review* 9/1; 59-114.

EDMONDS, R. G. (2004). *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the ‘Orphic’ Gold Tablets*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

57 Luciano, *Sobre el luto* 2 y 6.

- GRINSELL, L. V. (1957). "The Ferryman and His Fee: A Study in Ethnology, Archaeology, and Tradition". En *Folklore* 68; 257-269.
- HAWTHORNE, G. F. (1964). "Tatian and his Discourse to the Greeks". En *The Harvard Theological Review* 57; 168-188.
- HELM, R. (1906). *Lucian und Menipp*. Leipzig: Teubner.
- KARAVAS, O. (2010). "Luciano, los cristianos y Jesucristo" en MESTRE, F. y GÓMEZ, P. (eds.). *Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen*. Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona; 115-120.
- LIGHTFOOT, J. L. (2003). *Lucian. On the Syrian Goddess*. Oxford: Oxford University Press.
- LINCOLN, B. (1981). "The Lord of the Dead". En *History of Religions* 20; 224-241.
- MESTRE, F. (en prensa). "Dramaturgia del diálogo en Luciano. El ejemplo de *El descenso hacia el Hades o el tirano*". En *Lexis* 31.
- PERNOT, L. (2002). "Christianisme et Sophistique" en CALBOLI MONTEFUSCO, L. (ed.). *Papers on Rhetoric*. Vol. IV. Roma: Herder Editrice; 245-262.
- ROSE, H. J. (1939). "Reseña de CASTER, M. (1937)". En *The Journal of Hellenic Studies* 59/1; 169-170.
- SWAIN, S. (1996). *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*. Oxford: Oxford University Press.
- WALSH, J. J. (1991). "On Christian Atheism". En *Vigiliae Christianae* 45/3; 255-277.
- WHITTAKER, M. (1982). *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: 04-03-2013
Evaluado: 10-04-2013
Aceptado: 20-04-2013

