

# FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL *OCTAVIUS* DE MINUCIO FÉLIX

VÍCTOR SANZ SANTACRUZ

SUMARIO: 1. *Una cuestión preliminar: el uso del término «religio».* 2. *Carácter filosófico del diálogo.* 3. *La trascendencia de la verdad.* 4. *La cuestión de la gracia.*

En las apreciaciones de conjunto que suelen hacerse del *Octavius* de Minucio Félix es habitual aludir a su escaso contenido teológico, juicio que en ocasiones se hace extensible a su valor filosófico, considerado también muy limitado. A ello se une la opinión, compartida por un buen número de autores, de que las lagunas presentes en el diálogo, especialmente en lo que a la exposición de la doctrina cristiana se refiere, son debidas a que su autor era un converso con una deficiente formación cristiana, que da señales de ser un racionalista o un humanista semi-pagano y que, según algunos, pertenecería incluso a una secta herética<sup>1</sup>. Como ha señalado von Albrecht<sup>2</sup>, una afirmación semejante es, por lo menos, precipitada. Efectivamente, si bien la primera impresión que produce la lectura de la obra puede justificar una valoración de ese tipo, la consideración más atenta de la misma contiene preciosos elementos que contribuyen a aclarar el carácter y finalidad del diálogo y permiten

---

1. Basten dos testimonios, relativamente recientes, de esta postura en la bibliografía en lengua española: A. J. CAPPELLETTI, *Minucio Félix y su filosofía de la religión*, «Revista Venezolana de Filosofía», 19 (1985), pp. 7-62 y S. BODELON, *El discurso anticristiano de Cecilio en el «Octavio» de Minucio Félix*, «Memorias de Historia Antigua», XIII-XIV(1992-93), pp. 247-294.

2. M. VON ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur*, K. G. Saur, München, 2. Aufl., 1994, vol. II, p. 1238.

así pronunciar un juicio de conjunto más matizado, que incluya los variados y complejos aspectos que se han de tener en cuenta.

Una de las razones que más ha influido en la difusión de la valoración mencionada es la ausencia de unidad intrínseca que suele achacarse a la obra. Ciertamente, se señala al mismo tiempo que, desde el punto de vista literario, la puesta en escena del diálogo es magnífica y muestra la gran habilidad y maestría de las que hace gala su autor para componer y ensamblar los elementos que obtiene de fuentes muy variadas. Al buen conocedor de la abundante bibliografía existente sobre el *Octavius*<sup>3</sup>, no se le escapará que la alusión que acaba de hacerse a la composición y ensamblaje del diálogo es intencionada y trae de inmediato a la memoria una célebre afirmación de Monceaux, convertida en lugar común que se repite una y otra vez a propósito de la estructura y carácter de la obra de Minucio Félix. Así escribía Monceaux en 1901: «el estudio de las fuentes del *Octavius* conduce, pues, a la conclusión sorprendente de que esta obra encantadora es, en gran parte, un mosaico de ideas, de escenas y de detalles tomados de todos lados»<sup>4</sup>. La alabanza del estilo va de la mano de una cierta desestima del contenido, que, salvo por su valor histórico, se considera de escaso interés. La descripción del diálogo como un *mosaico* es una expresión muy gráfica, que ha tenido gran éxito y ha servido indirectamente para dictaminar la ausencia de una trama clara en el contenido del *Octavius*, más allá de la intención apologética de acudir en defensa del cristianismo. De aquí se derivaría su escaso interés teológico y filosófico.

En estas páginas se apunta la hipótesis de que en la composición del diálogo minuciano opera una intención teológica de fondo, aun reconociendo el alcance a todas luces limitado que ofrece el *Octavius* a este respecto. He tenido en cuenta para ello las valiosas sugerencias, entre otros estudiosos, de Becker y Fontaine, dos buenos conocedores de la obra de Minucio Félix, quienes, poniendo el acento en aspectos diferentes, coinciden sin embargo en subrayar el carácter unitario y la clari-

---

3. Basta acudir a la amplia bibliografía, hasta el año 1967, que recoge J. QUASTEN, *Patrología*, BAC, Madrid, 4ª ed., 1991, 463-468. Desde esa fecha hasta 1987, véase: M. VON ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur*, ed. cit., vol. II, pp. 1241-1242.

4. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1901 (repr. Culture et Civilisation, Bruxelles, 1966), vol. I, p. 490.

dad de objetivos que se aprecian en el diálogo, frente a la tópica tendencia a concebirlo como un simple «mosaico»<sup>5</sup>. Especialmente interesante y valiosa me parece la alusión de Fontaine al «estilo teológico»<sup>6</sup> de Minucio Félix, a propósito de su tratamiento de la trascendencia de Dios en el capítulo 18 del diálogo, así como sus frecuentes referencias a la teología que se hallan a lo largo de su estudio<sup>7</sup>.

En las páginas que siguen, tras unas consideraciones preliminares acerca del empleo del término *religio*, me ocuparé del carácter filosófico del diálogo, para tratar después dos temas en los que, a mi juicio, puede apoyarse la tesis de una intención teológica latente en la obra de Minucio Félix: la trascendencia de la verdad y la cuestión de la gracia.

### 1. *Una cuestión preliminar: el uso del término «religio»*

En primer lugar, es preciso hacer referencia a una circunstancia de orden lingüístico, concretamente al empleo por parte de Minucio del término *religio*. Como es sabido, se trata de una palabra de enorme trascendencia para la cultura occidental, pues ha pasado a la mayor parte de

---

5. En su estudio del *Octavius*, Becker sostiene que la consistencia y autonomía del diálogo es mayor de la que se le suele atribuir y que su papel no se reduce a ensamblar textos procedentes de fuentes muy diversas, sino que proporciona a la obra una unidad y sello peculiar, que consiste en la reunión, en un todo armónico, de dos tradiciones, la de la filosofía pagana y la de la apologética cristiana, de acuerdo con un objetivo propio. Sostiene, asimismo, que las modificaciones y variaciones que Minucio Félix introduce en los modelos de que se sirve obedecen a una razón y objetivo bien determinados: Cfr. C. BECKER, *Der 'Octavius' des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, Bayer. Akademie der Wissenschaften, München, 1967.

6. Cfr. J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III<sup>e</sup> siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Bottega d'Erasmus, Torino, 1968, p. 103. El capítulo que dedica a Minucio Félix (pp. 98-121) lleva por título: «Minucius Félix et les valeurs ambiguës d'un style cryptochrétien».

7. Así, por ejemplo, siempre refiriéndose al *Octavius*, habla de «discurso teológico» (p. 106), de «teología incipiente y, por así decir, implícita» (p. 107), de una «teología "gramatical" sobre los nombres divinos» (p. 109), de una «exposición teológica de la que no se excluye el entusiasmo» (p. 110) y califica algunas frases como «un extracto de teología, a la vez moral y espiritual» (p. 118). El propio Fontaine aclara, no obstante, que el término «teológico» no debe entenderse «en el sentido que damos a esta palabra diecisiete siglos después de Minucio» (p. 103) y apunta que su teología, más que demostrar, sugiere. Asimismo, sostiene que en varios pasajes Minucio se comporta más como poeta que como teólogo (pp. 104 y 111), como lo atestigua su prosa, cargada de «lirismo religioso» (p. 113).

las lenguas modernas en su transcripción casi literal<sup>8</sup>. Es asimismo un buen ejemplo de préstamo que el cristianismo tomó de la cultura pagana, pues no se encuentra, como tal, en los textos sagrados, por la sencilla razón de que el término no existe en el griego clásico<sup>9</sup>.

En el *Octavius*, el término *religio* es empleado más de treinta veces<sup>10</sup>, ya sea en su forma sustantiva, adjetiva o adverbial, y en dos ocasiones da lugar a la derivación «irreligioso». Se debe advertir, además, que el vocablo aparece tanto en el discurso del pagano Cecilio como en el del cristiano Octavio, con el significativo detalle de que en ambos personajes la religión es explícitamente distinguida de la superstición, aunque, cada uno de ellos tiende a pensar que la religión del otro es la que tiene un carácter supersticioso y, como tal, fatídico para la verdadera religión<sup>11</sup>. Hay además otra circunstancia significativa, que enlaza con uno de los temas centrales de este estudio, como es el hecho de que en dos pasajes del diálogo se dice del cristianismo que es la «verdadera religión»<sup>12</sup>, expresión que dará título siglos más tarde a una célebre cuestión en el seno de la apologética cristiana<sup>13</sup>. Un estudio pormenorizado del uso del término «religión» en Minucio Félix excede los límites de estas páginas<sup>14</sup>, pero era preciso, al menos, mencionarlo, ya que

8. Cfr. B. SCHMITZ, *'Religion' und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich*, Tactum Verlag, Marburg, 1996.

9. Müller hace notar que tanto el sustantivo *religio* como su forma adjetiva se incorporaron posteriormente al griego moderno: Cfr. I. G. MÜLLER, *Ueber Bildung und Gebrauch des Wortes Religio*, «Theologische Studien und Kritiken», 8 (1935), p. 121. Eso es una prueba más de la fuerza con la que acabó imponiéndose el término latino.

10. Cfr. M<sup>a</sup> B. ORTIZ LÓPEZ, *Léxico de Minucio Félix*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1993. Se puede obtener una completa relación de los lugares en que aparecen el término «religio», así como sus compuestos y derivados, acudiendo a las voces correspondientes de este léxico.

11. Para la distinción entre religión y superstición en el mundo romano, siguen siendo de gran interés, a pesar del tiempo transcurrido, los dos artículos de W. F. OTTO, *Religio und Superstitio*, «Archiv für Religionswissenschaft», 12 (1909), 533-554 y 14 (1911), 406-422.

12. MINUCIUS FELIX, *Octavius* (ed. B. Kytzler, Teubner, Leipzig, 1982) 1,5 y 38,7. En adelante, las citas de la obra se hacen según esta edición. La traducción de los textos de Minucio Félix es mía.

13. Cfr. F. CONESA, *Sobre la «religión verdadera». Aproximación al significado de la expresión*, «Scripta Theologica», 30 (1998), pp. 39-85.

14. Las breves líneas que Feil dedica a la obra de Minucio Félix en su, por otras muchas razones, excelente libro sobre el concepto de religión no hacen del todo justicia al significado del uso del término «religio» y sus compuestos en el *Octavius* y en parte

resulta de singular importancia, también para el desarrollo histórico posterior<sup>15</sup>.

## 2. *Carácter filosófico del diálogo*

En la debatida cuestión de la prioridad —y la correspondiente influencia— entre el *Apologeticum* de Tertuliano y el *Octavius* de Minucio Félix es también habitual señalar, junto a las significativas coincidencias en los textos de uno y otro autor, la diferente actitud que muestran respecto a la filosofía y los filósofos.

En primer lugar, llama la atención que sea Octavio quien más uso hace del recurso a la filosofía —es decir, a la más elevada expresión del pensamiento pagano—, mientras que Cecilio se limita a unas breves alusiones, demasiado generales y no siempre elogiosas<sup>16</sup>, que buscan ante todo reforzar la tesis escéptica, subrayando las dificultades de los filósofos para llegar a certezas firmes en las cuestiones decisivas. Esta diferencia en la actitud de ambos personajes es todavía más clara si se tiene en

---

se explican por la tesis central del autor, expuesta en el amplio preámbulo de la obra (pp. 16-31). La afirmación de que se trata de un término que no aparece con frecuencia en el escrito es, al menos, discutible, según lo señalado más atrás (cfr. supra, n. 10). Por otro lado, la fluctuación terminológica de «religio» que Feil achaca al diálogo, se podría entender más bien como una muestra de la amplitud y virtualidad que el término puede adquirir y no como un motivo para prescindir de su estudio: Cfr. E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, pp. 57-58. De los textos mismos (por ejemplo, *Octavius*, 38,7) parece obtenerse una impresión bien distinta, más acorde con estas palabras de Sachot: «la categoría de lengua y de pensamiento que maneja Minucio Félix para definir lo que es la identidad del movimiento cristiano es ciertamente la de *religio*», M. SACHOT, *Comment le christianisme est-il devenu «religio»?», «Revue des Sciences Religieuses»*, 59(1985), p. 96; véase asimismo C. BECKER, *op. cit.*, pp. 37-41. Acerca de los términos «religio» y «superstitio» en Minucio Félix y en el cristianismo primitivo puede consultarse, además del artículo de Sachot, el más antiguo de G. LIEBERG, *Die römische Religion bei Minucius Felix*, «Rheinisches Museum», 106 (1963), pp. 62-79; cfr. también L. F. JANSSEN, 'Superstitio' and the persecution of the christians, «Vigiliae Christianae», 33 (1979), pp. 131-159, quien no menciona sin embargo a Minucio Félix.

15. Una excelente exposición del problema en torno al significado y etimología del término *religio* lo constituye el estudio de R. MUTH, *Vom Wesen römischer 'religio'*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», W. de Gruyter, Berlin/New York, 1978, t. 16.1, pp. 290-354.

16. Cfr. *Octavius*, 5,4; 8,2-3; 13,1-5; 14,1.

cuenta, según ha observado Beaujeu<sup>17</sup>, que la composición del diálogo es mucho más alambicada y compleja de lo que parece, pues la exposición es presentada en un orden inverso al que el autor habría seguido en su elaboración, de manera que el discurso de Octavio constituiría la pauta a la que se adapta la intervención de Cecilio. Si se acepta esta explicación, hay que concluir entonces que las alusiones a la filosofía por parte de Cecilio vienen forzadas por la intención del autor del diálogo de situar el discurso de Octavio en un plano filosófico. Esto tiene evidentemente sus inconvenientes<sup>18</sup>, que pesan en el discurso de Octavio y están en la base de uno de los reproches más frecuentes que se le han dirigido, como es la explícita ausencia de aspectos fundamentales de la doctrina cristiana, pero es también uno de los aspectos más singulares y sorprendentes del diálogo, que ha suscitado interpretaciones muy diferentes.

Minucio Félix se sirve de la autoridad de los filósofos para mostrar cómo la nueva religión, a la que él se ha adherido, se muestra razonable y no se halla en contradicción con algunas de las ideas y planteamientos ya apuntados, aunque de modo imperfecto y fragmentario, por los principales filósofos de la antigüedad, sobre todo por Platón<sup>19</sup>. Este es el plano de superficie, si se permite la expresión, en el que se mueve el entero diálogo, cuyo objetivo es mostrar la razonabilidad de los princi-

---

17. Cfr. la Introducción de J. Beaujeu a: MINUCIUS FELIX, *Octavius*, texte établi et traduit par J. BEAUJEU, Les Belles Lettres, Paris, 1964, XVI.

18. En este sentido, la interesante apreciación de Beaujeu habría que completarla, a mi juicio, con el hecho, a todas luces evidente y reconocido también por el propio Beaujeu, de que el diálogo ciceroniano *De natura deorum*, en el que se inspira el *Octavius*, le impone una serie de limitaciones y condicionamientos, que no afectan sólo al orden estilístico, sino también al contenido filosófico acerca de la naturaleza de la divinidad y de algunos rasgos peculiares de la religión romana. Véanse a este propósito las observaciones muy pertinentes de C. BECKER, *op. cit.*, pp. 102-103, especialmente n. 85. Pienso que las tesis de Beaujeu y de Becker no son incompatibles: aunque el discurso del cristiano Octavio sea el punto de referencia fundamental sobre el que se construye el diálogo, y del que depende el discurso del pagano Cecilio, sin embargo Minucio Félix toma, a su vez, como modelo un diálogo filosófico-religioso pagano, lo cual no está exento de consecuencias.

19. El capítulo 19 del *Octavius*, donde se pasa revista a una larga serie de filósofos, está inspirado en un pasaje semejante del primer libro del diálogo ciceroniano *De natura deorum*, pero, como ha mostrado Becker, las diferencias, en apariencia sólo estilísticas, son muy ilustrativas también desde el punto de vista del contenido, en el sentido de que Minucio busca ante todo reforzar el prestigio de los filósofos y mostrar su coincidencia con las enseñanzas cristianas: Cfr. C. BECKER, *op. cit.*, pp. 10-19.

pios en que se funda el cristianismo. Y así lo corrobora el oportuno comentario que el propio narrador y árbitro del debate hace al final del mismo, donde confiesa su admiración hacia Octavio por la capacidad de argumentar que éste había demostrado y, sobre todo, «porque había refutado a los malintencionados con las mismas armas de los filósofos»<sup>20</sup>.

Plantea, sin embargo, una cierta dificultad un pasaje del final del discurso de Octavio, donde la actitud respetuosa deja paso a un inesperado y agrio ataque a los filósofos —del que ni el mismo Sócrates se libra—, que contrasta con el tono general mantenido en el diálogo. Octavio, movido por un celo religioso hasta entonces contenido, se apoya en una argumentación global *ad hominem* para descalificar la filosofía pagana, acusando a los filósofos de impostores, falaces y orgullosos, que predicán lo contrario de lo que viven y condenan los vicios a los que ellos mismos se entregan, para reconocer acto seguido la superioridad del cristianismo, la única religión que logra alcanzar esa sabiduría a la que, desde antiguo, aspiraron los filósofos en esforzada búsqueda sin poder encontrarla<sup>21</sup>. Es significativo que esta nueva actitud, que recuerda a Tertuliano, surja a propósito del modo de vida, un aspecto práctico, mientras que cuando menciona Octavio las diversas opiniones de los filósofos paganos —especialmente de Platón— acerca de la existencia y la providencia de Dios, un aspecto teórico, dice que «son casi las mismas que las nuestras»<sup>22</sup>, lo que le lleva acto seguido a pronunciar una frase, que se ha hecho célebre: «cualquiera puede pensar que o ahora los cristianos son filósofos o los filósofos fueron ya antes cristianos»<sup>23</sup>; palabras que también hay que entenderlas referidas a la dimensión teórica.

Este sería un buen ejemplo de lo que Domanski considera un modo de reaccionar característico de muchos autores cristianos ante la filosofía pagana, consistente en poner en duda, o incluso negar, la eficacia práctica de la filosofía helénica, aceptando en cambio algunos de los logros especulativos de su pensamiento<sup>24</sup>. Para Domanski, tal manera de

20. *Octavius*, 39.

21. Cfr. *Octavius*, 38,5-6.

22. *Octavius*, 19,15.

23. *Octavius*, 20,1.

24. «Los Padres de la Iglesia estaban dispuestos a reconocer que algunos de los filósofos griegos habían logrado conocer y comunicar a los paganos un cierto número de verdades parciales, idénticas o al menos conformes a aquellas contenidas en la Revela-

proceder es uno de los factores esenciales de la transformación que sufrirá el concepto de filosofía en la época medieval, que implica la ruptura de la armonía entre teoría y práctica, vigente en la noción de filosofía de la antigüedad clásica. El texto de Domanski que se acaba de citar en nota debe, no obstante, situarse en el contexto adecuado, que es el del periodo helenístico, donde la filosofía, ante la crisis que manifiesta la religión tradicional, se reviste de una pretensión religiosa, tratando de llenar un vacío existencial.

La aparición del cristianismo, que predicaba un modo de vida exigente y presentaba como modelo a seguir la vida terrena de Dios hecho hombre, contrasta fuertemente no sólo con las religiones paganas, sino con el modo de vida difundido en las principales escuelas filosóficas de la época y, desde luego, se separa de éstas por el alcance universal y no elitista de su doctrina<sup>25</sup>. El hecho de que se apoye en las afirmaciones de algunos de sus principales representantes no debe hacernos olvidar que en él se encuentran doctrinas, como la de la resurrección de la carne, que resultan muy novedosas y no tienen correlato alguno en el pensamiento de la época; y lo mismo se puede decir del misterio de la naturaleza y esencia divina.

En el caso que nos ocupa, no resulta aventurado sostener que Minucio Félix entiende la religión cristiana como la verdadera filosofía, aunque —a diferencia de S. Justino— no haga explícita esta afirmación.

---

ción divina, y que además habían sido capaces de descubrir verdades y reglas morales idénticas o al menos muy próximas a las del Evangelio. Pero lo que los Padres de la Iglesia dudaban, era saber si los filósofos habían podido poner en práctica esos preceptos y, al mismo tiempo, si habían sido capaces de aprovechar las verdades teóricas que habían descubierto», J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Cerf-Éd. Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg, 1996, p. 25.

25. Al carácter elitista de la filosofía contribuye la dificultad propia de una especulación profunda, que, en el caso del neoplatonismo, uno de los ejemplos más claros en que la filosofía se reviste de pretensiones religiosas, llevó a construir —ha escrito Nilsson— «tanto práctica como teóricamente un verdadero laberinto, para equiparse en su lucha defensiva contra el cristianismo», M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, Beck, München, 2. Aufl., 1961, vol. II, 730. Pero también debe tenerse en cuenta la presencia en el panorama intelectual de la época de un cierto escepticismo relativista que considera ingenuo e inalcanzable un verdadero universalismo, como el predicado por la religión cristiana; así lo testimonia este texto de Celso: «¡Ah, si fuera posible que los habitantes de Asia, de Europa, de Libia, griegos y bárbaros se pusieran de acuerdo para observar una única ley hasta los extremos de la tierra! (...) Para pensar eso es preciso no saber nada», CELSO, *Discurso verdadero*, texto citado por ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 72.

Esto explica que las críticas dirigidas a la filosofía y a los filósofos paganos no estén exentas de la búsqueda de puntos coincidentes. Pero en este aspecto hay que diferenciar la dimensión teórica, donde se dan esas coincidencias con algunas doctrinas de la filosofía pagana anterior, y la dimensión práctica, de la que el mejor testimonio es la conducta moral de los cristianos. En este punto es donde la diferencia resulta más ostensible, al menos tal como es expuesta en el diálogo. Y aquí es donde mejor se pone de manifiesto que Octavio, como ha señalado Becker, «no ve la filosofía como una fase previa del cristianismo, de modo que éste constituyera su prosecución y su coronación definitiva; al contrario, ambos son decididamente separados»<sup>26</sup> en el diálogo. Se trata de dos instancias de orden diferente, una de las cuales se entiende como preparación o atisbo lejano de la verdad que representa el cristianismo, y en ese sentido preparatorio o protréptico es en el que insiste Minucio Félix para llegar a los paganos instruidos y abrir al cristianismo las puertas del mundo intelectual de la época<sup>27</sup>, sin que ello signifique el establecimiento de una continuidad natural entre ambas esferas, como lo muestra precisamente el mencionado cambio de actitud en lo que respecta a la filosofía.

La intención, bien determinada y precisa, de hacer accesible el cristianismo al mundo culto pagano es la que explica la llamativa ausencia de elementos declaradamente cristianos, sobre todo en lo que al dogma se refiere. Esto es lo que ha llevado a Fontaine a hablar de «criptocristianismo» en Minucio Félix; tan escondido y oculto, se podría añadir, que incluso ha pasado inadvertido a no pocos estudiosos que se han asomado a su obra a

26. C. BECKER, *op. cit.*, 61. Un poco más adelante (pp. 66-67) hace ver que el pasaje final del discurso de Octavio, en el que éste ataca duramente a la filosofía no significa, en contra de lo que se ha sostenido, una ruptura con el resto de la obra, sino que es suficientemente preparado a lo largo de la misma y tiene por objeto impedir que se confunda el cristianismo con la filosofía y situar a aquél como la única verdad.

27. Fontaine ha subrayado que el estilo del *Octavius* es menos apologético que protréptico, en cuanto que «se ocupa menos, en efecto, de la defensa de los miembros de un grupo social amenazado que del encaminamiento intelectual y espiritual del interlocutor del diálogo hacia el cristianismo», J. FONTAINE, *op. cit.*, 102. Sobre este punto véase el artículo de F. WOTKE, *Der «Octavius» des Minucius Felix als christlicher «logos protreptikós»*, «Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie», 1(1935), 110-128, así como el más reciente de B. ALAND, *Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum «Octavius» des Minucius Felix*, en H.-D. BLUME/F. MANN (Hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster, 1983 («Jahrbuch für Antike und Christentum», Ergänzungsband 10), pp. 11-30.

lo largo de los siglos. Se ve ahora con más claridad que la referencia a la filosofía, con todas las limitaciones propias de un escrito cuyo autor —como oportunamente recuerda Fontaine— es un abogado que se decide a escribir porque se ha hecho cristiano<sup>28</sup>, obedece a una motivación religiosa.

El ímpetu con que Octavio deja ver el ardor de su fe en la parte final de su discurso, revela que la intención de fondo que preside la obra es de carácter teológico, en el sentido amplio y no técnico de la expresión, y que a ella se subordina el recurso a la filosofía por parte de Minucio Félix. Se trata, no obstante, de una intención latente tras la faz filosófica bajo la que se muestra. Por eso, los temas de los que se ocupa desde el punto de vista filosófico son aquellos que tienen que ver con la teología natural<sup>29</sup> —parte fundamental de su discurso— y con la inmortalidad del alma<sup>30</sup>, en cuanto que corresponden a dos cuestiones teológicas de primera magnitud, como son la trascendencia divina y la resurrección. Pero lo que resulta clave es la cuestión de la verdad, pues constituye el punto de engarce entre el plano natural y el revelado y permite hablar —en expresión de Fontaine— de la «doble transparencia» de algunos textos, que «pueden ser leídos desde el punto de vista de un pagano filósofo hostil a los escépticos, estoizante, monoteísta; pero también desde el punto de vista de un cristiano atento a las resonancias judeo-cristianas y escriturarias, susceptibles de aparecer hasta en la trama formal del discurso»<sup>31</sup>. Todo ello presentado en una forma declaradamente retórica y deudora de la costumbre clásica de la *imitatio* por alguien que no es un especialista y que parece a veces conceder la primacía al aspecto cuantitativo —representado por el elevado número de personajes, acontecimientos y doctrinas que cita— sobre el cualitativo, si por éste entendemos la profundidad, precisión y serenidad con que trata los diversos temas.

### 3. *La trascendencia de la verdad*

En su réplica al discurso de Cecilio, comienza Octavio planteando un problema esencial, de carácter netamente filosófico, que él integra en

---

28. J. FONTAINE, *op. cit.*, 100.

29. Cfr. *Octavius*, 17-19.

30. Cfr. *Octavius*, 34, 6-12.

31. J. FONTAINE, *op. cit.*, 103; cfr. *ibid.*, 115.

su concepción de la religión cristiana como un factor decisivo e imprescindible: la cuestión de la verdad<sup>32</sup>. Este punto anuncia la intención de Octavio de centrar su defensa en el plano filosófico. Son varios los aspectos a los que alude en su defensa de la verdad: la firme convicción de la existencia de una sola verdad<sup>33</sup>, la capacidad natural de la inteligencia humana para alcanzarla<sup>34</sup> y la preeminencia del contenido mismo de la verdad frente al argumento de autoridad<sup>35</sup>; todo ello conduce a sostener una coherencia o trabazón entre las diversas verdades, que culmina en la trascendencia de la verdad divina, de la que la humana es un reflejo<sup>36</sup>. Minucio Félix insiste en el perjuicio a la verdad causado por la falsa autoridad de los poetas, con sus fábulas y leyendas<sup>37</sup>, y defiende que una mente inquisidora, que no cesa de buscar sinceramente la verdad, acaba por dar con ella, pues la verdad sale al encuentro de quienes la buscan<sup>38</sup>.

Esta visión optimista contrasta con el escepticismo de Cecilio. Algunos han pensado que tal actitud no es sino una confirmación del racionalismo que caracteriza la postura de Minucio Félix, pero en contra de esta opinión se halla la referencia a la trascendencia, con su explícita alusión a Dios. El concepto de verdad presente en la obra no tiene un carácter meramente operativo, no se limita a las verdades de hecho ni a mostrar la falsedad de afirmaciones que remiten a hechos y situaciones que, sencillamente, no han tenido lugar; aunque, como es lógico, también se da entrada a esta dimensión de la verdad, no se olvida el auténtico alcance teológico de ésta, como lo muestra un breve pasaje al final de la intervención de Octavio, sobre el que Buchheit ha llamado la atención<sup>39</sup>, que aparece además revestido de una especial fuerza retórica: «¿por qué hemos de ser ingratos y perjudicarnos a nosotros mismos, si la verdad acerca de la divinidad ha llegado a la madurez en nuestra época?»<sup>40</sup>. Como apunta Buchheit, el que en el texto aparezca la noción

32. Cfr. *Octavius*, 16, 3-4.

33. Cfr. *Octavius*, 16, 4.

34. Cfr. *Octavius*, 16, 5.

35. Cfr. *Octavius*, 16, 6.

36. Cfr. *Octavius*, 17, 2.

37. Cfr. *Octavius*, 23, 1.

38. Cfr. *Octavius*, 23, 8.

39. Cfr. V. BUCHHEIT, *Die Wahrheit im Heilsplan Gottes bei Minucius Felix (Oct. 38,7)*, «*Vigiliae Christianae*», 39 (1985), 105-109.

40. *Octavius*, 38, 7.

de verdad en primer plano no viene sólo exigido por la trama del diálogo, que reclama una respuesta al escepticismo de Cecilio, sino que se apoya también en la concepción cristiana —bíblicamente fundada—, según la cual la verdad viene de Dios, que es además la verdad misma, manifestada en Cristo<sup>41</sup>. A nadie se le oculta que la afirmación de Octavio evoca un conocido pasaje paulino de la carta a los Gálatas<sup>42</sup>, aunque, según el proceder habitual de Minucio Félix, no se cita literalmente ningún texto de la Sagrada Escritura. Tenemos aquí otro ejemplo del criptocristianismo de Minucio y una muestra de que hay que entenderlo como algo consciente y querido, del que no está ausente la base escrituraria<sup>43</sup>.

En relación con lo que se acaba de decir se encuentra el empleo del adjetivo verdadero aplicado a Dios<sup>44</sup> y, en dos casos —al comienzo y al final del diálogo—, al cristianismo, que es denominado religión verdadera<sup>45</sup>. La verdad trasciende así en Minucio Félix el ámbito de lo sensible y observable<sup>46</sup>, sin que eso signifique restringir el número de quienes pueden acceder a ella. Ya al comienzo de su discurso, Octavio da la vuelta a la argumentación elitista de Cecilio y subraya que «todos los seres humanos, sin distinción de edad, sexo, dignidad, han sido creados dotados de razón y de inteligencia y que no se encuentran con la sabiduría como por azar, sino que la tienen inscrita por naturaleza», pues «no se otorga el talento a la riqueza ni se obtiene a base de esfuerzo, sino que es engendrado con la formación misma del alma»<sup>47</sup>. Por esta razón, «no

41. Cfr. V. BUCHHEIT, *art. cit.*, 106.

42. «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envié Dios a su Hijo», Gal 4, 4; cfr. Jn 16, 12. En el amplísimo aparato de notas con que Clarke ilustra su traducción comentada del *Octavius*, no remite sin embargo en este lugar a texto escriturístico alguno: Cfr. *The Octavius of Minucius Felix*, translated and annotated by G. W. CLARKE, Newman Press, New York/Ramsey, 1974, p. 374 (n. 665); tampoco lo hace Beaujeu en su ya citada introducción a la edición y traducción del *Octavius*.

43. Fontaine ha detectado también la presencia de algunos biblismos en el diálogo minuciano: cfr. J. FONTAINE, *o.c.*, 114-116. Una relación de referencias indirectas a la Sagrada Escritura se encuentra en la introducción de J. BEAUJEU, ed. cit., XXXVII-XXXVIII.

44. Cfr. *Octavius*, 19, 13; 26, 11; 27, 2; 27, 7.

45. Cfr. *Octavius*, 1, 5; 38, 7.

46. «Es un gran sacrilegio buscar en la tierra lo que se debe encontrar en lo más alto», *Octavius*, 17, 2.

47. *Octavius*, 16, 5.

hay que indignarse ni lamentarse cuando uno cualquiera indaga, opina, se pronuncia acerca de las cosas divinas, pues lo que importa no es la autoridad de quien interviene en la discusión, sino la verdad misma de aquello sobre lo que se discute»<sup>48</sup>.

Después de una rápida revisión de las opiniones de los principales filósofos acerca de Dios, llega Minucio a la conclusión de que «cualquiera puede pensar que o ahora los cristianos son filósofos o los filósofos fueron ya antes cristianos»<sup>49</sup>. Esta frase, una de las más conocidas del diálogo, refuerza la intención central de Minucio Félix de mostrar el carácter razonable del cristianismo, esta vez acudiendo a la comparación con los filósofos. Y, si se pone en relación con el reconocimiento de que «hombres sin letras, pobres, ignorantes se dignan discutir acerca de las cosas celestes»<sup>50</sup>, estamos entonces ante un concepto de filosofía no como una tarea u ocupación específica de unos pocos, sino como una actividad a la que todo ser humano se halla inclinado por naturaleza. Tal es el punto de partida sobre el que cabe llegar a un acuerdo; pero para que sea fructífero y haga posible seguir avanzando, requiere además, según Minucio, una labor previa de purificación de la cultura recibida<sup>51</sup> y la convicción de que «la verdad es algo accesible, pero para quienes la buscan»<sup>52</sup>, es decir, exige por parte de éstos un esfuerzo intelectual, no en el sentido reductivamente teórico y especulativo que se puede dar al término, sino revestido de un alcance y significado existencial. Esta dimensión existencial se puede apreciar al menos en dos pasajes. En el primero de ellos, Octavio hace suya la inquietud manifestada por Cecilio y afirma: «no niego que Cecilio se ha esforzado en subrayar la importancia de que el hombre debe conocerse a sí mismo y examinar qué es, de dónde viene, por qué existe, si es un agregado de elementos, un compuesto de átomos o más bien ha sido hecho, formado, animado por Dios»<sup>53</sup>. En el segundo, el propio Minucio, tras alabar la competencia filosófica de Octavio, considera que uno de los logros fundamentales de su intervención es haber mostrado que «la verdad no sólo es algo ase-

48. *Octavius*, 16, 6.

49. *Octavius*, 20, 1.

50. *Octavius*, 16, 5.

51. Cfr. *Octavius*, 23, 1 y 8.

52. *Octavius*, 23, 8: «cum sit veritas obvia, sed requirentibus».

53. *Octavius*, 17, 1.

quible, sino también amable»<sup>54</sup>. La verdad es presentada, así, con un atractivo singular capaz de arrastrar a la entera persona.

También en la breve intervención del árbitro o juez del debate —el propio Minucio—, incluida entre los discursos de ambos contendientes, se halla un claro alegato en favor de la fuerza de la verdad, frente a la apariencia engañosa de una retórica vacía<sup>55</sup>.

Se puede decir, por tanto, que la cuestión de la verdad es una de las claves del mensaje que Minucio Félix, por medio de Octavio, desea transmitir en el diálogo. Es significativo, a este respecto, que en la primera frase que pronuncia Octavio se halle una referencia a la verdad, como objetivo de su intervención<sup>56</sup>; poco después, explica que las contradicciones en que ha incurrido Cecilio son propias de «quien no posee un juicio firmemente asentado en la verdad»<sup>57</sup> y, por último, según acabamos de ver, las palabras puestas en boca del árbitro del debate aluden explícitamente a la verdad como algo asequible y amable. El vínculo que establece entre el cristianismo y la verdad es la razón de que haya buscado por encima de todo que el diálogo discurra por derroteros filosóficos y puede quizá explicar la sorprendente ausencia de toda referencia a Cristo y a los dogmas sobrenaturales del cristianismo, una de las peculiaridades más características de la obra, subrayada por todos los estudiosos.

Hay también otra función de la verdad a la que Octavio se aplica en su discurso, como es la de desvelar y poner en evidencia la falsedad de los ritos y cultos religiosos romanos. Con tal fin utiliza un procedimiento que consiste en remontarse a los orígenes y hacer ver la falsedad de la pretensión de revestir de carácter divino aquello que no es sino humano<sup>58</sup>. En este punto, las numerosas referencias a la historia y la mitología romana son contrapuestas a la realidad misma de lo sucedido, mostrando así la vertiente práctica y eficiente, tan propia de la mentalidad romana. Pero, como ya se ha señalado, Minucio Félix no reduce su

54. *Octavius*, 39.

55. Cfr. *Octavius*, 14, 2-7 y 15, 2. Sobre este aspecto véase el artículo de P. G. VAN DER NAT, *Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz*, «Entrétiens sur l'antiquité classique», 23 (1976), especialmente las pp. 201-212.

56. Cfr. *Octavius*, 16, 1.

57. *Octavius*, 16, 3.

58. Cfr. *Octavius*, 20, 3-6 y 23, 9-24, 4.

exposición de la verdad a este aspecto más material y comprobable de la misma, sino que se eleva también a su fundamentación trascendente, que supera su alcance meramente fáctico.

#### 4. *La cuestión de la gracia*

Puede sorprender que se aborde la cuestión de la gracia, especialmente si se tiene en cuenta que son muy escasos los pasajes en los que Minucio Félix emplea el término y menos aún aquellos en que lo hace con un claro significado teológico. La ausencia de un significado teológico explícito es, por otra parte, característico de la obra en su conjunto, por eso he preferido hablar de intención teológica de fondo, o latente, para señalar lo que está lejos de ser patente y que sólo el lector atento de la obra es capaz de apreciar. No obstante, una de las veces en que recurre al término «gracia» tiene éste un sentido propiamente teológico. El pasaje, incluido en la larga exposición que dedica Octavio a la cuestión de los demonios, es el siguiente: «¡Credles como testigos de que son demonios, como lo confiesan de sí mismos! Pues los desgraciados, cuando son conjurados en nombre del único y verdadero Dios, en contra de su voluntad se estremecen en sus cuerpos y, o bien salen de ellos de inmediato o desaparecen poco a poco, impulsados por la fe del que lo padece o por la gracia de quien cura»<sup>59</sup>. El contexto muestra que la curación de la que se habla, aunque puede referirse a los efectos corporales de la posesión diabólica, se atribuye claramente al poder divino, en cuyo nombre se conjura a los demonios. Como veremos en seguida, no es, sin embargo, el único caso en el que en el *Octavius* se hace referencia a la ayuda y auxilio divino, aunque no se emplee la palabra gracia.

Antes de continuar, conviene recordar que hace más de cien años, en su libro sobre el fin del paganismo, Boissier acusaba a Minucio Félix de que «la doctrina de la gracia no solamente no es mencionada en ninguna parte, sino que incluso parece que es formalmente impugnada»<sup>60</sup>,

59. *Octavius*, 27, 7. En su *Léxico de Minucio Félix*, ya citado, ORTIZ LÓPEZ considera también que el término «gracia» tiene aquí un significado religioso.

60. G. BOISSIER, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en occident au quatrième siècle*, Hachette, Paris, 1891 (repr. Hildesheim, 1987), t. I, p. 327.

aduciendo para ello el pasaje en el que Octavio afirma que todos los hombres, por naturaleza, son capaces de alcanzar la sabiduría<sup>61</sup>. Labriolle, que recoge la objeción de Boissier, opondrá a esta opinión algunos textos del *Octavius*, entre ellos el citado más arriba, que muestran la presencia de la gracia a lo largo de la obra<sup>62</sup>. Un problema diferente es que esas referencias no constituyen una exposición adecuada y suficiente de la doctrina de la gracia, algo del todo ajeno al desarrollo y propósito del diálogo. Veamos, pues, si realmente la doctrina cristiana de la gracia se halla reflejada en el diálogo.

Así como, en lo que concierne al tema de la verdad, hay que acudir sobre todo a la primera parte de la intervención de Octavio, para este otro tema es decisiva la última parte de su discurso, donde muestra las costumbres y conducta moral de los cristianos y rebate las calumnias y acusaciones dirigidas contra ellos.

En primer lugar, respecto al pasaje alegado por Boissier, y en el que también se apoya Monceaux para mostrar que Octavio parece negar la acción de la gracia<sup>63</sup>, hay que decir que la acusación de racionalismo se dirige contra lo que no es sino una expresión clara de realismo gnoseológico, que constituye al mismo tiempo un rechazo tanto de la postura fideísta como de la escéptica, que niegan a la razón la capacidad de alcanzar la verdad. El optimismo que deriva de esta actitud, y que contrasta con el pesimismo de las otras dos posturas, no es de ningún modo razón suficiente para aproximar la tesis de Octavio a la doctrina pelagiana. Es más, creo que puede afirmarse con justicia que el texto de Octavio, merced a su antigüedad, tiene el singular valor de ser uno de

---

61. Cfr. *Octavius*, 16,5. Se debe advertir que Boissier fuerza un tanto en su favor la traducción del pasaje, al escribir al final del mismo que todos los hombres «peuvent arriver d'eux-mêmes à la sagesse», siendo así que el texto latino dice: «omnes homines (...) natura insitos esse sapientiam». La traducción de Beaujeu, más ajustada al original latino, dice: «la sagesse, nous la possédons par nature en nous». Con independencia de que, en mi opinión, sería más adecuado traducir la construcción de infinitivo mediante la tercera persona del plural, como hace Boissier, en lugar de hacerlo mediante la primera persona, como Beaujeu, parece claro que Boissier da un matiz a la traducción que refuerza en exceso el papel humano en la consecución de la sabiduría, como si se tratara de un logro suyo y no le fuera dado por naturaleza.

62. Cfr. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, revue et augmentée par G. BARDY, Les Belles-Lettres, Paris, 1947, pp. 175-177.

63. Cfr. P. MONCEAUX, *op. cit.*, vol. I, p. 499, n. 3.

los primeros testimonios de un rasgo definidor del presupuesto gnoseológico fundamental del cristianismo, que señala su apertura a la realidad natural y revelada<sup>64</sup>.

Por otro lado, se pueden aportar textos en los que se detecta la presencia de la doctrina cristiana de la gracia: en el primero de ellos, en el que se apoya Labriolle para rebatir la tesis de Boissier, se señala explícitamente que, sin la ayuda de Dios (*sine Deo*), los cristianos no hubieran podido soportar los tormentos<sup>65</sup>. También es muy clara la mención a la ayuda divina que se encuentra al final del diálogo, en las palabras conclusivas de Minucio Félix, cuando al alabar el discurso de Octavio afirma que éste ha tenido «de su lado el extraordinario don de Dios, bajo cuya inspiración ha hablado y de cuya ayuda se ha beneficiado»<sup>66</sup>; tanto la referencia al don (*munus*) de Dios, como a la ayuda que de Él (*a quo ... adiutus*) ha recibido, están lejos de dar la impresión de que la intervención de Octavio haya que atribuirla a la sola capacidad humana.

Hay otros testimonios que revelan la fe en la gracia divina, unida en este caso a la esperanza, que tienen que ver con la tranquilidad con la que los cristianos afrontan el momento de la muerte, en el cual esperan

---

64. En este sentido, hay una continuidad esencial entre la tesis de Minucio Félix en el pasaje citado y el mensaje de la reciente Encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, prueba palpable de la centralidad de esta cuestión en el cristianismo y en la autocomprensión que éste tiene de sí mismo. Aunque no es el lugar para desarrollar el tema, no puede dejar de aludirse aquí a la singular coincidencia de que en ambos escritos se mencione la inscripción esculpida sobre el dintel del templo de Delfos: «conócete a ti mismo», y que además aparezca tanto al comienzo de la Encíclica (cfr. *Fides et ratio*, n. 1) como al comienzo de los respectivos discursos de Cecilio y de Octavio (cfr. *Octavius*, 5,5 y 17,1, respectivamente) en el diálogo minuciano. Es también digna de notar la gran semejanza que, en lo que a una concepción amplia de la filosofía se refiere, se da entre las afirmaciones de Octavio mencionadas más atrás (vid. nn. 23 y 52) y la referencia en la Encíclica a la *filosofía implícita* (cfr. n. 4), o su afirmación de que «se puede definir, pues, al hombre como *aquél que busca la verdad*» (*Fides et ratio*, n. 28), que poco después se explicita al señalar que «cada hombre (...) es, en cierto modo, filósofo» (*ibid.*, n. 30). Por último, y esto es lo más interesante para nuestro tema, no se puede pasar por alto la centralidad de la cuestión de la verdad, a la que ya me he referido a propósito del *Octavius*, y que es repetida y explícitamente señalada en numerosos lugares del documento pontificio: Cfr. *Fides et ratio*, nn. 3, 4, 5, 6, 7, etc.

65. Cfr. *Octavius*, 37,5-6. Asimismo, el pagano Cecilio atribuye en su discurso a los cristianos el reconocimiento de la providencia e intervención divina: «vosotros decís que todo lo que hacemos viene de Dios, como los otros dicen que proviene del destino», *ibid.*, 11,6; cfr. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 176.

66. *Octavius*, 40, 3: «habet dei munus eximium a quo et inspiratus oravit et obtinuit adiutus».

«de Dios una corona viva hecha de flores eternas», que les hace alimentar «la esperanza de la felicidad futura (...) por la confianza en su grandeza presente»<sup>67</sup>; la alusión a la esperanza de recibir de Dios el premio (*a deo ... sustinemus*) y a la esperanza de la felicidad futura (*spe futurae felicitatis*) son asimismo manifestación de que en las manos de Dios, y en la confianza en su poder (*fide praesentis eius maiestatis animamur*), se basa la obtención del premio, no en las propias fuerzas humanas. También poco antes había afirmado que «quien es soldado de Dios, no es abandonado en el dolor ni se extingue con la muerte»<sup>68</sup>, dando por supuesto que no es el hombre solo el que lucha, sino que necesita de la ayuda divina y con ella cuenta, pese a que las apariencias inclinen a pensar lo contrario, pues «el cristiano puede parecer desgraciado, pero no puede serlo»<sup>69</sup>. Por eso, exclama en otro lugar: «¡qué miserable es aquél que pone toda su esperanza en un hombre mortal, porque todo su amparo acaba con la desaparición de ese hombre!»<sup>70</sup>.

La asistencia divina es constante y se extiende al entero universo<sup>71</sup>, pero hasta tal punto penetra en lo más íntimo del hombre, que quizá puede causar la impresión de que es el hombre solo quien actúa. Por eso, después de referirse a la intervención divina en el mundo natural, añade: «¡cuánto más el Dios autor y observador de todo, al que nada puede ocultarse, está también presente en las tinieblas y en nuestros pensamientos, como si de otras tinieblas se tratara!»<sup>72</sup>. Y, a continuación, sentencia que «no sólo actuamos bajo su mirada, sino que, por así decir, vivimos también con Él»<sup>73</sup>. Del hombre no se puede decir sólo que vive bajo la mirada de Dios o sometido a Él (*sub illo*), sino con Él (*cum illo*). Esa familiaridad y confianza con Dios, que diferencia al ser humano del

67. *Octavius*, 38, 4.

68. *Octavius*, 37, 3.

69. *Ibid.*

70. *Octavius*, 29, 3.

71. «Porque es en todas sus obras y en los movimientos todos del universo donde percibimos su poder siempre presente, ya trueene, relampaguee, caigan rayos o se haga la calma (*in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspiciamus, cum tonat fulgurat fulminat, cum serenat*)», *Octavius*, 32, 4. El texto se refiere inequívocamente a Dios, a quien cita dos veces en las líneas precedentes.

72. *Octavius*, 32, 9.

73. *Ibid.*: «non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, ut prope dixerim, vivimus». La mayor parte de los comentaristas creen ver aquí una alusión a Hch 17, 28.

resto del mundo creado, no anula sin embargo la libertad humana, que no entienden todos aquellos que, «conscientes de sus méritos, más que creer, desean no ser nada después de la muerte, prefiriendo desaparecer totalmente antes que ser regenerados para padecer el castigo. Su error aumenta por no tener en cuenta la libertad que se les ha concedido en este mundo y la grandísima paciencia de Dios, cuyo juicio es tanto más justo cuanto más tarda en llegar»<sup>74</sup>. De esa libertad hicieron uso los judíos, explica Octavio, pero no siempre para honrar a Dios y seguir sus mandatos, razón por la cual hay que decir que, más que ser abandonados por Dios, fueron ellos quienes le abandonaron, de modo que, por su infidelidad, acabó Dios entregándolos en manos de sus enemigos<sup>75</sup>.

Por último, la explicación que da Octavio de la aparente inactividad o impotencia del Dios de los cristianos, criticada por Cecilio, es que Dios «se sirve de las adversidades para probar y examinar a cada uno»<sup>76</sup>, lo cual no significa, de ningún modo, que «Dios no pueda acudir en nuestra ayuda o nos desprecie, puesto que gobierna y ama a todos los suyos»<sup>77</sup>.

La referencia a la intervención de la gracia divina en la acción humana puede aparecer más o menos clara, según los textos. Sin embargo, si tenemos en cuenta, por un lado, que en la época en que escribe Minucio Félix no habían surgido aún las controversias que pocos siglos después harían necesaria una precisión mayor en el uso y definición de los términos y, por otro, que el objetivo del diálogo no es una exposición *ex professo* del tema, no cabe duda de que se puede recono-

---

74. *Octavius*, 34, 12. Monceaux remite también a un pasaje (cfr. *Octavius*, 36, 1-2), donde parece negarse la acción de la gracia. En mi opinión, reconociendo que la postura de Minucio no es del todo clara y precisa, creo que la fuerza con la que defiende la libertad no sólo está de acuerdo con la tradición cristiana, sino que hay que verla además en relación con la doctrina pagana acerca del destino, a la que se refiere en último término el texto y respecto a la cual Minucio marca distancias. Véase sobre el particular el artículo de J. G. PRÉAUX, *A propos du 'De fato' (?) de Minucius Felix*, «Latomus», 9 (1950), pp. 395-413. De modo semejante a como antes se dijo que, más que de racionalismo, habría que hablar de realismo gnoseológico en Minucio Félix, puede afirmarse ahora que su presunto pelagianismo *avant la lettre*, es más bien una defensa de la libertad frente al determinismo de la doctrina pagana del destino y en ese contexto es preciso considerarlo.

75. Cfr. *Octavius*, 33, 5.

76. *Octavius*, 36, 9.

77. *Ibid.*

cer en él una teología implícita de la gracia, o, más exactamente, el profundo convencimiento de que el cristiano tiene necesidad de la ayuda de Dios.

La obra de Minucio Félix deja abiertos numerosos interrogantes que continúan sin ser resueltos. La singular concepción del diálogo y la búsqueda consciente de un patrón literario clásico —y, por tanto, pagano— son elementos que han centrado el interés de los estudiosos, quienes, basándose en unos u otros pasajes, han tratado de apoyar sus afirmaciones y de probar sus hipótesis de trabajo. Si a ello añadimos la escasez de datos acerca de su autor, el hecho de que se trate de uno de los primerísimos testimonios de la literatura cristiana en lengua latina, así como el tardío descubrimiento del manuscrito y las condiciones en que se conservó y transmitió, tenemos una serie de ingredientes que lo convierten en un verdadero enigma y que explican que de él se hayan propuesto interpretaciones no sólo diversas, sino incluso enfrentadas.

Un problema para la interpretación del *Octavius* es la desproporción, si se puede expresar así, entre la reducida extensión del texto y el alcance o significado que, dada su peculiaridad y su temprana datación, con toda razón se le concede. Esa desproporción, debida a la falta de un suficiente conocimiento del autor y de su contexto, hace que, con base en unas u otras afirmaciones del diálogo, así como de las ausencias que en él se aprecian —cuestión esta de singular importancia en el *Octavius*—, se puedan dar explicaciones de muy diverso signo. El riesgo, evidente a todas luces, es el de hacer depender de aspectos muy específicos y nada concluyentes el sentido y la intención última del autor, que no es posible obtener mediante otra referencia que no sea el texto mismo.

El modo de proceder que entonces se impone es operar por hipótesis y aquí es donde, consciente o inconscientemente, puede resultar decisivo el juicio, un tanto apresurado, originado por la primera lectura del diálogo, cuando no por la literatura secundaria utilizada o por la propia concepción intelectual del investigador —su cosmovisión personal—, que, casi indefectiblemente, se proyecta como un telón de fondo sobre el texto estudiado. No parece, sin embargo, que quepa otro modo de afrontar los interrogantes que plantea el diálogo, que el de tratar de responderlos desde una actitud, postura o intención fundamental que se sospecha que es, o puede ser, aquella desde la que escribe el autor.

En estas páginas que ahora concluyen se ha supuesto como punto de partida —desde luego, no arbitrario— que Minucio Félix era un cristiano converso que, sin pretensiones de gran precisión ni profundidad teológicas, que no parecen exigibles dadas las circunstancias personales y de la época, sí posee, no obstante, unas convicciones religiosas que concuerdan, en lo fundamental, con el cristianismo y que su postura contiene elementos suficientes que permiten hablar de una teología cristiana implícita. Con esto, como es lógico, no se pretende haber resuelto las dudas e interrogantes que se ciernen sobre el diálogo, pero sí se espera haber contribuido a mostrar que en favor de la ortodoxia de su autor se encuentran más datos de los que saltan a la vista. Lo cual no significa que haya que aprobar necesariamente las presuntas razones de oportunidad que pudieron llevar a Minucio Félix a omitir en el diálogo toda referencia a elementos nucleares de la doctrina cristiana; esto sigue constituyendo un incógnita, difícil de despejar por la ausencia de datos. La pretensión, mucho más modesta, que me proponía, no es otra que la de insinuar que esas ausencias se hallan en cierto modo compensadas por un trasfondo cristiano no meramente marginal, lo cual permite al menos cuestionar que hayan de achacarse a la heterodoxia de su autor.

Víctor Sanz Santacruz  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

