



Universalidad y tradición romana en el diálogo cultural alejandrino (s. II-III). Notas para un estudio de etnohistoria¹

Santiago FERNÁNDEZ ARDANAZ

Con la llegada de los primeros emperadores de casta y origen «no romano», como es la casa de Septimio Severo (no porque él mismo no descendiera de una progenie itálica, sino por su formación, enlaces matrimoniales, entorno doméstico y clientelar y red de relaciones de poder), tiene lugar en el Imperio Romano y en concreto en su parte oriental, centrada en esta ocasión en Alejandría, un debate que supera lo meramente político, económico, social, jurídico, religioso, filosófico, para abarcar todas las dimensiones del existir humano, de una manera global u holística, un debate verdaderamente antropológico, diríamos hoy. La cuestión va a marcar el diálogo entre Roma y Alejandría como entidades urbanas y centros de poder e ideología. Se trata de si la «*Traditio Romana*» es verdaderamente universal, «*oicoumene*», capaz de aunar todas las tradiciones patrilineales bajo su amparo, o si es necesario buscar una nueva «*arché*» o principio fontal que permita construir la verdadera unidad de la humanidad sobre fundamentos que superando las barreras étnicas (ni griego, ni judío ni bárbaro... ni romano) ofrezcan un nuevo «*nómos*» donde se puedan cobijar todos los pueblos con todas sus tradiciones y leyes y justificaciones divinas de las mismas. El debate suponía en su raíz más profunda una «*nova religio*», o un sistema de religación entre lo humano y lo divino capaz de integrar las líneas culturales y politeistas (entendiendo este término como expresión de la diversidad cultural-religiosa local), un «*monoteísmo*» capaz de dar fundamento a una monarquía universal, a un sistema de ciudadanía universal. Pues bien, en los ambientes alejandrinos y romanos durante la época de los Severos va a tener lugar el debate por una nueva tradición universal, capaz de ofrecer el principio de unidad más allá de toda imposición de un centro local sobre los demás. En este ambiente alejandrino, verdadera encrucijada de culturas, tanto paganos como cristianos van a tener un punto fijo, y no extraña que de ese debate surgiera la «*constitutio antoniniana*», la búsqueda del «*consensus*» por parte

1 Los análisis y materiales que presentamos en el presente estudio forman parte de una monografía específica. A la presente publicación seguirán otras dos sobre «*ciudadanía e interculturalidad bajo los Severos*» y «*la adopción del derecho romano por los cristianos del s. III*».

de la política y propaganda de los emperadores, la investigación sobre las costumbres, las tradiciones particulares y locales a la búsqueda de un casa común o «oikoumene». Vamos a seguir los aspectos de este debate intercultural que por ser antiguo no deja de ser tan moderno y actual.

1. LA CONSTITUTIO ANTONINIANA Y LOS FUNDAMENTOS DE LA «NUEVA ECUMENE»

Fuentes: *Papiro de Giessen 40,1* ed. en C. SASSE, *Die Constitutio Antoniniana*, Wiesbaden 1958, p. 12; H. WOLFF, *Die Constitutio Antoniniana und papyrus Giessensis 40,1*, Colonia 1976 (buen estudio filológico, aunque su tesis es que el texto del papiro no es la *Constitutio Antoniniana*); J. GAUDEMONT, *Les Romains et les «autres»*, en *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Nápoles 1984, pp. 7-37; P. ROMANELLI, *La Constitutio Antoniniana*, en «*Studi Romani*» 10, 1962, pp. 245-255; P. A. KUHLMANN, *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse*, Giessen 1994, pp. 217-239; J. H. OLIVER, *Greek constitutions of early Roman emperors from inscriptions and papyri*, Philadelphia 1989, pp. 495-505; C. LETTA, *Le dediche «dis deabusque»... e la Constitutio Antoniniana*, en *SCO* 39, 1989, pp. 265.

Dión Casio, *Historia Romana*, 77,9,5 (ed. U.P. BOISSEVAIN 3, P. 382).

San Agustín, *De Civitate Dei*, 5,17 (ed. B. DOMBART-A.KALB 1, Stuttgart 1981, p. 222).

Estudios: M. TALAMANCA et altri, *Lineamenti di storia del diritto romano*, Milán 1990 (3ª ed.) pp. 520-525; A. LUKASZEWICZ, *Zum P. Giess. 40,1*, «*Journal of Juristic Papyrology*» 20, 1990, pp. 93-101. M. MECHLER, *Caracalla the Intellectual*, en E. DAL COVOLO-G. RINALDI, *Gli imperatori Severi*, Roma 1999, pp. 39-46 («eusebés», «opus pietatis»), cfr. J.H. OLIVER, *The piety of Commodus and Caracalla*, en «*Greek and Byzantine Studies*» 19, 1978, pp. 375-388; ID., *Greek constitutions of early Roman emperors from inscriptions and papyri*, Philadelphia 1989, pp. 495-505; cfr. también Kostas BURASELIS, *Theia Dôria*, Atenas 1989. A.D'ORS, *Estudios sobre la «Constitutio Antoniniana»*, «*Emerita*» 24, 1956, 19-21; P. ROMANELLI, *La Constitutio Antoniniana*, «*Studi Romani*» 10, 1962, pp. 245-255.

B. SASSE, *Die Constitutio Antoniniana. Eine Untersuchung uber den Umfang der Bürgerrechtsverleihung auf Grund des Papyrus Giss. 40 I*, Wiesbaden 1958; Id, *Literaturübersicht zur Constitutio Antoniniana*, «*Jour. of Juristic Papyrology*» 14, 1962, pp. 109-149; 15, 1965, pp. 329-366; A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973 pp. 380-394. 468-473; J. GAUDEMONT, *Les Romains et les «autres»*, en *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, Nápoles 1984, pp. 7-37; L.A. JELNICKIJ, *The edict of Caracalla on Roman citizenship and the Tabula Banasitana*, *Rev. d'Hist. ancienne* 151, 1980, 162-171; E. PERROT, *L'Edit de Caracalla de 212 et le persecutions contre les chrétiens*, «*Rev. hist. de droit fr. et étranger*» 4,3, 1924, 367-369; J. STROUX, *Die Constitutio Antoniniana*, «*Philologus*» 42, 1933, p. 282; P. KERESZTES, *The Constitutio Antoniana and the persecutions under Caracalla*, «*American Jour. of Philology*» 91, 1970, pp. 446-459; H. GRÉGOIRE, *Les persecutions dans l'empire romain*, Bruxelles 1964, p. 35 ss.; J. MOREAU, *La persecuzione del cristianesimo nell'impero romano*, Brescia 1977, pp. 80-82; R. TURCAN, *Le culte imperial au III siècle, en Aufstieg und Niedergang*, 2, 16, 2, Berlín-Nueva York 1978, pp. 1064-1066.

G. CRIFÒ, *Su alcuni abusi del «costantinianesimo»*, en G. BONAMENTE y F. FUSCO (ed.), *Costantino il Grande*, I, Macerata 1992, pp. 347 ss. 353 ss.; E. DAL COVOLO, *Gli imperatori Severi e la «svolta costantiniana»*, en *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto a*

Costantino, ed. E. DAL COVOLO y R. UGLIONE, Roma 1995, pp. 75 ss.; G. JOSSA, *Ippolito e la chiesa di Roma*, en *Storia della società italiana*, I,3, *La crisi del principato e la società imperiale*, Milán 1996, pp. 705 ss.; G. CRIFÒ, *La «Constitutio Antoniniana»*, en ID., *Il diritto e l'ideología del «buon governo»*, en *Storia della società italiana*, I,3, p. 642; E. DAL COVOLO, *La «Constitutio Antoniniana» e lo sviluppo dell'impero e della chiesa nell'età dei Severi*, comunicación al XVI Sem. Intern. «Da Roma alla Terza Roma»: «Civitas augescens». *Cittadinanza e sviluppo dei popoli da Roma a Costantinopoli a Mosca*; P. PINNA PARPAGLIA, «*Sacra peregrina, civitas Romanorum, dediticii*» nel *Papiro Giessen n. 40*, Sassari 1995; B.LETTA, *Le dediche «dis deabusque» e la Constitutio Antoniniana*, en SCO 39, 1989, pp. 265 ss.; G. BARONE-ADESI, *L'età della «Lex Dei»*, Univ. «La Sapienza», Ist. Dir. Rom. e dei dir. dell'Or. Medit., 71, Nápoles 1992, p. 35 ss.

1.1. Posiciones interpretativas:

1. Acto universal de culto a la «maiestas deorum» rendido por todos los ciudadanos al emperador. Claro núcleo religioso del edicto que obligó a la persecución de los cristianos que se negaron a dicho acto (acto anticristiano: PERROT E., J. STROUX; sin mente anticristiana, pero de hecho hizo posible la persecución: W.H.C. FREND).
2. Acto puramente político y administrativo: «concedo a todos los extranjeros que habitan la tierra la ciudadanía romana sin ninguna clase de menomación, aparte los «dediticii». Núcleo religioso exclusivamente del culto imperial, de tipo sincretista, que favoreció el ingreso del cristianismo (A.D'ORS, GRÉGOIRE H. y J. MOREAU. No fue un acto dirigido contra los cristianos, aunque hizo posible su persecución: P. KERESZTES (podían ser ciudadanos todos los «honestiores», pero no los «humiliores», que no podían pagar los impuestos...; cfr. F.J. NAVARRO, *Dos grupos antagónicos en Roma, Honestiores y Humiliores*, Pamplona 1994). Para R. TURCAN el edicto trataba de catalizar el ideal de una religión unitaria y presentar al emperador como «centro de la unidad de la ecumene», sin pretender ir contra los cristianos, sino más bien de ofrecerles una vía de integración. Pero de hecho favoreció, independientemente de las intenciones del legislador, la persecución de los cristianos (E. DAL COVOLO).
3. Acto supremo de «pietas ad Deum»: unitas in terris sicut in coelo, unidad en la ciudad terrestre a imagen de la celeste, la unicidad y unidad de Dios, supremo arché tôn óntôn, expresada en la unidad de todas las gentes. MECHLER, OLIVER. Bajo un «dios único» todos son ciudadanos iguales en la ciudad terrestre donde se actúa la ciudad celeste. El reconocimiento (anagnôsis) de la ciudadanía única y común a todos es el supremo acto religioso al Dios Único Arché de la Humanidad.

2. LA 'CONSTITUTIO ANTONINIANA' Y SUS APLICACIONES SOCIOLÓGICAS Y POLÍTICAS

No se puede interpretar el alcance real de la 'Constitutio Antoniniana' descontextualizándola como una especie de acto «extraño» de un emperador arbitrario, o de un acto con intereses puramente fiscales (Dión Casio). La 'Constitutio Antoniniana' en realidad es el acto culmen de todo un proceso legislativo que comienza en el 193 y que alcanza su zenit en el 212. Esta es la

conclusión del análisis de los trabajos jurídicos de Papiniano, Paolo y Ulpiano, que tiene su correspondencia paralela tanto en la *adquisitio auctoritatis* por parte de Septimio Severo y de su familia, como en las leyes severianas que fueron promulgándose en ese período. Si a estos datos añadimos los que más adelante estudiamos sobre la búsqueda de un *principium universale auctoritatis*, que fuera más allá de los *palai archai paradoseos romanikés*, tanto por los filósofos y teólogos paganos como por los pensadores y políticos cristianos de esta época, comprenderemos que la 'Constitutio Antoniniana' tenía un contexto histórico de significación muy preciso y determinado. Desarrollar este contexto histórico desde el punto de vista de *las aplicaciones socio-económicas (1), políticas y religiosas (2)*, es el objetivo de este apartado de la investigación.

2.1. Efectos socio-económicos y administrativos

La publicación en 1910 de un papiro egipcio de la Colección de Giessen (*P. Giessen 40*, col. I) no logró disipar las dudas sobre el alcance social que tuvo el edicto, por las lagunas que el documento posee en la parte dispositiva. Al menos las razones o motivos que llevaron al emperador Caracalla a promulgar el edicto pueden deducirse del preámbulo que aparece en el papiro 40 Giessen, como los análisis de J. OLIVER, MECHLER, a los que han seguido los nuestros, han podido demostrar. Es fundamental la aclaración de los motivos del edicto, porque por pronto eliminan los que el historiador contemporáneo, del partido senatorial y enemigo frontal de Caracalla y de esta decisión legislativa, Dión Cassius (77,9,5), había indicado: deseo del *princeps* de someter a los *peregrini* a las tasas obligatorias para los ciudadanos romanos.

El juicio de Dión Cassius tuvo sus seguidores en los historiadores modernos, en concreto en Th. MOMMSEN para el que fueron excluidos de la concesión de la ciudadanía romana los *peregrini nullius civitatis*, es decir, los habitantes de los territorios administrados directamente por las autoridades romanas y que no gozaban de una autonomía ciudadana. Una opinión que parecía encontrar en el Papiro Giessen 40,I, su verificación. En el papiro se encuentra de hecho la expresión '*chora tôn deiditikon*', es decir, se concedía la ciudadanía romana a todos «menos a los *deiditicii*». La lectura gramatical del texto del papiro no concuerda esta exclusión con la concesión de la ciudadanía, sino que, por el contrario, el sentido gramatical del texto indicaría que «la condición de *deiditicius* dejaba de subsistir con la entrada del edicto». La condición de *deiditicius* correspondía ciertamente a la de los *peregrini nullius civitatis*. Según esta última interpretación la *Constitutio Antoniniana* no preveía discriminaciones a daño de los súbditos del imperio que no fueran ciudadanos de alguna ciudad. Y ésta es la afirmación que necesita comprobaciones históricas.

La documentación papirológica que no cesa de llegarnos del Egipto Romano nos ofrece una prueba de esta afirmación: ningún súbdito era excluido de la concesión de la ciudadanía romana. A partir del 212 d.C. también los habitantes de la *chora* egipcia, asumen el sistema onomástico romano, *adoptando el gentilicio de Aurelio*. Todavía durante el Imperio, se determinaba el nombre del *civis romanus* con el sistema de los *tria nomina* (completados con la indicación del *praenomen* del padre): el *praenomen*, que correspondía al nuestro nombre personal, el *nomen* o *gentilicium*, que indicaba la pertenencia a una *gens* y el *cognomen*, que era un elemento más reciente, introducido por la necesidad de identificar mejor a las personas, dado que eran poquísimos los *praenomina* (masculinos) usados en época republicana. Los que por el motivo que sea

adquirían la ciudadanía romana, debían asumir un *nomen*, pero en cuanto extranjeros no pertenecían a ninguna *gens*, de manera que adoptaban el *gentilicium* del que les había logrado adquirir la ciudadanía (del propietario en el caso del esclavo liberado, del magistrado o del emperador que había decidido la concesión de la *civitas*, en el caso de extranjeros. Los *novi cives* en base a la *Constitutio Antoniniana*, y entre ellos los *peregrini nullius civitatis* de la *chora egipcia*, asumieron el gentilicio de Aurelio, que era el del emperador Antonio Caracalla, que les había concedido la *civitas romana*.

Las únicas excepciones que encontramos a la concesión de la *civitas* se refiere a los que por crímenes habían perdido la ciudadanía romana, a los que la concesión de ese nuevo *status civitatis* suponía un cambio del *status libertatis*, y a las poblaciones de fuera del imperio romano.

Respecto a las consecuencias que el edicto pudiera haber tenido en la autonomía ciudadana o en la administración directa por parte de los gobernadores de provincias, hay que decir que no existe un solo dato histórico para afirmar la existencia de este tipo de efectos. Donde se dio alguna modificación fue en el *status de las autonomías locales*. Las *civitates latinae seu peregrinae*, cuyos habitantes por la 'Constitutio' habían sido elevados a ciudadanos romanos, se convirtieron todas en ciudades romanas, aun manteniendo las instituciones y administración que les eran propias y sus situaciones de privilegio. Esta «romanización» de las «ciudades peregrinas» fue gradual y a menudo se mantuvieron los «privilegios antiguos». Hacia el final del s. III se puede hablar de una cierta uniformidad, que nunca llegó a ser total, ya que las ciudades tardo-romanas mantienen características propias que no fueron nunca «romanizadas». No hay que olvidar que las *civitates* o *poleis* siguen ganando espacio administrativo frente al gobierno central, y la misma urgencia por parte del gobierno central de acciones de uniformidad expresan más bien la realidad contraria. En los documentos de papiros egipcios aparecen muchos de estos casos, como la ciudad de Afrodisia que en el 243 sigue con su privilegio de impartir justicia con sus propios tribunales.

Respecto a la aplicación de la 'Constitutio Antoniniana' a los nuevos ciudadanos, o individuación del derecho, hay que diferenciar, como siempre, la perspectiva «de hecho» de la perspectiva «de derecho». El hecho de que Ulpiano y sus discípulos dedicaran tanta atención al modo práctico de ejercer la justicia y de aplicarla al ciudadano, revela que la llamada «individualización del derecho» constituyó la verdadera piedra de toque de la «legalización del poder» pretendida por los Severos. En concreto, la adquisición de la ciudadanía romana no elimina (en base a la doble ciudadanía) la ciudadanía originaria de los *novi cives*, que seguían gozando y utilizando sus viejas costumbres y normas locales. Lo cual no es óbice para que la cancellería central trate de eliminar todo contraste a las normas universales: véase por ejemplo el comportamiento a partir del 212 de los rescripta imperiales que no aceptan los principios que estén en contraste con las normas generales (y que se refieren a normas locales de las ciudades helénistas) y la misma conducta se verifica a finales del s. III por parte de la cancellería de Diocleciano. Lo mismo ocurre con la cláusula de la recíproca *stipulatio* para superar las costumbres locales y hacer posible la coercitio respecto al cumplimiento del contrato. Todas las *cláusulas estipulatorias a partir del 212* tienen como referencia y son aplicaciones del derecho romano universal. En conclusión, a partir del 212 se nota una aceptación progresiva de las normas universales como referencia absoluta para dirimir las controversias privadas, como por ejemplo, en actos testamentarios y en actos de manumisión. cfr. F.J. NAVARRO, *La formación de dos grupos antagónicos en Roma, Honestiores y Humiliores*, Pamplona 1994; P. PINNA PARGAGLIA, 'Sacra peregrina, civitas romanorum, dediticii' nel *Papiro Giessen n.40,1*, Sassari 1995.

2.2. Efectos políticos

En esta época severiana tanto la legalización del poder, como la universalización del derecho romano y su aplicación en ámbitos locales, son derivaciones de la absolutización del poder del príncipe y de una nueva visión de la *unitas imperii*, de sus *principia*, de la *koinonia/comunitas*, de la *universalitas/oicoumene*. La realización de la unidad del imperio bajo el príncipe supone una participación dinámica de las partes en el todo, de manera que todo aspecto local o individual «versa o se dirige hacia el centro como un proceso de unificación». El centro u ómphalos es el princeps que todo lo atrae hacia sí y todo lo mantiene unido. El princeps es el que tiene el principio o arche de todo. Se trata de la aplicación a la política del principio de la cosmología estoica. El mundo de la politeia es el reflejo del cosmos universal.

Toda esta cosmovisión no es nueva, ya que con Augusto y su teología política se habían asentado los mismos fundamentos de la *unitas imperii*. El cambio que se trata de dar bajo los Severos consiste en una universalización ulterior de los *nomina principiorum*, ascendiendo más allá de la *traditio romana* y del *pantheon romano* al único principio absoluto de todos los pueblos y de todos los hombres. Este es el contexto político que anima el acto supremo de adoración del «Único Principio Universal de todas las cosas», que constituye la «Constitutio Antoniniana» (P. PINNA PARGLIA, '*Sacra peregrina, civitas romanorum, dediticii*' nel *Papiro Giessen n.40,I*, Sassari 1995). La cuestión fundamental es resolver la dialéctica *los romanos/los otros/* como bien ha visto J. GAUDEMMENT (*Les romains et les «autres»*, en *La nozione di 'Romano' tra cittadinanza e universalità*, Nápoles 1984, pp. 7-37).

Los efectos políticos de la fundamentación de una nueva oicoumene, o synphonia, se notan a corto plazo por un lado en una serie de signos de la nueva ideología (cultos universales, apertura a cultos universales orientales como el culto al sol, a Mithra o a Cristo), y por otro en una resistencia violenta por parte de los fieles a la antigua tradición romana, como son los senadores y sus clientelas, y que logrará eliminar la casa de los Severos; pero a largo plazo esta nueva visión política del Imperio Romano sigue su camino propio y los «antiguos romanos» no podrán ya detenerla. Como se verá bajo Diocleciano y Decio (actos de resistencia y tentativas de restauración, donde se contempla el peligro cristiano como «cuestión de subversión de los 'principios de la república'») y en la definitiva victoria de la «nueva oicoumene» o «sinphonia tôn ethnôn» bajo Constantino.

Para más bibliografía hasta 1973, véase A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973, pp. 380-394. 468-473; y C. SASSE en «*Jour. of Jur. Papyr.*» 14 (1962) 109-149; 15 (1965), 329-366 y en la misma revista, ADAM LUKASZEWICZ, *Zum P. Giess. 40,I*, 20, 1990, 93-101; P. A. KUHLMANN, *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse*, Griessen 1994, pp. 217-239.

3. PERSECUCIÓN DE LOS CRISTIANOS POR PARTE DE SEPTIMIO SEVERO O DE SUS GOBERNADORES ORIENTALES

J. GASCOU, *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire da Trajan à Septime Sévère*, Paris-Roma 1972, pp. 196 ss. Id., *La politique municipale du Rome en Afrique du Nord*, en ARNW II, 10,2, 1982, pp. 136 ss.

La historiografía ha centrado muchos de sus esfuerzos en dirimir si en el 202 hubo un edicto del emperador que desató una persecución contra los cristianos, o si hubo un *rescriptum* de

algún celoso o interesado gobernador de provincias, como Scápula en Cartago, o los gobernadores Q. Mecio Leto, Claudio Juliano y Claudio Subatiano Aquila en Egipto, como veremos más adelante.

Los historiadores disponen de dos noticias, una en la *Historia Augusta*, *Spartianus*, *Sept. Severus* 17,1 y Eusebio en su *Historia Ecclesiastica*, 6,1, que hablan de una persecución decidida por Septimio Severo. El problema era que existían contemporáneamente una serie de noticias sobre la actitud favorable a los cristianos por parte de Septimio Severo y de diversas fuentes independientes entre sí. Por estos los historiadores modernos se dividían a favor o en contra de la existencia de la persecución por edicto de Septimio Severo en el 202 (véase el resumen de las dos posiciones en K.H. SCHWARTE, en «Historia» 12, 1963, pp. 185-208; A. DE CEULENER, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, rist. Roma 1970, pp. 237-239).

El estudio de SCHWARTE en 1963 dejó asentadas dos conclusiones: primero, que no hubo edicto de Septimio Severo, segundo, que seguía siendo delito legal la *confessio nominis christiani*, como lo deja bien claro Tertuliano en *Ad Scapulam* 4,2 y en *Apologeticum* 2,3, y que por lo tanto excluía ninguna necesidad de innovaciones legales como todo un edicto entre el 193 (*Apologeticum*) y el 212 (*Ad Scapulam*). La decisión de un edicto anticristiano por parte de Septimio Severo entraría en conflicto con los elogios a favor de Septimio Severo, tanto por Tertuliano como por otras fuentes. Luego según SCHWARTE la noticia de la *Historia Augusta* no es verdadera. A las mismas conclusiones llegó Marta SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Milán 1984, pp. 217 ss. (antes en ANRW 2,23,1, Berlín-Nueva York 1979, pp. 354 ss.; y en «Boll. di St.Lat.»1, 1971, pp. 251-255).

Respecto a la noticia de Eusebio de Cesarea son interesantes los estudios realizados sobre los gobernadores de Egipto desde el 200 al 211 por parte de J. REA (*The date of the prefecture of Claudius Julianus*, «Parole del Passato» 112, 1967, 48-53), F. GROSSO (en «Atti dell'Acc. Naz. dei Lincei», *Rendiconti di Sc. mor., stor. e filol.*» 22, 1967, pp. 55-64) y O.W. REINMUTH (en «Bull. of the Am. Soc. of Papyr.» 4, 1967, 75-128). Según los resultados de estos estudiosos Leo habría sido prefecto de Egipto desde el 13 de mayo del 202 al 25 de febrero del 203; Claudio Juliano desde el verano del 203 a finales del 205; Claudio Subatiano Aquila desde noviembre del 206 a enero del 211. Desde Leto en adelante reinó en Egipto un clima de tolerancia, fuera de esporádicos actos muy localizados de intolerancia. Algunos hechos de persecución durante la prefectura de Aquila no pueden relacionarse con ningún tipo de edicto bajo Septimio Severo. Así el estudio de A. ROUSSELLE, (en «Rev. hist.de droit fr. et étr.» 52, 1974, 222-251) sobre las persecuciones de los cristianos en la Alejandría del s. III y la inutilidad legal de un edicto de Septimio Severo.

W.H.C. FREND en 1965 (*Martyrdom and Persecution*, Oxford 1965, pp. 341 ss.) seguía a J.VOGT (en RLC, 2, coll. 1180) y a K. BAUS (en *Von der Urgemeinde...* Viena 1962, pp. 250) a favor de la existencia del edicto en el 202; en trabajos posteriores se reafirma con nuevos datos: según FREND las rebeliones de los judíos contra Septimio Severo durante la campaña contra los partos, provocaron el castigo contra todos, judíos y cristianos, pues todavía no se distinguía entre ellos (198-199) (véase, ID., *Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the age of the Severi*, en «Journal of Th. Studies» 25, 1974, pp. 333-351; y en «Forma Futuri» pp. 470-480).

Por su parte N.S. YANGUAS (*La dinastía de los Severos y los cristianos*, en «Euphrosyne» 11, 1982, pp. 149-171) siguiendo a M. LEONE (*IL provvedimento di Septimio Severo contro i*

cristiani, en «*Philius Charin*», *Misc. in h.di Eugenio Manni*, Roma 1980, pp. 1317-1328) acepta la noticia de la *Historia Augusta*, porque, dice, responde al clima de numerosas conversiones de los catecúmenos cristianos que habría requerido el edicto de Septimio Severo.

Siguiendo los nuevos datos sobre los gobernadores de Egipto, que concuerdan con los testimonios de Tertuliano, creemos que la noticia de la *Historia Augusta* no es exacta, en cuanto es verdad que bajo Septimio Severo se persiguió a algunas comunidades de cristianos, concretamente en Cartago y Alejandría, pero sin necesidad de un nuevo acto legal como promulgar un edicto. Se trataba de la aplicación por parte de algunos gobernadores de la legislación vigente ya desde el s.I. Respecto a la confusión por parte de las autoridades romanas entre judíos y cristianos, hay que matizar, ya que poseemos documentos anteriores a la época severiana en los que se distingue ya netamente entre judíos y cristianos. De todas formas durante la época de los Severos ciertamente en Roma, por ejemplo, la distinción entre judíos y cristianos se hará neta y también contrapuesta (véase la historia de Calixto y los testimonios de Hipólito de Roma).

4. LA POSICIÓN POLÍTICA DE LOS CRISTIANOS BAJO LOS SEVEROS

Bajo los Severos vamos a distinguir algunas comunidades cristianas por su posición ante el Imperio Romano. La distinción afecta localmente no sólo a regiones, como Egipto o Norte de África, sino también a fracciones dentro de una misma comunidad local, como por ejemplo, entre los partidarios de Zeferino-Calixto obispo de Roma y los partidarios de Hipólito de Roma. Vamos a comenzar estudiando las «posiciones» que aparecen en las *Acta Martyrum*.

4.1. Representantes del poder político romano según las 'Acta Martyrum'

El sondeo es determinante para verificar hasta qué punto intervino el emperador o sus «brazos directos» en la persecución de los cristianos. Y cuál fue la base jurídica que los diferentes «jueces» emplearon en sus decisiones. Comenzando por Trajano según Plinio el Joven en el 112: en la consulta por parte del gobernador de Bitinia y en la respuesta a la misma se supone una prohibición anterior de ser cristiano, aunque se añade que *coinquirendi non sunt*. En la respuesta a la consulta de Minucio Fundano se indica que se proceda contra los cristianos «si cometen algún delito *adversus leges*. En ninguno de los dos casos hay intervención directa del emperador ni acto legislador concreto. Por lo tanto los nombres, actuaciones de sus representantes, según las *Acta Martyrum*, serán claves para conocer las cuestiones que nos hemos planteado.

1. Hay funcionarios con rango «provincial», *proconsul*, *praeses provinciae*, *praefectus* (y por lo tanto con la *potestas iuris gladii*): *Martyrium Policarpi*, VIII,2: prefecto Herodes (PP. Apostólicos, AYÁN p. 256-257; prefecto Rústico: *Martyr. s. Iustini*: III,2: BAC 75, pp. 312-313; *Acta martyrum Scillitanorum*, 1: procónsul Saturnino (BAC 75, 352); Tertuliano, *Ad Scapulam* CCL 2, pp. 1125; *Vita S. Cypriani*, 15 (BAC 75, p. 744); *Acta S. Apollonii*, 35-36: BAC 75, 370: cónsul Perennis (tema dialógico: *lógos tou Theou*).
2. Los hay *curatores* (*Acta S. Felicis* I-IV: BAC 75, p. 960), *tribuni cohortis urbanae* (*Mártires de Lión*: en Eusebio, *H.E.*, V,1,8: BAC 349, I, p. 267), *duumviri* (*ibid.*), *neokoroi* (*Passio Pionii*, III-X: BAC 75, 612-624), *stationarii milites* (*Passio SS. Ágapes, Chionimiae, Irenes*, III: BAC 75, 1035), *frumentarius* (*Epistula Dyonisii adversus Germanum*,

en Eusebio, *H.E.*, VI, 40, 2: BAC 349, II, pp. 408-409), *speculatores* (*Acta Taraechi, Andronici*, 1: BAC 75, p. 1087), *miles speculator, centurio*, u otros oficiales militares o de la policía.

4.2. 'Mos Romanorum' y posición de los cristianos («*innovatio christiana*»)

Es denominador común de todos estos funcionarios la pregunta con la referencia a una ley u edicto del emperador: *¿No sabéis que hay un edicto público del Príncipe por el que se os manda sacrificar a los dioses?* (*Acta martyrum Scillitanorum*, 13-14; *Passio Pionii, III*). El «edicto del Príncipe» es un acto por el que se hace presente y actual la única «*lex antiquorum*», es decir, el *nómos tou lôgou tou Theou*. De ahí su absoluta *auctoritas*. Por esto es fundamental resaltar que los mártires con su *professio fidei* (declaración de fidelidad) se colocan fuera de la *mos romanorum*, es decir, de la *traditio patrum romanorum*. La expresión *mos romanorum* corresponde a la que usará precisamente Galieno en su llamado «Edicto de Tolerancia» en el 311: *iuxta leges veteres et publicam disciplinam romanorum* (en Lactancio, *De mortibus persecutorum*, 34: SC 39, 117).

La «disciplina pública romana» es la «antigua y sacra ley romana», donde la conducta religiosa está indisolublemente ligada a la *antigua y divina tradición* que se mantiene viva gracias a la perenne y universal *lex-nómos romanorum* (véase C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlín 1955, p. 189), y que se actualiza a través del representante último de la *traditio*, que es el *princeps* (no se olvide su contenido radical: el que encarna o hace presente «el principio»). La correlación es todavía más clara en el diálogo entre el prefecto Rústico y Justino. La pregunta central que el prefecto Rústico dirige al filósofo cristiano es sobre su «parádoxis tôn paterôn»: «¿Quiénes son tus padres?». La respuesta no deja dudas sobre el alcance de la pregunta y del tema: «Nuestro padre verdadero es Cristo y nuestra madre es la *pistis* en Él» (*Martyrium s. Iustini*, III, 8: BAC 75, 514). La nueva «*fides*» que da unidad a la comunidad no es la fidelidad a las viejas tradiciones romanas, sino la fidelidad al «padre universal», Cristo (STOCKMEIER P., *Pistis und Religio in der Kirche von ersten III Jahrhundert*, trad. it. Brescia 1976, pp. 58-59). La incidencia de la «*pistis*» como nuevo «cemento de la unidad de la comunidad universal *tês anthropotes*» será desarrollado por Clemente de Alejandría, tanto al hablar a la alta sociedad alejandrina (con su *Pedagogo*), como al plantear a sus colegas filósofos el radical tema de «los principios» (cfr. nuestro *Génesis-Anagénnesis*, parte II, cap. I y II). También el tema de la *pistis-fides* es común a los *humilliores*, vid. F.J. NAVARRO, *La formación de dos grupos antagónicos en Roma, Honestiores y Humilliores*, Pamplona 1994.

Y así el tema pasará a Orígenes y a Celso, Porfirio, etc. Este hecho lo creemos determinante para entender la posición cristiana en esta época y las cuestiones históricas y sociales que desencadenó (Véase *Contra Celsum*, V, 32: «*Christus Dominus dominorum*»; 33: «*Origo et principium christianorum*»; 34 y 37: «*Lex legum*»; 35: «*Libertas christianorum*», etc.). Véanse nuestros estudios en torno al debate entre pensadores paganos y cristianos en esta época sobre *Traditio-mos patrum, mores-nomoi-logoi, lôgos tou Theou, principia civitatis-archai tês politeias, archai tes oicouménés, pubblica disciplina*, y su relación con *eusebeia-pietas-religio, eusebés-pius-religiosus*, etc. Estos términos culturales, y toda su trastienda político-social-económica, constituyen de hecho el centro del debate entre el filósofo pagano Celso y el filósofo cristiano Orígenes. Para Celso la posición cristiana no sólo es una *innovatio sacrilega*, sino ade-

más una «*el peor acto de rebelión contra la comunidad y contra la unidad de la ciudad*» (*Contra Celsum*, V, 41: GCS 3, 45). Para Celso radican ahí las consecuencias de la «posición atea» de los cristianos: ser sin Dios, sin numen, es ser sin tradición, sin principio, sin unidad, y por lo tanto enemigos de la comunidad de los hombres». Celso y los paganos fieles a la ‘vieja tradición’ y al primigenio *Lógos tou Theou* no aceptan el *lógos tou Theou* que enarbolan ahora los cristianos y por lo tanto ven con claridad el peligro revolucionario de la posición de los cristianos, tal como la expresaban los mártires Escilitanos en el 180: «No vivimos *more romanorum sed ritu et religione christiana*» (*Acta martyr. scillitanorum*, 14: BAC 75, p. 354; cfr. op. cit de STOCKMEIER P. y L. KOEP, *Religio und «Ritus» als Problem des frühen Christentum*, en JAC 5, 1962, p. 46 ss.). En conclusión, el diálogo intercultural, que tiene lugar entre el 193 y el 235, tiene como centro esa «posición de los cristianos que se sitúan fuera de la tradición de los padres romanos, de la costumbre-ley y modo de vivir que Roma impone a todos los demás». ¿Puede existir una *traditio universalis*, una *nomos tês oicouménés*, un *lógos tou Theou* más allá del *logos-nomos romanorum*? Ese es el debate central, el tema del tiempo severiano.

4.3. Diferentes posiciones en la comunidad de Roma frente al Imperio en la época de los Severos: las antiguas comunidades proféticas, la jerarquizada y lealista, la nueva comunidad monarquiana de Zeferino-Calixto y la sapiencial de Hipólito

Generalmente en los estudiosos de esta época a caballo entre los siglos II y III las cuestiones religiosas se tienden a reducir, con cierto riesgo de caer en anacronismos, a cuestiones puramente dogmáticas, es decir, exclusivamente filosófico-teológicas (como si la mentalidad del hombre antiguo procediera por diferencias y no por identidad y visión holística). El dilema que había planteado el filósofo pagano Celso a finales del s. II, «O Dios se trasforma en un cuerpo mortal,... o Dios no se transforma, pero así se lo hace parecer a los que lo miran» (*Contra Celsum*, 4, 18: ed. P. KOETSCHAU 2, GCS 2, Leipzig 1899, p. 287), parecería dar razón a la perspectiva filosófico-teológica, como si la cuestión fuera únicamente entre realismo y docetismo. Así lo ven todavía algunos investigadores, como M. SIMONETTI, *Le controversie cristologiche nel secondo en el terzo secolo*, en *Bessarionem, La cristologia nei Padri della Chiesa. Le due culture*, Roma 1981, pp. 25-44; ID, *La cristologia prenicena*, en *Storia della teologia, I*, Roma-Bolonia 1995, pp. 147-179. Sin embargo, las respuestas que se van dando al dilema de Celso, en concreto en la época de los Severos, tanto del lado pagano (Plotino y Porfirio), como del lado cristiano (Julio Africano, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Orígenes, Dionisio de Alejandría, Calixto) no se refieren exclusivamente a cuestiones filosóficas («immutabilias, apatheia, aphtharsia...»), sino a cuestiones que afectan a todo el existir humano. La cuestión, por ejemplo, «*cuál es la relación del Logos con el Padre*», parece una cuestión netamente teológica, y sin embargo en la época de los Severos tiene aspectos plenamente históricos (hoy los llamaríamos de «interculturalidad»), como los fundamentos de una tradición universal y para todos los pueblos. Así la relación del Logos con el Padre, la relación entre lo humano y lo divino en Cristo, tiene mucho que ver con el tema de la racionalidad de la historia, de la correlación entre el cosmos invisible y el cosmos visible, con el origen de la «auctoritas», con los «archai paradóseos», «*principia traditionis, fundamenta morum*», etc. Es decir, con la construcción de una «universalitas», una comunidad universal o «oicoumene», con fundamentos que van más allá de las tradiciones-leyes romanas y que abarcan a todos los pueblos y a la vez están por encima de

las tradiciones particulares. Visto el tema desde este punto de vista las cuestiones puramente filosófico-teológicas se toman de vivísima actualidad histórica.

4.4. Las antiguas comunidades proféticas romanas

Todavía a mediados del s. II se notan voces dispares dentro de la «megalé ecclesia» de Roma. No sólo por lo que se refiere a sectas o grupos, a valentinianos, marcionistas o montanistas, por citar las más renombradas y numerosas en Roma, sino por lo que se refiere a líneas y estilos diferentes dentro de la «gran comunidad unida bajo la jerarquía romana». Basta asomarse a la disputa por el canon de las escrituras, o por la fecha de la Pascua, o por las fórmulas de fe, o por el papel del episcopos y del diaconos en la comunidad. En ese mismo contexto diferenciado, finales del s. II se notan también en Roma una serie de posiciones diferentes «políticas», es decir, en relación con la aceptación/rechazo, justificación/condena, interpretación del papel de la «unitas/sinphonia» de los hombres y naciones bajo el Imperio Romano.

Están los viejos lealistas, los que han procedido de la antigua comunidad judía leal a Roma, la de los grandes comerciantes herodianos, la de los grandes príncipes judíos que con sus clientelas financiaban hasta a los emperadores y cuyos palacios y barrios podemos descubrir en el barrio «fuori porta» de la Via Appia y del Trastevere. Lo podemos ver ya en tiempos de Claudio (véase nuestro estudio, *Avvenimenti storici nella formazione della coscienza política dei primi cristiani*, en A. LOBATO (ed.), *Coscienza morale e responsabilità política*, Bolonia 1990, 57-115, espec. pp. 88 ss.) y lo vemos de nuevo en tiempos de Domiciano (vid. nuestra investigación: *Fiscus iudaicus: posiciones políticas diferentes en la comunidad de Roma bajo Domiciano*, en «Gerión», en prensa). Esta línea lealista sigue a la canonizada por el apóstol Pablo en su carta de presentación a la comunidad de Roma, *Rom. cap. 13* (véase nuestro estudio con bibliografía última, *Avvenimenti storici*, pp. 90 ss.) y en sus cartas a sus discípulos (ibid. pp. 92 ss.), y a la continuada por el discípulo de Pablo, Clemente de Roma (*Ep. a los corintios*, 56-62, vid. nuestro estudio: *Elementos hebreos en la Epistula Clementis*, en *Pleroma, hom. a A. Orbe*, Santiago de Compostela 1989 pp. 95-131, espec. pp. 107 ss.) y por Hermas de Roma, Justino y los apologetas romanos (vid. nuestro estudio *Fides y el nuevo principio de la fidelidad política en el debate entre los grupos cristianos del s II*, en «Gerión» 2003 en prensa). Los temas de debate en torno a los cuales se polarizan los cristianos «lealistas» son: «*Fides*», «*unitas*».

A la línea lealista de los discípulos romanos de Pablo, Clemente y Justino, se contraponía en el seno de la misma comunidad romana la línea antirromana de *los falsos profetas*, como los define Clemente Romano en su carta a los Corintios, que «desprecian el orden de la jerarquía bajo el sometimiento a los elementos de la autoridad» (cfr. nuestros estudios: *Elementos hebreos*, pp. 109 ss.; *El mito del hombre nuevo en el cristianismo-Helenismo del s. II*, F.U.E. Madrid 1991, pp. 151 ss.). Para los partidarios de la legitimidad del «orden romano», los rebeldes son «falsos profetas que pervierten la 'axis-hypotaxis' que la autoridad —exusia— recibida de Dios vigila entre los hombres». Resulta interesante sin embargo que lealistas y rebeldes coincidan en el tema del «nuevo arché» como auténtico fundamento de la *unitas-coinonia*: tanto Clemente de Roma o Justino como Taciano y Teófilo Antioqueno, por ejemplo, indican que «el principio de nuestra tradición es el Logos-Cristo, el logos del Padre, que funda la ley expresada en la naturaleza creada, —nomos catà physin—» (vid. Taciano, *Pròs ellenas*, 5 y 31). Los rebeldes no tienen dificultad para probar su posición en cuanto «su rey es Cristo, su ley es Cristo y su principio

y tradición, viven no según 'mos romanorum' sino según la 'lex christi' (Taciano, ibid. 5-6). De ahí que sean los romanos y griegos los que «tengan que rehacer su cronología y por lo tanto su historia» (Taciano, ibid. 31. 36-40).

4.5. Los movimientos 'lealistas a Roma'

Los lealistas tienen que recurrir a la «magnanimidad y tolerancia» de los emperadores romanos: Atenágoras, *Legatio dirigida a Marco Aurelio*, 1.1: «Bajo vuestro imperio, o grande entre los reyes más grandes, unos usan de unas costumbres y leyes y otros de otras y a nadie se prohíbe amar sus tradiciones patrias... y todo eso lo toleráis vosotros y vuestras leyes»; y se ven en la obligación de defenderse de la acusación de «ser ateos» (ibid. 4), y al no tener Dios no tener su providencia ni tampoco principio ni orden (ibid. 7-8). En la descripción que tienen que hacer del «Dios de los cristianos» tienen que insistir en su ser «principium unitatis». Y que precisamente por ser «uno» funda la unidad entre todos los hombres y la concordia y armonía y por ser «logos» funda la racionalidad y la verdadera tradición (ibid. 10). Atenágoras propondrá precisamente a Marco Aurelio el símil entre el Deus-Principium ordinis et auctoritatis- y el Sol-Logos, que con sus rayos infunde racionalidad a todos los hombres (ibid. 10 y 13.25). De ahí que los seguidores de esta auténtica «traditio una» sean «los que más contribuyen a que la equidad reine bajo vuestro imperio, y ruegan para que lo heredéis como es de estricta justicia de padre a hijo y crezca y se afiance por la sumisión de todos los hombres» (ibid. 37). El objetivo principal de estos apologistas cristianos es demostrar la *fidelitas*, y destruir la acusación de ser «stasis» o *sedición o traición*, en cuanto «abandono de los dioses patrios, de la traditio patrum y de sus costumbres y leyes».

4.6. 'Traditores adversus Traditionem Patrum, falsarii innovatores' en la polémica pagana anticristiana a finales del s. II

Por esto no extraña que acusar a los cristianos de «minar los fundamentos», como abandonar la tradición de los padres, será el objetivo principal del discurso de Celso, el «discurso verdadero», en cuanto la falsificación de la tradición patria es para Celso la mayor mentira de los cristianos: *Contra Celsum*, I, 23; II, 1.4: apostasía de la ley patria; III, 5 y III, 14: la tradición mosaica y la cristiana sin ningún principio propio, sin ninguna raíz, sin ninguna antigua tradición, sin ninguna sabiduría; III, 10.12.14: los cristianos sin ninguna unidad, divididos, enfrentados, su pistis no ofrece ningún fundamento ni arché, ¿qué justicia ni concordia pueden fundar? No tienen en común más que el nombre. Para Celso la nación judía es digna de respeto y bien superior a los cristianos «porque —dice V, 25— los judíos a la postre están constituidos con leyes de acuerdo con el territorio de sus padres, con una religión, sea la que fuere, pero desde luego, heredada de sus padres, sin salirse del uso común de las gentes, pues cada uno guarda sus instituciones tradicionales. Y así conviene que sea —comenta Celso— no sólo porque a los hombres se les ocurrió establecer diversidad de leyes y costumbres, pero también guardar lo estatuido para el bien común, sino porque forma parte de la verdad el que, distribuidas desde el principio las partes de la tierra, cada una entre diversos gobernantes, fuesen también de manera diversa administradas» (véase también V, 34.45). Para Celso la pretensión de los cristianos de ofrecer un «arche común», un «principio unitario de los hombres

y naciones» y por lo tanto una «única tradición y ley» es una falsedad, no es propio del «lógos alethós».

4.7. El paradigma cristiano: vuelta al «In Principio»: el origen de la auctoritas legis

En este debate de los pensadores cristianos con sus interlocutores a caballo del siglo II y III, hay un punto común. Ambas partes se disputan el contenido del «in principio». Para ambos interlocutores la interpretación de esta expresión ofrece la clave de toda una visión política, histórica, cultural de la sociedad humana. De por medio está la legitimidad de la *traditio*, de las leyes, de las costumbres patrias, de la sabiduría y de las bases de la propia cultura. Hay un diálogo en el que claramente las dos partes se colocan desde la perspectiva de identidad-diferencia, donde está en juego *lo nuestro/lo ajeno, los romanos/los otros*.

En los últimos años de Marco Aurelio y durante todo el principado de Cómodo tiene lugar en el Oriente y exactamente entre el Eufrates y Antioquía por un lado y entre el Orontes y Alejandría por otro, en la región que será protagonista del diálogo intercultural durante los Severos, un debate aparentemente filosófico-teológico para los historiadores modernos, pero que en el lenguaje de aquellos interlocutores llevaba un nombre mucho más cercano a la substancia tratada: «*Cosas decisivas para los que aman la historia y la arqueología*» (Téofilo Antioqueno, *Tres Libros a Autólico*, II, 32), entendiendo por «arqueología» el tratado sobre los principios, como de hecho explicita Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 1.1.2: STAEHLIN-FRUCHTEL, II, 113, 12-16): «*Interesa a los que aman la ley y la buena convivencia civil ('eupoliteia') y la vida en justicia, porque la sabiduría de los primeros antiguos es fundamento común y principio y unidad de todos*» (ibid. «sobre el tratado de los principios de la tradición común»: *Stromata* II, 35, 15; III, 73, 7; II, 34, 6 entre otros lugares). Para estos autores la búsqueda de un «único principio para todos los hombres y todas las naciones» se ha convertido en cuestión central de los que aman la historia y el conocimiento de los orígenes («archeología»). Y no parece que su interés sea meramente por curiosidad «arqueológica», sino «*porque es fundamento común y principio y unidad de todos*» (Clemente de Alejandría). Se habla de la sabiduría de los «primeros antiguos» porque tienen la clave del presente. Y para estos interlocutores de principios del s. III el presente debe ser unitario porque el origen es uno y único para todos. Se hace archeología para transformar el presente: se busca la unidad de Dios para realizar la unidad de los hombres y nación.

4.8. La nueva 'politeia cristiana': fundamentos

En su «manifiesto» del mensaje cristiano dirigido a los paganos, *El Protréptico*, Clemente de Alejandría pone en boca al Logos, que según una profunda ambivalencia tan querida por Clemente, es *Ratio* y *Verbum Dei* (suma expresión de la «Razón Humana» y, contemporáneamente, dimensión trascendental de su fuente divina, cf. Cl. MONDÉSERT, *Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot 'logikós'*, en *Recherches de science religieuse* 42 (1954), pp. 258-265; y S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis-Anagénesis...*, pp. 280-300), la llamada a la humanidad para que «se libere de la esclavitud de la costumbre, de la sagrada tradición de los padres, para reconocer la verdad del hombre y, a la vez, medida de toda verdad, es decir, Dios». Clemente es consciente de la revolución antropológica, cultural, política y moral que exige esta llamada del único «Buen Logos».

«No es razonable (eulogon: un 'buen logos') —me decís— rechazar la costumbre y tradición recibida de nuestros padres (ek patéron paradedoménon emín éthos). Y entonces ¿por qué no seguimos alimentándonos con el primer alimento, la leche, a la que precisamente nos acostumbraron nuestras nodrizas? ¿y por qué aumentamos y reducimos el patrimonio recibido de nuestros padres, y no lo conservamos, al contrario, idéntico al que hemos recibido?...Sin embargo ¿no es una buena razón, tratándose de la vida, abandonar una costumbre mala, malsana e impía, aunque nuestros padres se sentirán ofendidos? ¿Y no buscaremos a aquél que es verdaderamente nuestro Padre, rehusando de la costumbre como un veneno mortal? (Protr. 89, 1-3; 89, 4; 90, 2; 99, 1: «La costumbre (synétheia douleías) os ha llevado a probar la esclavitud»; 101, 2: «Esclavos como sois de una malvada costumbre que obstaculiza vuestra salvación: la soberbia, la riqueza, el miedo»; 109, 1: «La costumbre os lleva a la ruina, mientras que la verdad os guía hacia el cielo»).

La «costumbre» o norma tradicional es para Clemente la religión idolátrica: todo el sistema que legitimaba la vida social y el corazón de la *polis*, es decir, el poder y la autoridad, los valores de las instituciones, el carácter sagrado de las leyes, los usos y las costumbres. Mas no sólo: también son los hábitos del comportamiento y la misma moral, que subvierten la naturaleza humana; y también son las leyes del hombre, como la posesión «exclusiva» ('sólo para sí mismos') de los bienes de la tierra, que, en cambio, fueron donados por el Logos para la explotación y el provecho de todos. Y es, sobre todo, la soberbia de creer de «poseer la verdad», de creerse «salvados por naturaleza» (Estr. III, cap. 1-3). Es ignorar al verdadero Dios, al verdadero Logos, y también a sí mismos. Por todo esto, para Clemente el rechazo de la *traditio patrum* significa rehusar de todo el sistema de valores morales basados en el egoísmo, en la ignorancia y la soberbia.

No todas las costumbres son malvadas. Clemente reconoce y admira, por ejemplo, las leyes cívicas de los antiguos romanos (Ped. III, 23, 1), que entre otras cosas protegían el uso *iuxta naturam* de la sexualidad y censuraban las conductas y las modas contrarias a la buena naturaleza (ebidem 23, 2). Él aprecia el valor del *nómos*² para la convivencia humana (*politeia*) y utiliza la moral y *áskesis* estoica y platónica, que considera «inspiradas» por Moisés y por el «Buen Logos» (por esto mismo *eylogai*: 'razonable').

2 Es interesante seguir el pensamiento de Clemente sobre el valor del *nómos*: desde la *ley natural* a la *escrita* (mosaica, griega y romana), hasta llegar al *nómos soterías*. La *ley natural* está escrita en la naturaleza del hombre ya desde el nacimiento (*ex archés*) con la *plasmación* (Gn 2,7), pero como *ormé*-'tendencia-orientación', que necesita ser determinada por la *ley escrita* (por Moisés y bajo su inspiración —piensa Clemente—, por los antiguos griegos y romanos). Pero tanto la *ley natural* como la *escrita* son limitadas e imperfectas (responden al *proceso* de la pedagogía divina), y necesitan ser llevadas a cumplimiento y *perfeccionadas* por la *Ley del Salvador*. Entre estas leyes hay la misma correspondencia que existe entre *physis* y *cháris*: no están contrapuestas sino dinámicamente orientadas hacia la perfección. En este sentido Clemente ve en las leyes mosaicas y de los antiguos romanos una propedéutica en sentido pedagógico: pararse en las etapas inferiores significa bloquear el proceso hacia la perfección, es conceder valor absoluto y definitivo tanto a la *ley katá physin*, justificando así un determinismo por naturaleza, como a la *ley escrita* (mosaica o griego-romana que sea). Una vez revelada por el Logos la *ley perfecta*, las otras tienen valor sólo en relación con esta última. Cfr. *Génesis-Anagénnesis*, pp. 53-59; J.P. BROUDÉHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, París 1970, pp. 21-26; O. PRUNET, *La moral de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, París 1966, pp. 220 ss.

Sobre los esfuerzos por fundar la *traditio tēs aletheías* pueden verse nuestros estudios sobre Clemente de Alejandría (*Traditio patrum e nuova Politeia cristiana in Clemente d'Alessandria*, pp. 181-190; *Génesis-Anagénnesis*, p. 20 ss.; *El mito del 'Hombre Nuevo'*, pp. 151-183; J. DANIELOU, *La Tradition selon Clément d'Alexandrie*, «Augustinianum» 12, 1972, pp. 5-18; para el mismo tema en las sectas gnósticas, A. ORBE, *ibid.* pp. 19-35).

5. MONOTEÍSMO: SINCRETISMO SOLAR O MONARQUIANISMO

5.1. Posiciones políticas en los historiadores y pensadores paganos de la 2ª parte del s. II y 1ª del s. III

Unidades de estudio:

- *Discursos entre Agripa y Mecenas sobre la democracia y la monarquía según Dión Casio (Libro 52).*
- *Discurso de Caracalla según Herodiano: 4,5,7: ed. K. STAVENHAGEN, p. 117: basi-leian dè ho Theus, hosper autos échei Theón monos, othto kai anthrópôn heni dídomi.* cfr. MAZZA, M., *Il principe e il potere. Rivoluzione e legitimismo costituzionale nel III sec. D. C.*, en *Istituzioni Giuridiche e realtà politiche nel tardo impero romano (III-V sec. D. C.)*, *Conv. Storici e giuristi di Firenze maggio 1974*, Milán 1976 pp. 1-62.)
- *Estudio de MAZZARINO, L'impero romano, 2, pp. 433-490 (entero capítulo dedicado a monarchia-monarchianesimo): crítica.*
- *Heliogábalo y el monarquianismo solar* (que no monoteísmo): Baal como dios supremo del imperio, al que estarían subordinadas todas las demás deidades del Imperio. Henoteísmo de los pueblos semitas: vid. CUMONT F., *Les religions orientales*, pp. 106 (Paris 1929) y vid. La crítica de BEEK, R., en ANRW 2,17,4, Berlín-Nueva York 1984, pp. 2002-2115.

5.2. «Unitas y monarchia» en los pensadores cristianos de la 2ª mitad del s. II

Teófilo Antioqueno dedicará la mayor parte de su obra *Tres Libros a Autólico* a demostrar que la novedad cristiana es una «cuestión de búsqueda del principio» (en la más estricta obra de 'historia y archeología', como él mismo dice, II, 32). De ahí que sea necesario, primero, hacer una correcta cronología (sobre el mismo punto insisten Taciano, Minucio Félix, Clemente Alejandrino), porque determinar 'quién recibió primero la primigenia y pura tradición de la sabiduría' no es una bagatela, es determinar quién tiene la clave hoy de ofrecer la auténtica tradición para todos los pueblos (*ibid.* II, 35-38). Todo el *Libro Tercero* lo dedica Teófilo Antioqueno a determinar 'cómo fue el Principio', *la primigenia unidad entre todos los hombres, cómo surgió la división de tradiciones y su falsificación y cómo el principio hermenéutico de la verdadera sabiduría y tradición está en quién defiende la 'unitas Dei' y la 'unitas hominum'* Teófilo comienza fijando la mayor antigüedad: no son los poetas ni escritores griegos, ni los legisladores griegos (III, 1-2), son los Patriarcas, es Moisés y los profetas que «recibieron y mantuvieron limpia la transmisión del Lógos-Nómos» (III, 1), mientras los antiguos escritores griegos y egipcios no descienden de la «primera parádoxis», sino de la división y falsificación (III, 3-4). Los cristianos no se han inventado, falsificándola, una «tradición nueva»: la transmisión cristiana arranca de los orígenes y del mismo Lógos-Arché, de la epifanía del Principio en Cristo

(III, 4). El «kanon de la verdad» cristiano es la «vuelta al Principio» (uno de los sentidos de la «anagénesis», vid. nuestra monografía *Génesis-Anagénesis*, pp. 13-25 y 248 ss.). Teófilo Antioqueno sigue defendiendo la verdad de la única y verdadera tradición del Logos-Arche utilizando un «kanon hermenéutico»: es verdadera y es «logiké» la tradición que mantienen pura la «Hénesis tou Theou». Los idólatras, los politeístas, los falsificadores y fabricantes de dioses han perdido la unión con la fuente prístina de la «única y primera tradición que desciende del único principio (*mía arché*)» (III, 7-9).

Son muy significativas las aplicaciones que de esta visión «monarchiana» de la Parádoxis formula Teófilo Antioqueno: sólo puede existir una «justicia verdadera» si se mantiene el principio de la unidad en la convivencia civil o en el régimen de organización política (*hénesis tês politeías* tanto para Teófilo como después para Clemente de Alejandría indicará tanto el «estilo de vida», como «la política» en sentido radical, la organización civil y la convivencia, vid. nuestro estudio en *Traditio Patrum e nuova politeia cristiana*, pp. 183 ss.; y en *Génesis-Anagénesis*, pp. 21 ss.). Otra aplicación es la *exusia tou nómos*: la legitimidad de una ley depende de la autenticidad de la *traditio patrum* a la que se refiere (en la traducción latina antigua, de finales del s. III, se dice *auctoritas legis romanae* y también *auctoritas morum romanorum*). En el mundo romano por lo tanto se entendió desde el principio que el autor sirio se estaba refiriendo a la «ley y costumbres de los romanos». La interpretación es muy significativa del contexto y debate cultural que vigía entre los lectores romanos del autor sirio (vid. M. SIMONETTI, *La Sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia*, en *Epektasis*. Hom. a J. Danielou, Paris 1972, pp. 198-207; también Cl. BURINI, en las notas a la última edición que conocemos de esta obra, Roma 1989, se hace eco del contexto y destinatarios para los que escribe Teófilo a finales del s. I.

5.3. Posiciones políticas en los pensadores paganos de la 2ª mitad del s. II

Los Sofistas. Los sofistas y rétores de esta época desarrollaron una serie de reflexiones sobre los contenidos de la «tradición», tratando de concordar el «mythos» con el «lógos». En esto seguían el camino andado por el sacerdote y político, Plutarco de Queronea (véase nuestro *Plutarcus christianus*, Augustinianum Roma 1993, pp. 60 ss.). El sofista Claudio Eliano en su obra *Historias varias* presenta la situación del debate ideológico bajo los Severos: no sólo exalta la contribución que los filósofos han ofrecido al Estado a través de la exigencia de *isonomía*, como lo hizo Platón y lo han seguido haciendo sus seguidores. Lo mismo le había pasado a Sócrates que criticaba el régimen de los atenienses porque «veía que la democracia se convertía en tiranía y monarchía». Al final de su vida y después de la caída de Heliogábalo el sofista Eliano escribió una censura contra el emperador muerto. Sus colegas cínicos le preguntaron: ¿«Por qué no lo has escrito antes?». Aparte el humor (que expresa también la contraposición entre «sofistas» y «filósofos»), la anécdota revela el clima ideológico entre los pensadores paganos de la época contra la «monarchía que se había convertido en tiranía». En las *Historias varias* Eliano presenta a Alejandro Magno el modelo de los Severos como «encumbrado a la tiranía por el fatum y el caos», mientras presentará a Antígono como «basileus demotikós», diciéndole a su hijo: «¿No sabes hijo mío que nuestro reino es gloriosa esclavitud? (*éndoxos douleía*)»: es decir, como el modelo opuesto al «tirano Alejandro» modelo de los Severos. Está claro que en tiempo de los Severos existía una contraposición entre la ideología que exaltaba la monarquía militar de

un Caracalla (que proponía como modelo a Alejandro Magno) y la ideología de la cultura de algunos filósofos (no todos como veremos enseguida) que lo consideraba un tirano (véase lo dicho sobre «los verdaderos filósofos» según Ulpiano y los «falsos» o «sofistas»). Los sofistas de esta época son los principales cantores de la ruptura epocal: la que enfrenta radicalmente la tradición a los tiempos nuevos. Así Ateneo exalta a Roma como «ciudad celeste», pero a la vez lloran la pérdida de las antiguas costumbres, los dioses patrios (Eliano y Ateneo).

Bajo Alejandro Severo estallará esta contradicción entre la ideología oficial y la tradición filosófica, a pesar de que Alejandro Severo promulgará su famoso edicto sobre el *aurum coronarium*, indicando a los gobernadores de las provincias la necesidad de un buen gobierno inspirándose en las virtudes filosóficas de los modelos de emperadores, Trajano y Marco. El problema hermenéutico está en distinguir en estos actos entre propaganda imperial y real buen gobierno, entre propaganda denigratoria senatorial y gobierno a favor del pueblo por parte de los Severos. Sobre este punto hemos tratado en otro lugar y hemos visto cómo los efectos de la propaganda terminaron influyendo en una historiografía contraria a los Severos hasta el punto de someterlos a la «*damnatio memoriae*» (hasta el punto de «robarle uno de los actos más filantrópicos de la antigüedad, la «*Constitutio Antoniniana*»). De todas formas en esta contraposición ideológica se revela de nuevo otra sobre la interpretación de la misma «tradición». No hay duda de que se trata del «tema del tiempo». Pocas décadas después de los Severos una *oratio ad imperatorem* (que no es de Arístides como se creía, sino de Nicágoras, y referida al emperador Felipe el Árabe) expresa bien la dialéctica ideológica que se vivía bajo los Severos: exalta en el emperador su *eusebeía* para con los *dioses patrios*, su vuelta a la *paideia de los griegos*, la reactualización del culto a Demetria, su inspirarse en su gobierno y justicia en la *philantropía*, una virtud que «ha liberado a los súbditos de los espías y delatores que giraban por doquier y referían en todas las ciudades apenas oían algo, y que ha restituido la sana y justa libertad de palabra» (cfr. E. GROAG, *Studien zur Kaisergeschichte*, II, «Wiener Studien», XL, 1918, pp. 20-45). En esta cuestión hay que proceder con cautela, porque las diferencias entre sofistas o rétores y filósofos y entre las mismas escuelas de los filósofos son notables en esta época, también en las posiciones políticas. Es lo que vamos a verificar en los historiadores, sobre todo en el aristócrata oriental, Dión Cassio.

Pero antes terminamos este apartado citando una escena que Filóstrato en *Vita Apollonii* nos ofrece sobre la *democracia ideal* y la *monarquía*. Otra voz que reafirma la actualidad del tema en esa época. El sofista Filóstrato, insertó en la biografía que sobre Apolonio de Tyana escribió, a petición de la esposa augusta del emperador Septimio Severo, Julia Domna, un coloquio del protagonista sobre la correlación entre monarquía y democracia: «Yo —hace decir Filóstrato a Apolonio de Tyana— no me intereso por la constitución; vivo de hecho a las órdenes de los dioses; pero no quiero que se pierda la grey humana por la falta de un pastor justo y sabio. En efecto, como un hombre sólo, insigne por la virtud, puede transformar la democracia en la manifestación del poder de un solo hombre, que sea el mejor, así también el poder de uno sólo, se provee a todo lo que necesita la comunidad, es *demo*». En este sentido Filóstrato se plantea la cuestión de la sucesión y responde: «Los hijos del Príncipe recibirán la sucesión si son dignos, no deben considerar el principato como herencia sino como premio a su virtud (*areté*). En conclusión, el ideal de monarquía que presenta Filóstrato es lo opuesto a la tiranía. En esta exaltación de la *monarchia* Filóstrato recurre precisamente a todo un tratado *De Principiis* (Pèri Archôn), como habían ya anunciado Celso y Clemente de Alejandría que era fundamental hacer-

lo y lo estaba ya cumpliendo Orígenes. El primer Principio y absoluto es el único dios supremo, que según Filóstrato, el divino Apolonio denominaba «Solis». Este dato no es de poca monta: en el fragmento de Apolonio de Tyana que Eusebio de Cesarea inserta en su antología de perlas de sabiduría griega, *Praeparatio Evangelica*, 4, 13, 1 el neopitagórico y neoplatónico Apolonio no dice lo que le hace decir Filóstrato: el único y supremo principio no puede tener nombre alguno sacado del mundo sensible, y es tan superior y distinto de todos los demás que no es lícito sacrificar primicias ni encender el fuego. Para Apolonio el principio único es «hyperousios» (como el de Plotino y Clemente Alejandrino, *Stroma V, 81 ss.*) y por lo tanto no se fundan en él las variadas tradiciones de los pueblos sino la *traditio una*. Para Filóstrato que, como miembro de los salones femeninos de la corte severiana y propagandista de sus ideas, quiere fundar en el «principio único» la *traditio-religio solis*, se puede y debe sacrificar públicamente al Helios-Arché archôn (*Vita Apollonii* 1, 31; véase la introducción y notas de D. DEL CORNO a su edición, Milán 1978, pp. 9-57).

Historiadores. Como ya hemos indicado esta tentativa por clarificar y actualizar la «traditio» tiene sus repercusiones en el modo de hacer la historia en esta época a caballo entre el s. II y el III. Dión Cassio escribió su obra magna en un proceso de tiempo que va desde mediado el principado de Septimio Severo hasta el 229: de ahí que en su obra se refleje el cambio de actitudes políticas del autor en relación al discurrir de la dinastía de los Severos. Esta distinción de las fases de la obra son determinantes para entender, por ejemplo, la *posición de Dión Cassio ante la «monarchia augustea» en el discurso programático que el autor crea entre Agripa y Mecenas sobre el mejor gobierno* (Libro 52) y las posiciones posteriores ante la monarquía ejercida por Caracalla o Heliogábalo, por ejemplo. En el libro 52 Dión Cassio imagina dos discursos opuestos entre dos representantes, Agripa de la democracia, Mecenas de la monarquía. Agripa exalta la *isonomía*: «Gracias a ella, —hace decir Dión Cassio a Agripa—, si uno posee una virtud, la manifiesta y ejercita con voluntad y la verifica con gran gozo; si la encuentra en otros, con diligencia la hace emerger, la engrandece y la tributa alto honor... Pero en las tiranías sucede todo lo contrario». Según Dión Cassio en las democracias son preferibles los sistemas de reclutamiento y de administración de la justicia, y además desde el punto de vista personal los inconvenientes y dificultades del poder monárquico son tan grandes que ningún hombre sabio los puede querer para sí mismo; considerándolo todo, sería absurdo temer las discordias que nacen de la democracia más que las de la tiranía, que a su vez nacen de la monarquía». Ante esta exaltación de la democracia (de todas formas «moderada» en cuanto Agripa recuerda las medidas del demócrata Sila), Mecenas opone «el gobierno de uno ayudado por los mejores», una monarquía aristocrática: «Dar la libertad a los sabios es motivo de felicidad, pero concederla a los estúpidos es ruina; el que da éstos autoridad, pone la espada en manos de un niño loco». De ahí que Ottaviano deberá reservarse para sí y los mejores la «decisión de optar, para que sean reservados para el Senado los más sabios, al mando militar los estrategas mejores, y al ejército y a las tropas mercenarias los más robustos y más pobres». «Esta será la verdadera democracia y la libertad segura, porque la libertad de la masa es amarísima esclavitud para los mejores y produce a unos y otros una ruina común». Por todo esto el consejo de Mecenas no es la tiranía sino «el gobierno de uno sólo junto con el consenso de los mejores ciudadanos». «Así se evitan las guerras peligrosas y las revueltas impías». La idea que Dión Cassio del mejor gobierno es por lo tanto una monarquía temperada por el Senado: «Así la nave de Roma no perderá su timonel y tendrá su gobierno». Dión Cassio da una serie de condiciones: criterios de elección de los sena-

dores y caballeros; las antiguas magistraturas republicanas no deberán ser confiadas a la elección de los comicios centuriados ni al Senado; siguen una serie de normas de administración de la justicia y fiscales (véase el estudio de U. ESPINOSA RUIZ, y el de GABBA).

En su discurso Dión Cassio por un lado se separa de una serie de sofistas y por otro se alinea con otros, como su pariente Dión Crisóstomo o Elio Aristide o Appiano, lo mismo hace con algunos filósofos, rechaza a Anaxilao y sin embargo sigue al estoico Athenodoro Calvo y a Areyo. Es significativa la posición que Dión Cassio pone en labios de Mecenas: primero, la imagen del *princeps et pater*: el que tiene el «principio» y a la vez es padre y da la vida a sus súbditos, a «todos sus súbditos», de ahí la apertura de las puertas de la ciudad de Roma a todo el orbe: «Considerando a Roma como la verdadera ciudad y a sus tierras como campos y aldeas». Una posición que refleja la del 212 con el Edicto de Caracalla o *Constitutio Antoniniana*.

Cuando Dión Cassio narre años después algunos acontecimientos del reinado de los Severos no será tan complaciente con la «monarquía» e insistirá en el papel de los «sabios ancianos, de los mejores, los senadores». Desde esta perspectiva juzgará la caída de la monarquía de Caracalla y sucesores en la tiranía. A la hora de describir los acontecimientos de su presente Dión Cassio hará una selección bajo el criterio de la decadencia, corrupción y caída en la tiranía, mientras los «hombres mejores» perderán la vida a manos del tirano. Hasta decisiones de gran respiro democrático, como las leyes de la administración a favor del ciudadano y sobre todo la *constitutio antoniniana* tratará de ocultarlas o simplemente despreciarlas: la concesión de la ciudadanía fue simplemente una medida fiscal. En el último Dión Cassio prevalece la posición senatorial y la propaganda senatorial justificando la *damnatio memoriae* de los sucesores de Septimio Severo.

Herodiano que narró la *historia del Imperio desde Marco* hasta el 238, no era senador ni aristócrata, era contemporáneo de lo que contaba, había sido un funcionario en la administración, y tiene sus diferencias con las ideas expuestas por Dión Cassio. Sus criterios de selección de la información no sigue los cauces del ambiente senatorial, sino los más cercanos al pueblo, de ahí que ciertos detalles parezcan a veces novelescos. Pero Herodiano era consciente de vivir en una época de turbulencias y cambios (I, 1,4). En la misma época de la aparición de la obra de Herodiano, Cipriano desde Cartago insiste en la misma constatación de tiempos de crisis (*Ad Demetrium*). Para Herodiano el *princeps* debe ser astuto y su principal virtud es la *sophia* (así juzgará como «argucia» la decisión de Septimio Severo de hacer a Clodio Albino Augusto y con derecho a sucesión, aunque pensara ya en eliminarlo). La visión de Herodiano y de la burguesía a la que pertenece es ya maquiavélica. Lo cual no quiere decir que Herodiano acepte al tirano: contraponen siempre el príncipe al tirano (véanse sus juicios sobre el «buen» emperador Pertinax o condenatorios del «tirano» Cómodo). Para Herodiano el emperador debe salir siempre «de los mejores» y de los «adultos» (juicio contra los adolescentes emperadores, como Gordiano, Helio-gábalo o Alejandro Severo), pero el mando debe ser de uno sólo, «monarchós», por eso condena la diarquía de Caracalla y su hermano Geta y será Herodiano (IV,5,7) el que pone en boca de Caracalla, en su discurso al senado después del asesinato de su hermano Geta, uno de los principios más claros y fundamentales del monarquianismo político: «Como Zeus él sólo tiene el reino de los dioses, así mismo lo da a uno sólo de los hombres». Un principio que ya hemos visto formularlo a los juristas de la época, a los sofistas y también a los cristianos, como Tertuliano, *Adv. Prax.* 3: «*Monarchiam tenemus*» (anunciando ya la teología áulica de los cristianos como Eusebio de Cesarea: *Páses oicouménés despótes o totius orbis imperator, o episcopos tôn ektós*).

Y mientras expresa el ambiente monarquiano de la época, a la vez Herodiano es también consciente de las diferencias entre el Imperio de Oriente y el Imperio de Occidente y por esto habla de los «dos senados, uno para Oriente y otro para Occidente». Se trata de una visión más realista y pragmática. Herodiano cuando construye sus discursos como los de Marco Aurelio a su hijo Cómodo, y el de éste a la muerte de su padre, sus preocupaciones son sobre la sabiduría, la madurez, la benevolencia de los súbditos, y en este sentido Herodiano rechaza la sucesión por sangre y por *tyche* de nacimiento (*óphlema kleronomías*). Para Herodiano la visión «universal y cosmopolita» constituye el desideratum máximo (por ejemplo, cuando hace llamar a los emperadores *pater universi generis humani*, o Julia Mammea *mater generis humani*), yendo más allá de las mismas fronteras del Imperio.

5.4. La *Logos-christologie* y el *monarchianismo teológico cristiano*

Fuentes y bibliografía: La monarquía según Aristóteles es el gobierno en el que uno sólo es el señor de todas las cosas. (Ars Rethorica 1365b: M. DUFOUR Paris 1960 p. 106); se trata de una definición citada a menudo por los pensadores cristianos y sobre todo por Clemente, Orígenes en Alejandría, como por Calixto en Roma (y después por Novaciano).

Véase igualmente Justino en su *Dialogus cum Tryphone Iudeo* 1, 3; 63, 4 (arché=sophia=Christus); 64, 5 («olvidar las viejas costumbres de los padres»); 91, 1 (óreon archés); 93, 1: las costumbres y leyes falsas y perversas y —93,3— la nueva ley fundada sobre el amarás a Dios y al prójimo, sobre la «doble justicia»: ed. E.J. GOODSPEED, Göttingen 1984, p. 91. TACIANO, *Pros Hellenas*, 5: «Dios era en el principio y el Principio-arché lo hemos recibido nosotros de la tradición que es la potencia del Logos-Cristo... mientras que los demonios os dieron leyes de muerte».

Igualmente el Pseudo-Justino: *De Monarchia*, PG 6, coll. 312-325, vid. DE BERARDINO, *Giustino Ps.* En Dic. Patr. e di Ant. Christ. 2, coll 1632 con bibliografía.

Tertuliano, *Adversus Praxean* ed. y comentario de G. SCARPAT, Turín 1985 pp. 48-53; F. COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik*, Friburgo-Basilea-Viena 1988, pp. 52-59. Cfr. M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio a Roma, da Clemente a Dionisio*, «Riv. di Stor. e Letter. Relig». 22, 1986, 439-474.

Para la época entre Justino e Ireneo: M. SIMONETTI, *Il problema dell'unità di Dio*, «Riv. di St. e Lett. Relig». 22, 1986, 201-240.

Para el platonismo medio vid. C. MORESCHINI, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, en *Platonismus and Christentum*, Homen. A H. DOERRIE, «Jahrb.für Ant. und Christ.» Münster in W. 1983, pp. 133-161.

ELIA F., *I Severi e la questione cristiana: sincretismo religioso o realismo politico?*, en «Quad. Catan. di St. Class e mediev.» 1, 1979, 539-563.

Inscripción de las Termas de Caracalla: «Zeus, Mitra, Helios, unidos en el único e invencible cosmocrátor», R. CAGNAT-M. VENCER, *L'Année Épigraphique, Année 1913*, Paris 1914, p. 47, nn. 188.

Para la época severiana: R. CANTALAMESSA, *La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio in Cristo*, en «Teologia» 1, 1976, 338-354; ID, *La cristologia di Tertuliano*, Friburgo 1962, pp. 25-27; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966, pp. 399-404; A. ORBE, *Il Cristo I, Testi teologici e spirituali dal I al IV*

secolo, Fond. Lor. Valla 1985, pp. VII-XCIX; W. MARCUS, *Der Subordinazionismus als historiologisches Phänomen*, München 1963; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935, trad. It. Brescia 1983, pp. 5-26; la relación entre el Padre y el Hijo está estructurada conforme al «doble principato» romano, *ibid.* p. 46; J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1974 p. 174: «Il titolo «Figlio di Dio» forma parte del repertorio della teologia politica di Roma e si trova nello stesso contesto che l'ha dato amparo nella sua aparizione come titolo neotestamentario»; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, la prima teología política del Cristianesimo*. Bibliot. Theolog. Salesiana, 1,2, Zürich 1966.

5.5. El caso de Calixto y el monarquianismo romano bajo los Severos

La historia del obispo de Roma Calixto (217-222) es muy conocida en la versión que su enemigo Hipólito de Roma nos ha dejado en su *Elenchos*, libro IX, (ed. P. WENGLAND, GCS 26, pp. 248 ss.) y que el gran historiador del Imperio Romano MAZZARINO ha sabido valorar y divulgar como fuente histórica (*Impero Romano*, 2, 58). Nuestra tarea será la de contrastar cinco fuentes sobre el cuadro social y cultural al que se refieren los años de Calixto de Roma bajo Alejandro Severo: la narración de Hipólito (*Elenchos*, 9: GCS 26), las *Acta Martyrii Kallisti* (*Acta Sanctorum Octobris*, 6, Bruselas 1970, pp. 441 ss.; *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE 1, Paris 1955, pp. 141 ss.), la *Historia Augusta, Vita Alexandri Severi*, 48-49 (ed. E. HOHL et alii, 1, p. 250 ss.), Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, 6, 21 (ed. BARDY, SCh 41), y Zonara (*Epitome historiarum*, 12, 15 s.: ed. L. DINDORF 3, pp. 123 ss., con datos propios que se refieren a los *Cestoi* de Julio el Africano como fuente). La confrontación de estas fuentes nos permitirá no sólo valorar los datos que ofrece Hipólito, sino también encuadrarlos en su contexto cultural y eclesial.

Para las cuestiones de historicidad de estas fuentes remitimos a los siguientes trabajos: sobre Hipólito de Roma la bibliografía apenas citada; sobre las *Acta Martyrii Callisti* y el *Liber Pontificalis*: E. CALLEGARI, *Alessandro Severo e gli «Acta Martyrum»*, en «Rassegna Nazionale», 2, 23, 1919, pp. 195-213; P. ALLARD, *Storia critica delle persecuzioni*, 2, Florencia 1935, pp. 180-186; y sobre todo M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, pp. 238 ss.; H. KRAFT, *Dalla «chiesa» originaria all'episcopato monarchico*, en «Riv. di st. e lett. relig.» 22, 1986, pp. 423-425 y P. STOCKMEIER en «Münch. Th. Zeitsch.» 38, 1987, pp. 19-29; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935 (tr. it. Brescia 1983); véase los estudios sobre la obra de Julio el Africano, como fuente de los historiadores bizantinos. De esta confrontación entresacamos los siguientes puntos significativos para completar y esclarecer la «versión de Hipólito»:

1. *Muerte paralela y contemporánea del Papa Calixto y del emperador Heliogábalo*. Según las actas del martirio de Calixto éste tuvo lugar el 222 y en la misma época y contexto social de una serie de agitaciones sociales que llevaron a los asesinatos de Heliogábalo y de su madre Julia Soemia. Calixto fue perseguido por la multitud, descubierto en su escondrijo de su casa, hecho precipitar por la ventana y arrojado a un pozo con una piedra colgada al cuello, colmándolo con restos de ruinas (*per fenestram domus praecipitari, ligatoque ad collum eius saxo, in puteum demergi et in eo rudera cumulari*: ed. Bruselas 1970, p. 441). Junto con Calixto fueron

asesinados en el tumulto de la plebe otros sacerdotes ayudantes de Calixto: Calepodio y Asclepiade. Todos con nombres greco-orientales. Nada se dice de los motivos del furor de la plebe romana, sólo disponemos de las «coincidencias temporales, sociales y políticas»: la caída de Heliogábalo y de sus partidarios. Si hubiese sido una persecución contra los cristianos por motivos religiosos, ¿cómo se explica que al restaurarse la dinastía de los Severos, con Alejandro, el emperador continuase protegiendo a los cristianos de Roma? La respuesta la obtenemos gracias a la confluencia de evidencias entre las fuentes: la *Historia Augusta*, *Alexander Severus*, 49,6, explica algunos hechos que supone la *Acta Martyrii Callisti*, el *Liber Pontificalis* y las excavaciones en torno a los *loca Callisti* en el Trastévere. Una confluencia que obliga una vez más a proceder con cautela a la hora de despreciar como fuente histórica las biografías novelescas de la *Historia Augusta*. A los pocos meses los sucesores de Calixto (y de su línea) consiguen recuperar el pozo, el cuerpo de Calixto y compañeros, y considerarlos mártires; y sobre todo consiguen dedicar en ese mismo lugar del Trastévere un *campus et edicola sacra* a San Calixto. De nuevo la plebe trasteverina se opone. Esta vez son los «taberneros», *popinari*. La noticia es de la *Historia Augusta*: *Alexander rescripsit melius esse ut quemammodumcumque illic deus colatur, quam popinariis dedatur* (49, 6). MOMIGLIANO (*Severo Alex. archisynagogus*, en «*Athenaeum*» 12, 1934, 151-153) había visto la confirmación de la noticia de la *Historia Augusta* en la epigrafía sobre la sinagoga trasteverina. Sin embargo STRAUB (AS 26, 3, p. 119 ss.) y MAZZARINO (*Il pensiero*, 2, 2, p. 238) prefieren interpretar esta noticia de la *Historia Augusta* dentro del contexto «fiscal» de una serie de medidas económicas de Alejandro Severo. A la contribución de MOMIGLIANO (favores de Alejandro Severo a los judíos) hay que añadir las noticias de los «favores de Alejandro a los cristianos» (M. GUARDUCCI, en *Ricerche su Ippolito*, pp. 26 ss.; S. SETTIS, sobre los «lares» del emperador, en «*Athenaeum*» 50, 1972, 237-251; y la interrelación judíos-cristianos en la misma *Historia Augusta*, vid. T. LIEBMANN-FRANKFORT, en «*Latomus*» 33, 1974, 579-607, y D. GOLAN, *ibid.* 47, 1988, 331-335) y en concreto la confirmación que nos llega de las *Acta martyrii* y de las excavaciones *in loco Calistiano*. En primer lugar, el lugar sagrado para la edicola del martirio es un *locus publicus* y los cristianos lo piden en cuanto *collegium* y en ese status les viene concedido a los cristianos, en cuanto el emperador decide concedérselo al *collegium christianorum* y no al *collegium popinarium*. Si hubiese sido una cuestión de tasas, lo mismo recaían sobre un colegio que sobre otro. La cuestión era otra, como se puede ver por los resultados de las excavaciones en torno a las *domus ecclesiae* en tiempos de Alejandro Severo y a la tumba de Colepodio, cerca del Trastévere al principio de la Via Aurelia, donde fue depuesto Calixto y no en el cementerio que lleva su nombre, como de hecho decía el *Liber Pontificalis*, 1, p. 12: *Prid. id. octob. Calisti in via Aurelia, miliario III* (véanse los trabajos de A. NESTORI, en «*Riv. Arch. Cr.*», 44, 1968, 161 ss.; *ibid.* 47, 1971, 169 ss.; 48, 1972, 193 ss.; 51, 1975, 135 ss.; 61, 1985, 237 ss.; otra bibliografía ad hoc, p.). En conclusión Calixto fue asesinado en la serie de tumultos populares que se encendieron en Roma con motivo de la caída de Heliogábalo contra sus partidarios, y los cristianos lograron el apoyo jurídico de Alejandro Severo porque seguían siendo «fieles a la casa de los Severos».

2. La jerarquía de la Iglesia de Roma y la Casa del emperador en tiempos de los Severos.

Las noticias sobre la presencia de cristianos en las casas de los emperadores Severos o en cargos importantes de su corte, no ofrecen hoy en día dificultad alguna a los historiadores actuales, porque la variedad y acuerdo entre las fuentes es tal que no permite dudas. Sin embargo, todavía

existen interpretaciones diferentes y a veces «extrañas». Aquí nos fijaremos en algunas cuestiones hermenéuticas: primero, el *binomio judíos-cristianos* cuya diferenciación todavía no aparece a nivel jurídico, y que es objeto de discusión entre las clases cultas, comenzando por los sofistas, rétores y filósofos; la diferenciación es una cuestión interna entre judíos y cristianos; todavía a finales del s. IV en los textos de la *Historia Augusta* aparecen muchas veces identificados (probablemente porque así aparecían en las fuentes del s. II y III de las que dependen los biógrafos de finales del s. IV). Esta cuestión afecta, por ejemplo, al uso de algunos epítetos o marcas sociales y religiosas, como *theophilós/é, theosebés-theosebestáte gégonen, eusebés, phobóimenos ton Theón, timens Deum, mulier sancta, piissima/us, religiosa/us*, que eran los nombres que los catecúmenos cristianos y los prosélitos judíos solían recibir. Esta confusión ha llevado a lecturas erróneas tanto en los textos como en la llamada epigrafía cristiana. Pero ya en la historiografía antigua esta confusión llevó a los mismos errores: por ejemplo, el adjetivo *theosebestáte* que Eusebio y otras tradiciones griegas dan a Julia Mammea, la madre del emperador Alejandro Alejandro y estimadora de Orígenes («La madre del emperador de nombre Mammea, mujer religiosísima como ninguna, ante la fama de Orígenes que se difundía por doquier...quisó ser honrada con la visita de este hombre famoso», *Hist. Eccles.* 6, 21, 3; y vid. *Chronicon de Eusebio-Jerónimo*, GCS 47, p. 215) se transforma en manos de los historiadores latinos como Orosio (*Historiarum adversus paganos*, 7, 18, 7.19, 1: LIPPOLD 2, 296-298) en *cristiana*, tanto que la motivación de la persecución contra los cristianos por parte del emperador Maximino se debió al odio que éste tenía contra la *familia cristiana Alexandri Severi*: «Maximino — escribe Orosio — fue el sexto emperador, después de Nerón, que suscitó la persecución contra los cristianos... sobre todo a causa de la *familia cristiana* de Alejandro y de su madre Mammea, y particularmente por el presbítero Orígenes, él persiguió a los sacerdotes y clérigos, es decir, a los doctores». La tradición bizantina mantiene con precisión las diferencias, aunque ofrece datos nuevos sobre la presencia de cristianos en la corte de Alejandro Severo: Jorge Syncello, p.e. «Mammea, la madre del emperador Alejandro, era muy piadosa, y se cuenta que se encontró con Orígenes en Antioquia, se acercó a otros maestros cristianos, Sexto Julio Africano, que dedicó su obra en nueve libros «Hoy Cestoi» a Alejandro» (*Ecloga chronographica*, ed. MOSSHAMMER, p. 439). También Zonara refiere otros detalles sobre la relación de la augusta Mammea con los cristianos, pero interpreta el adjetivo «muy piadosa o religiosísima» (*theosbestáte*), como efecto de la catequesis de Orígenes y de acuerdo con la versión de Orosio, cree que la persecución decidida por el emperador Maximino se debió al odio contra la «familia cristiana de Alejandro»: «Mammea, madre de Alejandro — escribe Zonara *Epitome historiarum*, 12,15: ed. L. DINDORF 3, p. 123 s.— sobresalía en virtud y santidad de vida. Pasando con su hijo por Antioquia e informada sobre Orígenes, lo hizo venir de Alejandría. E instruida en el discurso de la fe se hizo piadosísima (*gégonen theosebestáte*), como narra Eusebio y confirman otros escritores. Por esto no sólo se placó por entonces la persecución contra los cristianos, sino que hasta los que veneraban a Cristo eran tenidos en gran consideración. Se dice por esto que por odio contra Alejandro inició Maximino la persecución... Había un segundo motivo de la persecución, y es que muchos en la casa de Alejandro reconocían a Cristo como a su Dios». Esta lectura de la historiografía cristiana que tiende a ampliar el carácter filocristiano del emperador Alejandro, queda contrastada o mitigada por los elementos que las *Historias de mártires*, pertenecientes a esta época, señalan contra gobernadores o funcionarios del emperador Alejandro a los que acusan de ser los causantes de la muerte de algunos mártires. Sobre este punto véase lo que hemos

dicho sobre el comportamiento de algunos gobernadores de provincias, como en Egipto o en Cartago y Norte de África bajo los Severos.

Con esta cautela hermenéutica hay que sopesar las noticias sobre la presencia de cristianos en las casas de los emperadores Severos, comenzando ya por la de Marcia, concubina de Cómodo, que Hipólito la presenta como cristiana y a Calixto como a su «criado-mantenido» (el adjetivo *threptós*, con el que Hipólito califica la relación entre Marcia y Calixto, puede llegar a ser negativo). De hecho, en el caso de Calixto el status de cristiano no es público, se mantiene secreto, como sucede cuando Carpóforo, funcionario y liberto de la casa de Cómodo y *Dominus* del esclavo Calixto, tiene que salir en defensa de su esclavo, *manteniendo en secreto su calidad de cristiano*, subraya Hipólito. Un silencio o secreto que era necesario ante una ley romana anticristiana que seguía vigente, aunque de hecho en la misma corte imperial se pasara por alto la presencia de cristianos. Calixto ya obispo de Roma puede abrir su *didaskalion* con gran éxito y sin recibir molestia alguna. Los bancos de los cristianos (en el caso del banquero Calixto, el banco tenía una clientela preferentemente «judía») eran permitidos y funcionaban con normalidad, así como sus *collegia*. La organización jerárquica de las comunidades de Roma, así como sus *didaskalia*, sus bancos y cajas de préstamos y sus hombres de cultura (caso de Sexto Julio Africano, nombrado bibliotecario del Panteón), constituían un poder conocido y reconocido en la ciudad Roma. No es extraño por lo tanto que dentro de la misma comunidad de la *Magna Ecclesia* (expresión de la *unitas communitatis* frente a las sectas) hubiera diversas posiciones políticas, que iban desde la lealista y colaboracionista de Calixto, plenamente integrada en su *romanitas*, hasta la *prophetica* de Hipólito que veía en el Imperio Romano la *Nova Babilonia* del Apocalipsis y el *cuarto poder de la visión de Daniel* y considera a los emperadores como la epifanía del Anticristo (de ahí su profecía de la caída del imperio creado por Augusto: *De Christo et Antichr.* 49: CGS *Hippolitus* I, 2 p. 32, l. 2-11). Hipólito no soporta el «doble juego de Calixto»: orar de noche y callar de día, dar a César lo que quiere el César y dar a Dios su imagen que está en el interior del hombre. Y por esto Hipólito ataca a Calixto porque «sirve a dos señores» y no sigue el ejemplo de Daniel que resiste al edicto del emperador. De ahí que escriba sus interpretaciones del profeta Daniel como falsilla para interpretar los signos de su tiempo.

«Susana era la figura de la Iglesia, y Joaquín, su esposo, de Cristo. El jardín «que estaba cerca de su casa» figuraba la sociedad de los santos (=los cristianos), plantados cual árboles fructíferos en medio de la Iglesia. Babilonia es el mundo. Los dos ancianos representan tipológicamente a los dos pueblos que conspiran contra la Iglesia, el de la circuncisión y el de los gentiles. Las palabras «fueron constituidos en jueces que parecían gobernar al pueblo» significan que en este mundo ellos (=las autoridades romanas) ejercen la autoridad y el poder, juzgando a los justos injustamente...¿Cómo pueden efectivamente juzgar rectamente los enemigos y destructores de la Iglesia, cómo pueden mirar al cielo con corazón puro, siendo *esclavos del Príncipe de este Mundo*? Estos dos pueblos, instigados por Satán, que obra por su medio, no cesan de maquinarse persecuciones y tribulaciones contra la Iglesia. Buscan la manera de destruirla, aunque ni entre ellos se entienden entre sí (*In Danielelem*, 1, 14-15)... Cuando la bienaventurada Susana oyó estas palabras (de los dos ancianos), sintió gran dolor en el corazón y mantuvo cerrada su boca, pues no quería ser deshonrada por viejos perversos. Ahora bien, como se puede ver en la realidad, lo que acaeció a Susana lo puedes ver realizado hoy en la Iglesia. Porque cuando los dos pueblos se unen para seducir a los santos, están al acecho, esperan-

do una ocasión propicia; entran entonces en la casa de Dios, cuando todos están orando y cantando himnos a Dios, cogen a algunos de ellos, los sacan fuera y los violentan diciendo: «Venid, entrad en comunión con nosotros y adorad a los dioses, si no consentís, daremos testimonio contra vosotros». Y cuando ellos rehusan, los arrastran a los tribunales y los acusan de obrar contra los decretos del César y los hacen condenar a muerte» (ibid.1, 20).

Detrás de estas interpretaciones subsisten dos estrategias políticas: la de la confrontación cerrada con la autoridad del que tiene el Principato en el mundo y con el poder del dinero de los judíos (es la posición de la comunidad profética, representada por Hipólito), y la de la colaboración con Roma y con los bancos de los judíos, que sería la de Calixto. La acusación de Hipólito contra Calixto es de comerciar con los judíos (su banca fundamentalmente tenía clientes de la Sinagoga) y colaborar con las autoridades de Roma, los enemigos de la Iglesia, como esclavo del Príncipe de este mundo (=el emperador). El profeta Daniel se opone al edicto del emperador, primero apartándose de los negocios del rey, dando a César lo que es del César y dando a Dios lo que es de Dios. «¿Qué significa esto? —se pregunta Hipólito—: ¿Dedicar el día a los negocios del César y de noche, es decir, en el fondo de su corazón rezar, sin ponerse en peligro?» Esta sería según Hipólito la actitud de Calixto y los suyos. Hipólito la rechaza: «Daniel no tiene que recurrir al disimulo, porque no se somete, quien se somete a otro hombre es su esclavo,... por esto obedece a Dios antes que a los hombres, Daniel no se somete al edicto del rey, es sencillamente fiel. Nadie puede servir a dos señores. Imita por lo tanto a Daniel, no tengas miedo ni te sometas a los sátrapas» (*In Danielelem*, III, 20-25.31).

Posiciones políticas que nacen de una diferente visión de la *monarchia Dei* y de las relaciones mismas entre el Hijo y el Padre, como veremos en el siguiente apartado.

5.6. El conflicto en la comunidad cristiana de Roma: la historia de Calixto según Hipólito (según la interpretación de S. MAZZARINO, *L'impero romano*, 2, pp. 451 ss.)

La interpretación del período histórico que va desde el 180 hasta marzo del 238 —la época de Cómodo y de los Severos— se encuentra marcada, para nosotros los modernos, por dos fechas casi simétricas: el 1551 y el 1851. En el 1551, de hecho, se descubrió en Roma, entre la vía Nomentana y la Tiburtina, una estatua representando a un dignatario eclesiástico, con la reproducción de su cómputo pascal (cuya fecha de referencia era el 222, el advenimiento de Alejandro Severo) y la indicación de sus obras: en este dignatario eclesiástico debemos ver a Hipólito, quien fuera «antipapa» de la iglesia de Roma desde el 217 hasta el 235. En el 1851 se publicó en Oxford un texto fundamental para la historia del cristianismo, los *Philosophumena* o «*Elencos* contra todas las herejías», que muy pronto Bunsen y Döllinger demostraron ser obra de ese mismo Hipólito representado en la estatua descubierta hacía trescientos años; la obra revelaba las enormes tribulaciones espirituales del cristianismo hasta la época de Hipólito; y revelaba también la compleja problemática de la experiencia religiosa cristiana en tiempos de Cómodo y de los Severos. Bunsen lo empleaba como argumento para ilustrar aquella relación de «fe y búsqueda», que había dominado la historiografía romántica, ya en una formulación de Niebuhr, y que parecía presagiar una renovación cristiano-protestante llevada a cabo por los pueblos germánicos, distintos en esto de la Europa romance («la Europa romance no se ha rejuvenecido en el 1789, como lo hicieron los pueblos germánicos en el 1517: mas el 1789 no ha podido ser, hasta ahora, un 1688»). En suma el balance de la experiencia romántica pareció culminar en la

interpretación de la obra de Hipólito, y el reciente descubrimiento de los *Philosophumena* resultó ser el sello de aquel balance, que ya era, por otras razones, bastante notable.

A cien años de distancia del descubrimiento de los *Philosophumena*, nosotros vemos hoy las cosas con ojos bastante diferentes; aquel entusiasmo romántico ha desaparecido; pero Hipólito permanece siempre en el centro de toda interpretación de su época, es decir, de la época de Cómodo y de los Severos. Hoy incluso se ha intentado negar, sin duda injustamente, que la estatua descubierta en el 1551, y los *Philosophumena* publicados en el 1851, sean de Hipólito; en realidad, tal negación, con sus absurdas consecuencias, ha servido sólo para que comprendiéramos mejor el drama espiritual que caracterizaba la época de Hipólito. Y la gran revelación sigue estando en aquellas páginas de los *Philosophumena*, en donde Hipólito, antipapa, nos presenta con tinta negra a su oponente, un hombre no menos grande que él: Calixto, el esclavo banquero convertido en obispo de la comunidad cristiana de Roma desde el 217 hasta el 222.

La historia de Calixto nos es, por tanto, presentada por Hipólito con pesimismo [a fosche tinte]. Calixto es esclavo de Carpóforo, un cristiano liberto de la casa imperial de Cómodo; su amo le confía la administración de un banco; Calixto fracasa, quiere huir, es descubierto, trata en vano de quitarse la vida, es arrojado por su amo al *pistrinum*, este infierno de los vivos en el que los esclavos empujan la piedra de molino y revuelven la harina; liberado del *pistrinum*, molesta en sábado una ceremonia religiosa de judíos; éstos lo apalean y lo arrastran al tribunal del prefecto urbano, el cual le condena como cristiano, no obstante la intervención de Carpóforo. Se cierra así el primer acto de la agitada vida de Calixto: el prefecto urbano lo ha condenado *ad metalla* en Cerdeña. Y ahora el segundo acto: Marcia, «la concubina de Cómodo, temerosa de Dios (*theofilés*)», le pide al obispo de Roma, Víctor, los nominativos de los mártires cristianos que se encuentran cumpliendo condena en Cerdeña, para obtener de parte de Cómodo el consentimiento a su liberación; Víctor le entrega los nominativos, pero no incluye a Calixto en la lista; sin embargo, cuando el cubiculario de Marcia se dirige al procónsul de Cerdeña con la «carta de liberación», Calixto logra, entre lágrimas y súplicas, que le liberen junto a los demás mártires, induciendo al cubiculario a que declarara que él, Calixto, es *threp-tós* de Marcia. Vuelve de este modo a Roma; Víctor está disgustado, mas le entrega una asignación mensual y lo envía a Ancio; el sucesor de Víctor, Cefirino, reclama a Calixto para que vuelva a Roma y le confía la dirección del cementerio (las famosas «Catacumbas de Calixto»); muere Cefirino y Calixto le sucede. Calixto se ha convertido de este modo en obispo de Roma. Un pésimo obispo, según Hipólito. Es precisamente: un maestro de la doblez [doppio gioco], que le reprocha Sabelio (defensor de la doctrina patripasiana, ya condenado por Víctor) su doctrina patripasiana, mientras le reprocha a Hipólito, encarnizado enemigo de los patripasiana, un auténtico «diteísmo»; Calixto considera que el Pneuma encarnado en la Virgen no es distinto del Padre, y que el Padre ha «compadecido» con el Hijo (no dice ha «padecido», para no caer en la doctrina, ya condenada, de Sabelio). Aún más: Calixto garantiza a todos el perdón de los pecados, consiente que incluso los bígamos y trígamos puedan recibir el orden sacerdotal; interpreta, así, el concepto evangélico «dejad que la cizaña crezca entre el trigo». A las mujeres cristianas de linaje senatorio, que no quieren contraer *iustae nuptiae*, consiente el concubinato con esclavos o con hombres libres de origen modesto, y autoriza las prácticas antifecundadoras que son propias de tales uniones; de tal forma conquista grandes masas de fieles, entre los cuales algunos de los que fueron alejados de la comunidad de Hipólito, y a éstos les da un segundo bautismo.

Esta es la historia de Calixto, según Hipólito; mientras Hipólito escribe, Calixto ya ha muerto; pero Hipólito no le perdona, y en varias ocasiones le gratifica con las injurias más atroces, «*goes*», «*poikilos*», «impostor» «hombre que juega a dos bandas». No obstante, con las debidas rectificaciones, Hipólito nos ha transmitido una historia verdadera, que ilumina admirablemente la época de Cómodo y de los Severos, o sea la época de Calixto y de Hipólito. El historiador de hoy puede comentar el relato desarrollado por Hipólito, aclarando alguno de sus aspectos esenciales, los cuales son los aspectos de la gran revolución social que se había iniciado en el siglo I y que ahora asumía formas nuevas e inesperadas. Ante todo, un punto fundamental: Calixto es un banquero, un esclavo-banquero. Este hecho no tiene que maravillarnos: precisamente en este período se ha vuelto actual el problema de las quiebras de esclavos banqueros. El mayor jurisprudente de la época, Ulpiano, ha declarado que, cuando un esclavo dirige un banco (y Ulpiano añade que esto es lícito: *potest enim*), su amo tiene la obligación de *edere rationes*, es decir, de publicar los libros de contabilidad, siempre y cuando el esclavo haya asumido ese encargo *voluntate domini* «por expresa voluntad del amo»: en este caso, pues, el amo es responsable, y no puede limitarse a jurar que los libros de contabilidad no se encuentran en su poder (*eas rationes non habere*). Unos cuarenta años después de la quiebra del banco de Calixto, el emperador Alejandro Severo, plenamente en desacuerdo con el parecer de Ulpiano, ha declarado que, cuando un esclavo haya sido puesto al frente de un banco, en caso de que no se llevara a cabo la restitución de los depósitos (*deposita pecunia*), tiene lugar una *actio instructoria* en contra del amo. Tanto el parecer de Ulpiano, así como el rescrito de Alejandro Severo le vienen de perlas a Calixto en la cuestión antes mencionada, aunque dicha cuestión se haya verificado bajo Cómodo. La situación general está clara: el estado romano —excepto en algunos latifundios imperiales— ha tenido cuidado de no constituir organismos bancarios estatales (una excepción es, por ejemplo, el caso de Tiberio en el 33). Por otra parte, la empresa banquera, institución privada por excelencia en época romana, se ve a menudo emprendida por parte de los libertos de la casa imperial, los cuales tienen, por así decirlo, «las espaldas cubiertas»; pero, sobre todo en un período «de hierro», como es éste de Cómodo y de los Severos, los buenos libertos aman confiarle sus empresas banqueras a sus esclavos como *institores*. Es el caso de Calixto, *institor* del liberto imperial Carpóforo, en esta época «de hierro», en la que la inflación monetaria determina conyunturas económicas muy peligrosas para los bancos. Ahora bien ¿cuáles son las operaciones típicas de tales bancos en este período? También sobre este punto un texto jurídico nos brinda informaciones claras: el esclavo-banquero puede ser *institor* en un banco en relación al depósito (*poecuniis accipiendis*) y así mismo del crédito (*pecuniis fenerandis*), además, se sobreentiende, de las operaciones de cambio, de las *auctio*, etc. El banco gestionado por Calixto bajo Cómodo recibía dinero en depósito y lo prestaba: el primer punto es subrayado por Hipólito (el cual, en calidad de adversario de Calixto, nos quiere demostrar que el esclavo-banquero ha hecho desaparecer los depósitos de las viudas y de los demás cristianos); el segundo punto es deducible a partir del mismo Hipólito, quien nos informa de que Calixto sostenía haberles prestado importes notables a los Judíos de Roma (lo cual es bastante posible, ya que, encima, la sede del banco de Calixto se encontraba en la *piscina publica* —la XII región de la Roma Augusta— ampliamente frecuentada por el elemento judaico). Apenas hace falta decir que las variaciones en el contenido argénteo del *denarius*, tal y como éstas se dieran a conocer en tiempos de Cómodo, tuvieron que ejercer una grave influencia sobre el ensayo en cuestión —ya que, encima, Cómodo, como ya vimos, hizo un esfuerzo para mantener invariado el nivel de los precios. La

quiebra del banco de Calixto ciertamente ha de ser enmarcado en esta coyuntura. Carpóforo, entonces, se vio obligado a sacar todos los libros de contabilidad (*edere rationes*); declaró que Calixto era quien los llevara y lo arrojó al *pistrinum*, tras un aventuroso intento de huida por su parte. Tras ser liberado del *pistrinum*, como ya vimos, Calixto turbó y ofendió una ceremonia de judíos, lo cuales le acusaron ante el prefecto urbano.

Aquí es donde entraba, en la coyuntura económica, el problema gordo de la relación entre el imperio y el cristianismo. A propósito de Cómodo, ya hemos visto que su gobierno fue tendencialmente favorable al cristianismo, como demuestra la actitud de la *theofilés* «temerosa de Dios», Marcia. Mas, en relación con el crimen individual de cristianismo, esta «paz» de las iglesias bajo Cómodo tenía una importancia relativa. Quedaba siempre la posibilidad de que un cristiano pudiera *deferri et argüi*, «ser denunciado y convencido» del delito de cristianismo, y de que un magistrado de rígida convicción pagana lo condenara duramente por dicho delito. Esta situación de los Cristianos nos puede parecer paradójica a nosotros los modernos, pero se vuelve clarísima, en caso de que se tenga en cuenta el derecho de coacción del magistrado romano. Se podía llegar hasta esta paradoja: que la concubina de Cómodo, es decir, la mujer más influyente de todo el imperio fuera de tendencia cristiana o filo-cristiana —y que, sin embargo, una concreta acusación de cristianismo contra un cristiano siguiera su curso. Cuando los judíos acusaron a Calixto, el prefecto urbano era un pagano de convicciones rígidas: de hecho, había sido «condiscípulo» del emperador Marco (y, al igual que Marco, tenía que ser un adversario convencido de los Cristianos); esta noticia, que nos es ofrecida por la *Historia Augusta*, aclara la condena de Calixto *ad metalla Sardiniae* (*eis métallon Sardontias*), atestiguada por Hipólito. Son suficientes estas consideraciones para demostrarnos como es necesario *nuancer* el concepto tradicional de persecuciones. Ya hemos visto que la lucha en contra del cristianismo es puesta en marcha desde la misma ciudad antigua en su configuración ética, mucho más que por parte de este o de aquel emperador. La ciudad antigua es la ciudad de los paganos; mas ahora, incluso los judíos se acercan a aquéllos en la lucha anticristiana. Aún más, Hipólito mismo, en un importante escrito suyo (el *Comentario a Daniel*) nos permite comenzar a entender esta situación.

5.7. El debate sobre la ‘monarchia divina’ en el seno de la comunidad de Roma: Calixto e Hipólito

Aunque conocemos por otras fuentes que Calixto condenó a Sabelio (un dios bajo tres nombres diferentes), que declaró válido el «matrimonio con la mano izquierda» es decir, el contrato por las *clarissimae feminae* con sus «concubinos» de inferior linaje, pero no nos ha llegado ninguno de sus escritos. A pesar de todo es muy significativa la posición ideológica que Calixto adopta ante la *monarchia* como «único principio de la autoridad, de la ley y de la tradición» y como «el gobierno de uno sólo», según la describe Hipólito en su obra *Philosophoumena* (9, 12, 16-19: P. WENDLAND).

«El Logos es el mismo Hijo, el mismo Padre. No hay sino un único e indivisible Espíritu, aunque se le denomine con diferentes nombres. El Padre no es una persona (*prósopon*) y el Hijo otra, son la misma y única; y todas las cosas están llenas del Espíritu Divino, arriba y abajo. El Espíritu que se encarnó en la virgen, no es diferente del Padre, sino uno e idéntico. Por eso dice la Escritura: ‘¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?’ (Jn 14, 11). Lo que se ve, lo que es hombre, es el Hijo, mientras que el Espíritu que vive en el Hijo es el Padre. No haré,

pues, profesión de fe en dos dioses, Padre e Hijo, sino en uno sólo. Pues el Padre, que habitó en el Hijo asumiendo para sí nuestra carne, la elevó a la naturaleza de la divinidad uniéndola a sí mismo y haciéndola una sola cosa consigo mismo, de manera que los nombres Padre e Hijo se aplican a uno sólo y mismo Dios, y siendo, pues, esta persona uno, no puede ser dos; así, pues, el Padre sufrió con el Hijo, ya que no debemos decir que el Padre sufrió».

Tal como Hipólito describe aquí el pensamiento de Calixto, no se ve cómo pudo ser el condenador de la doctrina de Sabelio, cuando aquí aparece como «nominalista, y hasta patripasiano» y con una antropología doceta, en cuanto lo humano es simplemente lo exterior, «lo que se ve». Es probable que Hipólito cargase las tintas, en cuanto nos describe a Calixto con los mismos elementos retóricos o «topoi» que los partidarios de la *Logos-theologie* (como era Hipólito, tratando de marcar la distinción entre Padre, Hijo y Espíritu Santo) describen a sus adversarios los *monarquianos*. De hecho algunos elementos indicados por Hipólito nos orientan hacia el pensamiento «monarquiano» de Calixto que conocemos por otras fuentes: en primer lugar la *prosopología*, es decir, los rasgos personales (*prosopon* en cuanto faz, rostro, rasgos distintivos, personales). Se trata de un término que expresa entre los griegos el proceso de comunicación o revelación. En este sentido Calixto al afirmar que «el Hijo es el *prósopon* del Padre» está señalando que no hay otra puerta ni mediación que el Hijo para conocer al Padre (o dicho al revés, que es el Hijo el único modo de revelarse del Padre y de darse a conocer y comunicar). Esta interpretación «económica» (en cuanto expresa la economía o plan de la revelación) encuentra su pleno sentido en una visión *monarquiana*, tanto del único principio fontal o Padre, como del único principio del conocimiento y de la acción de Dios. El monarquianismo indica que hay un único mediador entre el mundo noético y el sensible, Cristo, en la visión teológica del cristiano Calixto, el *Princeps* en la visión política. Dicho en terminología de *monarchia politiké*, en el origen de la autoridad no hay más que uno y único principio, como un solo principio es el de la ley, de la obligación de la costumbres y de la tradición. El hombre y los ciudadanos reciben el conocimiento de la justicia por una sola puerta y medio de conocimiento: *lex et imperium*. De nuevo se puede constatar cómo la teología se convierte en una «cuestión del origen de todo», del *vinculum unitatis*, o *vinculum comunitatis*, del *principium auctoritatis, seu principium traditionis, fundamentum morum*. Este punto de vista *monarquiano* arranca del estoicismo romano con su monismo inclinado más al panteísmo que a marcar umbrales de trascendencia, como lo hacían los «platónicos cristianos».

La visión de la *Logos-theologie* tiene otro punto de arranque, es el platonismo por un lado y la tendencia a destacar la trascendencia del monoteísmo hebreo-alejandrino. Desde el punto de vista cristiano este monoteísmo se traduce en el marcaje de la distinción entre el Padre (absoluto trascendente) y el Hijo o Logos mediador. La mediación del Logos no es puramente nominal, sino funcional-entitativa, es decir, se contempla al Logos como una entidad personal, que se distingue personalmente del Padre y del Espíritu Santo. Este proceso de *distinción* no tiene sólo sus reflujos teológicos (subordinacionismo p.e.) sino también en la interpretación y distinción entre el cosmos *noético* y el *aisthetós* (la ciudad celeste y la ciudad terrena) y en el origen y mediación del poder y de la autoridad, donde aunque siempre Dios es el único principio fontal, sin embargo puede tener la mediación del Hijo (sea el *Pueblo* o el *Princeps* en cuanto 'hijo de Dios' que tiene que rendir su *diakonía tou Theou*), de alguna forma sometida a sindicación (de ahí el concepto de *diakonía*). Esta mediación permitiría mejor conocer la fidelidad del mediador a su origen fontal, es decir, si el *Princeps* es verdadero 'hijo de Dios' o si ha traicionado la

herencia-traditio paterna y se ha convertido en *tyrannus*, como interpretan los representantes de la *Logostheologie*, Clemente, Orígenes y ahora Hipólito, que trata de explicarse con evidente dificultad como se puede ver:

«Dios que subsiste sólo, y no teniendo en sí nada contemporáneo a sí mismo, determinó crear el mundo. Y concibió el mundo en su mente, quiso y pronunció el Verbo y creó el mundo... para nosotros, pues, basta simplemente con saber que no hubo nada contemporáneo a Dios. Fuera de Él no había nada, pero Él aun existiendo sólo, existía sin embargo en pluralidad, puesto que Él nunca careció ni de Logos-razón, ni de Sophia-sabiduría, ni de Exusia-autoridad, ni de Boulé-consejo. Todas las cosas estaban en Él y Él lo era Todo... Cuando quiere, hace, y cuando piensa, ejecuta y cuando habla, revela y cuando forma, obra con sabiduría. Porque todas las cosas creadas las forma con razón y sabiduría... Y como Autor, Compañero, Consejero y Hacedor de las cosas que están para formarse, engendra al Verbo, pronuncia la Palabra por vez primera y lo engendra Luz de Luz y lo envía al mundo para ser señor del mundo y lo hace visible para que el mundo pueda verle a Él en su manifestación y obtener la salvación. Y es así como apareció otro junto a sí (héteros syn autô). Pero cuando digo otro (héteros) *no quiero significar que hay dos dioses, por el contrario, no hay más que una sola luz de luz, o como la única agua de un manantial o como el único rayo de sol. Porque hay solamente un poder, que viene del Todo, del cual viene este Poder, el Verbo. Todas las cosas son por Él y Él solamente del Padre. ¿Quién osará presentar una multitud de dioses en serie? Todos deben callar, aunque no quieran y admitir este hecho: que el Altísimo tiende hacia la unidad*» (*Contra Noet.* 10-11).

6. LA BÚSQUEDA DEL 'CONSENSUS' UNIVERSAL Y LA LEGITIMACIÓN DE LA 'AUCTORITAS'

6.1. Legitimación y propaganda:

— *La adquisitio auctoritatis*

Una de las notas sobresalientes que marcan el iter de Septimio Severo es lo que podemos llamar hoy «el secreto de la clave de su éxito» frente al fracaso de tantos candidatos a emperador en la difícil y trágica sucesión de Cómodo. En la respuesta a esta pregunta radical no bastan ciertamente los adjetivos que la historiografía antigua y moderna han endosado a Septimio Severo: oportunismo y crueldad, militarismo a ultranza, corrupcionismo como arma de mando... Y menos la que últimamente la historiografía angloamericana ha dado en llamar «burocracia». El «secreto de la clave de su éxito» la hemos llamado con su nombre propio: *auctoritas*. Septimio Severo logró el éxito porque consiguió aquella *auctoritas* que le dio la llave del *consensus populi romani*. ¿Por qué sus predecesores como Pertinax o Juliano si la tuvieron no la mantuvieron? ¿Qué faltó a Níger, a Albino y a los demás adversarios en su carrera a la cúspide del imperio y a su permanencia? La pregunta por lo tanto es clara: ¿cómo Septimio Severo logró la ansiada *auctoritas*? Vamos a distinguir los siguientes pasos en el proceso de adquisición de la *auctoritas*: primero, su presentación en la escena política como *vindicator Pertinacis*, del que adopta el nombre y la imagen política y militar; segundo, su *legitimación* mediante la adopción del nombre de Marco Aurelio y de la dinastía Antonina, con todos sus *signa maiestatis et optimatium patrum*; tercero, su *demonstratio auctoritatis* mediante una serie de actos políticos y

administrativos propagandados con una estrategia apropiada de comunicación iconográfica (*imago familiae imperialis*).

— *Vindicator Divi Pertinacis*

Resulta sorprendente que uno de los generales con menos experiencia y *auctoritas* logre hacerse con el centro del poder romano en pocos meses. Hasta ahora los historiadores lo habían achacado al oportunismo y eficacia del «poder militar» del general Septimio Severo (ser el primero en haberse movido y en llegar a Roma, eliminar a los pretorianos). Pero este oportunismo y eficacia la habían tenido Pertinax o Juliano y sin embargo no les bastó ¿Qué comportamiento diferente tuvo Septimio Severo? Primero, hacer que sus oficiales se hicieran con la fidelidad de sus tropas; segundo, presentarse como vengador de Pertinax y del honor militar; tercero, eliminar el tumor demoledor de la *auctoritas* legítima, los pretorianos; cuarto, presentarse como el restaurador de la legítima autoridad, el *senatus* y el *princeps imperii*. Analicemos cada paso.

En el primer paso, Septimio Severo no sólo se manifiesta como «oportunista», sino como sensible a captar el momento oportuno, es decir «prudens». Su inteligencia estratégica le lleva a valorar primero sus fuerzas, la fidelidad de sus legiones, segundo a moverse con rapidez y eficacia. Pero esta característica sólo podía obtener los resultados esperados, *si estaba legitimada*. De ahí la operación de propaganda del segundo paso: se presenta como «vengador de Pertinax» no sólo por el *affectus et pietas fidelis* de un soldado a su general o de un conmelitón, sino por la *fidelitas auctoritatis*, es decir, porque es necesario restaurar la fidelidad a la autoridad legítima. ¿Cuál era en esta estrategia severiana esa «autoridad legítima»? Pertinax se había presentado, único caso en la historia del Imperio, como un *princeps senatus* (Dión, 74,5,1). Su autoridad la recibía del Senado y en su nombre actuaba. ¿Pero de qué Senado? Del que lo componían con abrumadora mayoría los miembros de la familia antonina. En este primer paso estratégico de Septimio Severo este preciso origen de la autoridad le va a permitir recibir los apoyos y la legitimación correspondiente de la *clientela aristocrática antonina*, que fue la misma que había derribado a Commodo (Dión, 74, 1, 2-3; 74, 1, 4; 74, 5, 1; HA, *Pertinax*, 4, 5-8; Herod. 2,3,11: cfr. C. WHITTAKER, *The Revolt of Papius Dionysius*, en «Historia» 13, 1964, pp. 356 con datos sobre la «aristocracia antonina» y su «clientela»). Por esto se «asocia» Septimio Severo en este primer momento con Claudio Pompeyano y Acilio Glabrio, el primero, yerno de Marco Aurelio y patrocinador de Pertinax, el segundo rancio miembro de la última familia republicana viviente y pariente de Marco Aurelio. Asociarse con ellos era «colocarse» en el cauce de la legitimación. Basta examinar cuáles eran las *qualitates ad auctoritatem* por parte de Pertinax y de Diodes Julianus, para darse cuenta de que Septimio Severo no hace, en este primer momento, sino seguir los pasos necesarios para hacerse legitimar por los poderes capaces de hacerlo: la clientela senatorial antonina (Dión 74, 5, 1; HA *Pertinax*, 5, 5-6; Herod. 2, 3, 3.11; véase las alianzas en el caso de Diodes Juliano con la aristocracia antonina: HA, *Iulianus*, 8, 6 y 4, 6-7; Herod., 2, 7, 2-3; Dión 74, 13, 3-5). Todos eran senadores patricios, asociados con la familia imperial, realizado el *cursus honorum*. «Cualidades para recibir la autoridad» que ciertamente no les bastaron. Hacían falta otras previas: el soporte de la guardia pretoriana y del pueblo. Diodes Juliano creyó contar con los pretorianos y el consenso del pueblo pagándolos, pero la propaganda de Septimio Severo y sus ejército a las puertas de Roma había ya logrado su efecto entre los dirigentes senatoriales y por lo tanto entre los manipuladores del pueblo. En este primer

momento es curioso que nunca aparezca Septimio Severo al lado de los principales líderes del partido de Pertinaz, no son ni serán ellos sus valedores ni mentores. Septimio Severo apelará continúa y directamente a Pertinaz pasando por encima de ellos. De hecho los sorprenderá y terminarán siendo sus enemigos más adelante. De este primer paso de Septimio Severo como *vindicator Pertinacis* se desprende: que con perspicacia y verdadera «*prudencia*» (en sentido romano) colmó los vacíos que en su «imagen» tenía, en cuanto a apoyos clientelares y a fama de gran estratega militar o capacidades especiales de mando.

El segundo paso, la eliminación inmediata de los viejos pretorianos y su substitución por fieles legionarios (a los que más tarde se añadirá el estanciamiento de la Legión III en Albano como ulterior control), constituye la primera manifestación de su «*prudencia*» y la primera expresión de su «*qualitas ad imperium*». No lo habían hecho ninguno de sus predecesores. Por ahora Septimio Severo se mantiene bajo la sombra de la aristocracia antonina dominante en el Senado. Para emanciparse, Septimio Severo debe demostrar con verdaderas victorias su *imperium*. La guerra contra Niger será su escenario. Pero como no se fía del Senado porque no es el natural candidato de la aristocracia dominante, debe recurrir a su verdadera *qualitas ad auctoritatem*, la prudencia: su alianza con Clodio Albino y con la mayor parte de la aristocracia antonina (jura su respeto a la justicia senatorial). La guerra contra Niger le proporciona la *imago imperii* con la que conquista directamente (sin necesidad de los manipuladores de la plebe) al pueblo romano. Es la primera vez que encontramos a Septimio Severo *cum auctoritate*, pero con la enemiga del partido senatorial que desconfía de él. Septimio Severo lo deberá eliminar para poder borrar toda *mediatio auctoritatis*. Lo logrará con la victoria sobre Clodio Albino y su partido senatorial, precisamente compuesto por la mayor parte de la aristocracia senatorial antonina. La sucesiva depuración del Senado, con la muerte de la mayor parte de la vieja clientela antonina y su substitución con «los verdaderos antoninos», también la desarrolla Septimio Severo adoptando cauces de legitimación: la *adoptio nominis Marci Antonini et signorum optimi principis*. Es el tercer paso del *cursus ad auctoritatem*.

— *Adoptio Marci Aurelii Antonini et omnium signorum auctoritatis optimi principis (nomina, omnia, fortuna, virtus, victoria, legislator, corrector morum, traditio romana)*⁴².

El siguiente paso de Septimio Severo será de pura estrategia icónica, para cumplir a la perfección todos los pasos del *cursus ad auctoritatem*. ¿Quién mejor que Marco Aurelio y los Antoninos Píos para sellar la imagen de la legitimidad? No hay que olvidar que esta compleja operación de comunicación la desarrolla después de eliminar a los principales testigos y detentores de la «tradicción familiar antonina» presentes en el Senado y que se habían unido a Clodio Albino, rompiendo el *foedus* acordado con motivo de la *vindicatio nominis Pertinacis*. Lo primero que Septimio Severo y sus «cuidadores de imagen» desarrollaron fue una «campana de heroización» del personaje, como ya había hecho Augusto y tantos otros: propagandar los *omena*, historias de prodigios, presagios, profecías sobre el futuro imperial del personaje (vid. W. POETSCHER, 'Numen' und 'numen Augusti', en ANRW, II, Principat, XVI/1, 355-392; TURCAL R., *Le culte imperial au III siècle*, ibid. XVI/2, pp. 996-1084; M.P. SPEIDEL-A. DIMITROVA MILCEVA, *The Cult of Genii in the Roman Army and a New Military Deity*, ibid., XVI/2, pp. 1542-1555). Dión Cassius, en sus primeros tiempos de oficial y admirador de Septimio Severo, colaboró en la campaña: al tema de los *omena* dedicó su primera obra (Dión 73, 23,

1). Ciertamente la campaña logró su efecto deseado, porque la fidelidad de los soldados y sobre todo del pueblo romano y de todo el imperio comenzó a coagularse en torno a Septimio Severo (Dión 75, 5, 1-3; Herod. 2, 9, 4-6; HA, *Severus*, 1, 6-10; 3, 4-5, 4,6), que comenzó a reforzarla mediante sus famosos títulos de «Imperator I, II,...XI» que jalónaron toda su vida imperial.

Contemporáneamente Septimio Severo lanzó su presentación como auténtico sucesor y continuador de la obra de Marco Aurelio. De ahí su auto-adopción como hijo de Marco Aurelio, el cambio de nombres a sus hijos Bassianus y Geta, la imaginería copiando todos los *signa maiestatis*, para legitimar la dinastía y continuidad entre los Severos y la Casa Antonina (HA, *Sever.*, 2, 3, 4; 10, 1-3; Herod. 3, 5, 2; 3, 8, 6; Dión, 75, 7, 4 y 4, 1; para el cognomen *Pius*, vid. papiro, BGU 1.199: 17 dic. 194; para monedas e inscripciones véase E. KETTENHOFEN, *Die syrische Augustae*, Bonn 1979, pp. 231 y ss.; J. HASENBROEK, *Untersuchungen*, pp. 88 ss.: verano del 195; Julia Domna adopta el de Faustina Minor: en un *omen* difundido por la propaganda severiana: se ve a Faustina preparando el lecho conyugal de Septimio Severo y Julia Domna en el templo romano de Venus: Dión 74, 3, 1; ZUBIN, *Civil-War Propaganda*, pp. 73 ss.).

— *Iconografía de la familia imperial modélica: Promoción de la imagen corporativa y de los intereses dinásticos frente a la crítica demoleadora de la opinión pública y de la historiografía senatorial de la época*

Uno de los «temas del tiempo severiano» fue sin duda *la familia* (Cfr. S. DIXON, *The Roman Mother*, Londres y Sidney 1988; ID., *The Marriage Alliance in the Roman Elite*, en «Journal of Family History» 10, 1985, pp. 353-378) no sólo como legitimación del status social y económico, sino también como uno de los fundamentos de la legitimación de la imagen política en cuanto modelo y paradigma del estilo de vida de los «viri novi et boni». La opinión pública romana (dirigida según la *regula traditionis* por la clase senatorial) tenía clara una perfecta distinción de papeles: por un lado el emperador como padre de su familia biológica, por otro el emperador como padre de la patria y padre de la gran familia que constituían el emperador y sus súbditos-hijos. El tema sirve a uno de los principales historiadores del período Dión Cassio como toque de piedra para distinguir entre los «verdaderos príncipes» y los «tiranos corruptos»: los emperadores Pertinaz y Macrino, por ejemplo, reflejan para Dión Cassio dos ideales contrapuestos del papel del emperador como padre y como figura pública por encima de las partes e intereses privados. Pertinaz es alabado por Dión Cassius por haber rechazado el título de Augusta para su mujer y el de César para su hijo, por haber separado su rol de padre biológico de su paternidad política como emperador, enviando por ejemplo a su esposa e hijo a vivir con sus abuelos, donde iría a visitarlos como padre, y en privado, y ya no como emperador (Dión, 73, 7). Y con este mismo criterio de separación de la imagen privada de la pública, de nuevo Dión censurará a Macrino por haber designado a su hijo Diadumeniano, todavía menor de edad, como su sucesor, mezclando en «epístolas imperiales al Senado» su papel de padre biológico con su rol de emperador (Dión, 78, 38, 2). La misma censura se entrevé al criticar a Septimio Severo, que con gran ostentación anuncia por un lado a su hijo mayor como heredero, pero que permanece vigilante al timón del imperio a pesar de que su hijo Caracalla se haya roto una pierna en una carrera de caballos (Dión, 76, 7, 3). Detrás del uso de este criterio de censura o aprobación había naturalmente una diversa visión de las relaciones entre emperador y senado: para los senadores había una frontera entre los roles de padre y de emperador, sobre todo en cuestio-

nes dinásticas, porque la designación de su sucesor debía pasar por la aprobación del Senado, «señal indiscutible de que su poder le había sido cedido por el Senado». Por el contrario, para Macrino y Septimio Severo eran inseparables sus papeles de padre y de emperador en cuanto de esa fusión dependía los intereses de la continuidad dinástica. Era el concepto mismo de «dinastía» el que oponía la visión política senatorial de la de la familia imperial.

El emperador Augusto, «modelo de príncipes», al adoptar a sus nietos para educarlos en la mansión imperial como hijos y herederos abrió el cauce a la «estrategia dinástica». Augusto entendió la moderna clave de la «imagen corporativa» y les hizo una propaganda de legitimación política recurriendo a toda clase de recursos de los medios de comunicación de la época: títulos, iconografía acuñando monedas en su honor, incluyéndolos en la imagen familiar junto con Lidia en monedas, esculturas, monumentos, apariciones en público, viajes todos juntos. En fin, imagen corporativa de una familia unida y feliz, paradigma de todas las demás familias e imagen viva de la gran familia del imperio. Lo mismo había hecho Marco Aurelio Antonino. Y siguiendo estos dos insignes e indiscutibles modelos Septimio Severo organizará toda la propaganda de legitimación política de su dinastía: siguió a Augusto y Marco Aurelio, y se apartó del senatorial Pertinax. Las monedas abundan con las imágenes de Caracalla y Geta, los títulos, los monumentos, los acontecimientos públicos se multiplican para ocasión de presentación y «estabilización corporativa» de la dinastía (decennalia, juegos seculares... El Senado perdió hasta la voz y la «ovatio» en cuestiones de sucesión. El mensaje a la opinión pública era patente: la paz y la estabilidad y el bienestar estaban asegurados con las medidas que Septimio Severo había tomado asegurando su sucesión dinástica. Entregar esta «quaestio perpetua» en manos del Senado era volver a las divisiones y guerras civiles. Sólo la sucesión dinástica estabilizaba la «monarquía».

Junto a esta promoción de la imagen familiar, Septimio Severo, Caracalla y Alejandro Severo, decidieron promover una serie de «leyes sobre la familia». En esto no sólo copiaron sino que lograron superar al mismo Augusto. De Septimio Severo se conservan al menos 400 «constitutiones» o leyes, de las cuales una tercera parte se refieren a cuestiones familiares y matrimoniales. Del cuerpo también ingente de Septimio Severo (al menos otras 400 «constitutiones») son numerosas las leyes que regulan cuestiones económicas y sociales de la familia. Septimio Severo y sus sucesores trataron de incrementar «la vida familiar de sus soldados», permitiendo el matrimonio de los soldados y su fijación de residencia: una categoría social que, como el mismo Septimio Severo sabía por propia experiencia, se había totalmente politizado y que muchas insurrecciones entre los militares habían tenido lugar por la preocupación de los soldados por la situación de sus familias en sus casas lejanas. Con la *Constitutio Antoniniana*, su hijo Caracalla siguió abriendo cauces a la misma política familiar de sus soldados de provincias, a la educación de los hijos en los castra y hasta el asegurar su futuro alistamiento. «Estabilizar» la vida familiar del soldado era también estabilizar el orden social, y el mismo Imperio.

Siendo cónsul Septimio Severo había dedicado los mayores esfuerzos de su campaña política a promover «familias fuertes y estables» y a censurar y castigar todo delito contra la familia: durante su consulado financió hasta 3.000 sumarios contra adúlteros. Y su hijo Caracalla continuó con esta promoción y censura, llegando a condenar a muerte a algunos impenitentes. No es extraño que surgieran resentimientos y que la espada se volviese en contra de los censores: comenzaron a recorrer el imperio rumores e historias picantes sobre la misma esposa del emperador, la «Augusta et mater patriae Iulia Domna», sobre la incontinencia de Caracalla, sobre las

divisiones, luchas fratricidas y hasta crímenes en el ámbito familiar. De los rumores se pasó pronto a la difamación de la familia del emperador y a la ventilación de escándalos continuos. Otro tipo de propaganda que como la institucional terminó por mezclar las aguas de la misma historiografía de esta época.

Uno de los elementos de esta propaganda política estaba constituido por la presentación de la «familia unida y feliz como ejemplo y modelo de las familias de sus súbditos-hijos». Pero aquí, como en toda fusión entre lo privado y lo público, algo no funcionó. Y frente a la propaganda masiva surgió la crítica mordaz y demoledora de los rumores, chistes, bromas y chanzas en todos los ángulos del imperio. Los «retratos» de la familia eran tan importantes en la política severiana que una de las razones por las que el potente ministro plenipotenciario de Septimio Severo, su consuegro y prefecto Plotiniano, cayó, fue por mezclar su efigie con las de la familia imperial (DIXON, *The Roman Mother*, p. 25). Siendo ya anciano y con achaques Septimio Severo viajó con sus dos hijos a dirigir la campaña militar en Britannia «para educarlos, como obligación de padre».

La misma búsqueda de la «imagen de la familia unida y feliz» probablemente creó la ocasión de los celos, envidias y divisiones intrafamiliares: por ejemplo, al pretender que la «*concordia fratrum*» (entre Caracalla y Geta) fuera la base de la *concordia o symphonia* entre las dos partes del imperio (Caracalla para el Occidente y Geta para el Oriente). El papel mismo otorgado a la esposa Julia Domna, como «*Augusta mater Augusti et castrorum et senatus et patriae*», al confundir su papel de esposa y madre biológica (*Augusta mater Augusti*) con su papel público (*mater castrorum et patriae*) cargará sobre ella el rol de vigilante de la sucesión dinástica; será difícil para ella, en esa confusión de roles, mantener unido el corazón biológico y el político. De hecho, no es extraño que la iconografía historiográfica (que se resiente de la propaganda antidinástica) nos presente, como escena cúlmen de la ruptura familiar y de la caída de la estrategia dinástica, el asesinato por parte de Caracalla de su hermano Geta refugiado en el seno materno. Lo mismo que la propaganda, a favor de la *damnatio memoriae* de los hijos de Severo haya creado la iconografía patética del adulterio entre el hijo (Caracalla) y su madre (Julia Domna) que habría dado como fruto al engendro sacrílego Eliogábalo. Todos estos rumores, historias horribles y chistes, tuvieron su origen en la ciudad «más abierta» del Imperio, Alejandría, cuando sus ciudadanos se atrevieron a chancearse de Caracalla. Las bromas fueron fatales en la historia tanto de Alejandría como del mismo Caracalla y de sus sucesores. Ahí están sus frutos contrapuestos: los «sacrificios de alejandrinos que Caracalla habría inmolado al dios de la ciudad, Serapeion» (terrible venganza de Caracalla, que así la describe en su *Epistula ad senatum*), por un lado, y la reacción de los alejandrinos con una propaganda demoledora contra Caracalla que logró terminar con él y con sus sucesores, tanto en la historia real como en la *historia narrata*.

6.2. La búsqueda del 'consensus' en la política provincial: los lenguajes de la urbanística y de la simbólica del arte figurativo en la propaganda imperial de Leptis

Las últimas excavaciones y estudios sobre la Tripolitania están planteando una nueva interpretación de las relaciones entre los Severos y su así llamada «patria». Es difícil a veces borrar algunas hipótesis historiográficas que han terminado haciéndose posiciones absolutas. Una de ellas y que ha inspirado tanta tinta es el *favoritismo* de la dinastía Severa con Leptis Magna y consecuente política filoafricana, por razón de la *africanidad* de Septimio Severo. Es posible y

hasta probable que en esta interpretación de los historiadores se haya mezclado un presupuesto del presente actual, la lógica nacionalística del expansionismo colonial. Ya desde principios del s. XX, A. von DOMASZEESKI (*Geschichte der römischen Kaiser*, Leipzig 1909, vol. II pp. 245-262) y su discípulo J. HASENBROEK (*Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Septimius Severus*, Heildelberg 1921, pp. 2 ss.; en otro apartado hemos dedicado un estudio a los condicionamientos de la interpretación histórica de la moderna historiografía sobre los Severos) los orígenes africanos de la familia de Septimio Severo habría determinado su política filoaficana; esta interpretación determinó el quehacer histórico de autores tan influyentes como M.I. ROSTOVTZEFF (*Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926 véanse las pp. 355-360) o T.R.S. BROUGHTON, G.M. COLUMBA, S.N. MILLER, M. HAMMOND (*Septimius Severus*, HSPH 51, 1940, 137-171), A. PIGANIOL o ROMANELLI P. Hay que superar la mitad del siglo XX para que comenzase a entrar en crisis este «prejuicio histórico» que todavía 'ilumina' los actuales textos de historia romana: los estudios sobre el 'albo senatorio' de BARBIERI G. (en «*Epigraphica*» 14, 1952, 3-48), de H.G. PFLAUM (*Les procurateurs*, Paris 1950 y *Les carrières procuratoriennes*, Paris 1960) y M.J. JARRET (*The African Contribution to the Imperial Equestrian Service*, en «*Historia* 12, 1963, 209-226) demostraron que los Severos no hicieron sino seguir una política de 'continuidad antonina' en África, ya que en la elección de los funcionarios para la administración pública no se apartaron de las líneas antoninas en la puración de los cuadros dirigentes después de las guerras civiles. Hechos verificados por otros investigadores de la 2ª mitad del s. XX como A. BIRLEY (*The African Emperor*, 1988 p. 105 ss.) que sigue a J. GASCOU (*La politique municipale*, Roma 1972, pp. 167 ss., 226 ss., y en ANRW II, 10.2, 1982, pp. 207 ss.). Sin embargo esta nueva relativización de la *afra origo* en la política africana de los Severos no ha terminado de influir en las interpretaciones de las obras urbanísticas y figurativas de la época en el Norte de África. Desde J.B. WARD PERKINS (sobre el arco Severo en Leptis, en JRS 38, 1948, 59-80 o en PBA 37, 1951, 229) al grande R. BIANCHI-BANDINELLI (*Leptis Magna*, Roma 1964, que repite en la obra conjunta con L. FRANCHI DELL'ORTO, *L'arte romana*, Roma 1984, pp. 191-212) a los trabajos de I.M. BARTON y G. BEJOR ya en 1986 (*L'Africa Romana* 3, Sassari 1986, 73-81). La restructuración del puerto, la expansión urbanística de los barrios occidentales, las figuras y simbología de los «paneles» del Arco Severo en Leptis Magna, todo estaría inspirado por la propaganda autocrática y dinástica de un provinciano de Leptis, que llegado a emperador trata de favorecer a su ciudad natal y que sin embargo a pesar de tanto esfuerzo ha fracasado (siguiendo en esto el parecer de un historiador como Dión Cassio (76, 16, 3-4). Otros arqueólogos se unen a los profetas de la llamada 'Crisis económica del Tercer Siglo', interpretando las obras de los Severos en Leptis como «una tentativa por responder a la crisis con la apertura de nuevas canteras y creación de nuevos puestos de trabajo» (j) (véase E. SALZA PRINA, *I porti della zona di Leptis Magna*, en RPAA 45, 1974, 75-103 y de nuevo en «*Archeo*» 9 1995, 66-81). Sin embargo, a los estudios arqueológicos de la última década la cuestión no parece tan simple. Los arqueólogos confirman la relativización del influjo de la *origo afra* en la política severa en Leptis Magna, niegan la aparición de una crisis económica en todo el siglo III en el Norte de África... Hay otras variables que merecen una mayor valoración.

Bibliografía: Para las siguientes consideraciones nos basamos en los siguientes estudios arqueológicos: R. BARTOCCINI, *Il porto di Leptis Magna*, en «*Hommage à A. Grenier*», col. Latomus 58, Bruselas 1962, pp. 228-243; los trabajos de A. DI VITA, *Un passo dello Stadias-*

mós..., en *Mélanges a P. Boyancé*, Roma 1974, pp. 229-249; *Leptis Magna*, en *La ciudad en el mundo romano*, XIV Congr. Int. Arqueología Clásica, Tarragona 1994, pp. 159-163; vid. en *LA* n.s. 1, 1995, pp. 166-167; de nuevo *Leptis Magna*, en «Antike Welt» 27, 3, 1996, pp. 187-189; ID., *Sismi, urbanistica e cronologia assoluta*, en *L'Afrique dans l'Occident romain*, Colloq. de Roma 1987, Roma 1990, pp. 464 ss.; A. LARONDE, *Le port de Lepcis Magna*, CRAI 1988, pp. 337-353 y en *Ricerche archeologiche nei porti della Libia*, en Comune di Senigallia e Archeoclub d'Italia 1990; C. PARISI PRESICCE, *L'architettura della via colonnata di Leptis Magna*, en A. MASTINO, *L'Africa romana*, Sassari 1994, pp. 703-717; y en las relaciones de excavación de E. SALZA PRINA ya citadas.

6.3. Puerto y restructuración urbanística de Leptis Magna desde el 198 hasta la muerte de Caracalla

Las obras romanas en el puerto de Leptis Magna comienzan con un gran puerto organizado en época de Nerón y aunque falta documentación epigráfica para la época de los Severos existen numerosos elementos que apoyan este período (de Septimio Severo hasta la muerte de Caracalla), como el momento de ampliación del gran puerto y de la expansión urbanística del barrio occidental. En estas obras de época severa se notan varias fases y una suspensión de los trabajos, con relativo arenamiento del puerto que coincide con la suspensión de los trabajos a la muerte de Caracalla. Este fenómeno de tan inmediato proceso de arenamiento del puerto había sido interpretado por los arqueólogos hasta 1990 como un fracaso de los ingenieros imperiales unido a la siempre recurrida «crisis económica del s. III». SALZA PRINA llega a escribir: «La expansión urbanística leptitana constituyó una especie de actuación quirúrgica, decidida por el poder central para regenerar una vida económica en declino y destinada de todas formas al fracaso dado su carácter forzado y típico de un intervencionismo vertical». Sin embargo, otros estudios sobre el comercio leptitano y la agricultura de su *chora*, sobre la población, indican que la región estaba viviendo una época de economía floreciente y rica, que dura hasta bien entrado el s. IV (C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. II, Paris 1981, pp. 335-380; ID, en J. RICH (ed.), *The City in Late Antiquity*, Londres 1993, pp. 50-76; I. SJÖSTRÖM, *Tripolitania in Transition: Late Roman to Early islamic Settlement*, Averbury 1993, pp. 25-65 y 180 ss.; A. LARONDE, *Le port*, p. 352; H.M. WALDA, *Recents Excavations at Lepcis Magna*, en «LibStud» 26, 1995, 101-104; ID., *ibid.* 27, 1996, 125-128 y sobre todo A. DE VITA, *Leptis Magna*, pp. 159 ss. y en los trabajos ya citados; C. PARISI PRESICCE, *L'architettura della via colonnata*, pp. 703-717). De ahí que los actuales estudios arqueológicos al certificar que este proceso de arenamiento y pérdida de una parte del puerto coincide con la suspensión de los trabajos a la muerte de Caracalla, obliguen a buscar otras razones.

En sus excavaciones A. DI VITA se dio cuenta de varias fases en la expansión de los barrios orientales de la ciudad: la construcción de la 'via colonnata', por ejemplo, se hizo después de una primera actuación urbanística en el lecho del curso fluvial que terminaba en el puerto. En los terremotos del 306 y 310 se tuvieron que abandonar los barrios occidentales de la ciudad y otro terremoto en el 365 rompió la presa del wadi LebDAH y provocó la ulterior destrucción y arenamiento una parte del puerto. Pero tanto la ciudad como el puerto prosiguieron con una economía y un comercio floreciente. Los mismos bizantinos decidieron englobar el puerto dentro de las murallas de la ciudad (A. DI VITA, *Sismi, urbanistica*, p. 464; *Leptis Magna*, p. 161). Ni la ciu-

dad ni el territorio pre-desierto necesitó de los favoritismos en la época de los Severos, ni en los dos siglos siguientes.

6.4. La consolidación de la organización del territorio tripolitano en la política imperial de los Antoninos y Severos

Los estudios sobre el territorio tripolitano en la época romana confirman estas mismas conclusiones. Durante el Imperio Romano la ocupación de este territorio recibió una ulterior organización social, económica y comercial, sobre todo durante el siglo I y II (continuando durante los siguientes siglos con automatismos adquiridos), dando a la economía de la región una estabilidad como en pocas partes del Imperio: los numerosísimos trujales, las factorías fortificadas a partir de finales del s. IV, los mausoleos en obelisco o templo (Ghirza), y sobre todo la riqueza de las construcciones que no sufren declinos ni pausas en estos cuatro siglos y menos entre el II y III, la relación con los grupos seminómadas mediante «fides-foedus» que han durado hasta el día de hoy (mercados, ferias, intercambio de productos con la zona subsahariana y del centro de África). Los estudios recogidos en A. MASTINO (ed.), *L'Africa Romana*, Sassari 1987, como los de R. REBUFFAT (pp. 33-68), o en AA.VV., *Climate and History*, Cambridge 1981, los de B.D. SHAW, pp. 379-403, o los dedicados a la organización del territorio libio en época romana por W.W. BARKER y J.R. BURNS en BUCK D.J. y MATTINGLY (ed.) *Town and Country in Roman Tripolitania*, Bari 1985 pp. 291-306 y 201-225 respectivamente; se pueden ver otros estudios en *AntAfr* 20, (1984) 45-48, (1999) pp. 121-173; o en *LibStud* 27, 1996, pp. 17 ss. Sobre la actuación de los Severos en un limes ya organizado durante el s. I y sobre todo en el s. II bajo Adriano y Marco Aurelio, véase R. REBUFFAT, *La frontière romaine en Afrique Tripolitaine et Tingitane*, «Ktema» 4, 1979, 225-247 y sobre la producción y comercio de aceite, EUZENAT en *BCTH* 19, 1983, 173-182, MATTINGLY o.cit. pp. 27-46 y en *LibStud* 19, 1988, 21-41. Para las antiguas «fides-foedus» vid. P. TROUSSET en «Roman Frontier Studies» 12.3, 1980, pp. 931-943 y los trabajos dedicados al pastoralismo y relación desierto-wadi en C.R. WHITTAKER (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, pp. 177-195, y R. CRIBB, *Nomads in Archaeology*, Cambridge 1991, y la documentación que ofrece MATTINGLY, *Tripolitania*, pp. 17 ss. La obra de los administradores romanos durante los siglos I-II consiguieron una estructuración de las relaciones entre sedentarios y nómadas, de manera que los puestos y fortificaciones del *limes* se convirtieron en lugares de encuentro e intercambio ('convivere in osmosi', interpreta los hallazgos en los antiguos mercados en la zona-limes, A. Di Vita). Los antecesores de Septimio Severo organizaron el territorio mediante unidades de producción, aprovechamiento de las aguas y sistemas de riego en unión con el pastoreo por parte de los nómadas y el control de las caravanas. De hecho no aparecen políticas de frontera cerrada, sino de organización del territorio para la estabilidad. Según los estudios de GASCOU J. Adriano realizó la confirmación de estas estructuras civiles apoyando la fusión entre la población indígena y los ítalo-griegos mediante una aplicación por igual del derecho a las ciudades peregrina y a las colonias y municipios cesarianos y augusteos (*La politique municipale*, p. 167 ss. y 226 ss. y M. EUZENAT, *La frontière romaine d'Afrique*, pp. 565-580, vid. también SHAW en «Variorum» 1995, pp. 25-46). Marco Aurelio y Commodo consolidaron e integraron jurídicamente las áreas romanizadas (J. GASCOU, *ibid.* pp. 142-166), de manera que la intervención de Septimio Severo y sus descendientes no fue «construir un *limes*», como se ha repetido hasta

ahora, sino simplemente se dedicó a continuar un esquema ya pre-organizado no como «frontera» sino lugar de encuentro y ósmosis. De hecho los Severos en la famosa línea de fuertes no levantaron más que cuatro nuevos: Ghadames, Bu Negem, Gheriat el-Gharbia y Gheriat el-Sharqiya (A. Di VITA, *Il limes romano di Tripolitania*, p. 88 ss.). La famosa línea de fuertes y edificaciones tiene numerosas fases cronológicas desde la época de los «cirinaicos» pasando por los romanos en varias fases, y los bizantinos e islámicos. Las intervenciones de los Severos según REBUFFAT tuvieron más una función económica y federativa que militar, según M. EUZENNAT se trató obligar a una sedentarización progresiva de la población mediante un proceso de «pénétration par osmose». Lo que aparece cierto es que la intervención de los Severos en el *limes* tripolitano no fue por favoritismo sino por una conjunción de exigencias económicas, sociales y políticas, que configurabann una estrategia ya desarrollada por los Antoninos. El hecho de que los soldados al poderse casarse se «sedentarizaran» apoyó esta política imperial.

6.5. La crisis dinástica y la política del control del 'consensus': el valor de los símbolos figurativos en Leptis Magna

Los estudios de los arqueólogos han demostrado una característica propia de la época de los Severos: en Leptis Magna a partir de los Antoninos no hay evidencias de evergetismo local, que vuelve a aparecer a finales del s. III. Las obras urbanísticas y monumentos llevan el sello del evergetismo imperial. Esto ha sido interpretado como «la substitución del capitalismo privado y local por un capitalismo imperial en una situación de crisis económica». La cuestión es más compleja y a la vez más simple, sobre todo si se estudia cuáles eran (y siguen siendo) las funciones del evergetismo monumentfístico en la sociedad antigua mediterránea. ¿Era un signo de capitalismo económico o tenía funciones netamente políticas, como, por ejemplo, demostración de status social para conseguir *consensus*? Si la monumentística y sus correspondientes inscripciones de propaganda estaban más ligadas al *consensus* que a la demostración de potencia económica, hay que decir que el levantar monumentos y reestructurar urbanísticamente la ciudad o organizar unos juegos o fiestas son actos sociales de prestigio que permiten que en torno a una familia o a unos mandatarios se coagule el consenso ciudadano (véase la contraposición entre el Mecenas estatal y el privado Asinio Polión). La sustitución del evergetismo privado y local por el estatal imperial se debió a la necesidad de promover el *consensus* en torno al emperador. Esto que los arqueólogos tripolitanos descubren en Leptis Magna es también común a otros lugares en esta época de los Severos, por ejemplo, en Antioquía (cuando Septimio Severo la perdona y la embellece para buscar su *consensus et fides*) y en Alejandría (cuando Alejandro Severo se vuelca para hacer perdonar a su antecesor Caracalla). ¿Cuándo y en qué circunstancias los Severos promocionaron el evergetismo imperial? Efectivamente en situaciones de crisis, pero no precisamente económicas, sino dinásticas: en los comienzos de Septimio Severo («ganar consensus, adquisitio auctoritatis»), a la muerte de Caracalla, a la muerte de Heliogábalo. Es decir, cuando los errores y los avatares dinásticos hicieron perder el consenso de los pueblos y ciudades del Imperio en torno a los Severos.