

LA TEORIA MONÁRQUICA Y EL CULTO IMPERIAL*

Resumen: El objetivo de este artículo consiste en explicar la necesidad por parte de intelectuales orgánicos de época alto-imperial de elaborar una teoría política que presentara una imagen de la Realeza que pudiese ser aceptada tanto por la aristocracia senatorial romana como por los griegos, cuyo recuerdo de un pasado despótico identificado con los tiranos era aún muy fuerte.

Abstract: The aim of this article is to explain the elaboration of political theory by institutional intellectuals of the early imperial era. This theory presented an image of royalty that could be accepted both by the Roman senatorial aristocracy and by the Greeks, who still had a very strong memory of a despotic past identified with the tyrants.

En esta conferencia voy a tratar de hacer una exposición lo más clara posible sobre la teoría monárquica y su relación con el culto al emperador.

La primera premisa que, en este sentido, hay que abordar es la del helenismo como base cultural en la que se desarrolló dicha teoría en época imperial. El helenismo, entendido como fenómeno lingüístico, cultural y político, cuyo resultado será una importante unificación cultural del Imperio, que se expresará no de forma unívoca, sino en una tensión dinámica, por medio de la cual los griegos lograrán reafirmar su identidad como tales e incluso la dimensión política del helenismo pudo ser utilizado sutilmente por sus mentores griegos como reacción a Roma, aunque en el marco de la integración de Grecia en el Imperio romano.

Teniendo como fondo esta *κουλὴ* cultural con sus limitaciones y tensiones, la vida intelectual de la época altoimperial, heredera de una larga tradición, recobra un nuevo impulso favorable para el debate político. En este ambiente se van desarrollando nuevos presupuestos teóricos para la elaboración de una teoría política renovada, capaz de presentar una imagen de la realeza que pueda ser aceptada tanto por la aristocracia senatorial romana, que había derrocado el despotismo de los Tarquinios y posteriormente había luchado contra el poder absoluto de las monarquías helenísticas, como por los griegos, en cuyas mentes estaba el recuerdo colectivo de un pasado despótico identificado con los tiranos. En este sentido la concepción teórica dominante durante el Imperio gira en torno al «príncipe augusteo», en la que se intentaba salvaguardar la noción de *res-publica*. A nivel político-institucional el emperador era concebido como el mejor ciudadano elegido por los dioses por sus virtudes y carisma personal para desempeñar el máximo poder, legitimado por medio de magistraturas republicanas bien definidas, concedidas por el Senado y que podían incluso servir para legitimar un poder autocrático. Este modelo con algunas variantes y desarrollos será el referente por el que se juzgue a los sucesores de Augusto. Por eso, los que ocuparon

* Se trata del texto de la Conferencia dictada en el Curso de Verano de la UPV/EHU en San Sebastián

«Historia y religión en el Mediterráneo en la Antigüedad» en 1996 bajo la dirección de A. Iriarte y J. Santos.

el trono a raíz de su victoria en guerras civiles, provocadas por el derrocamiento de «tiranos», serán los más interesados en rehabilitar el modelo augústeo, entre otras cosas, como forma de legitimación de su poder a nivel constitucional, al ser aceptado por el Senado y no sólo por la fuerza de las armas. Desde esta perspectiva, los tratados sobre la Realeza podrán servir de apoyo y de crítica a los monarcas, al tiempo que exponían una serie de consejos sobre el «buen gobierno», utilizando imágenes, mitos y conceptos del pasado como forma de control ideológico del presente. La retórica como poder del lenguaje era el vehículo por el que se expresaba.

Por otra parte, estos discursos que teorizaban sobre la mejor βασιλεία constituyeron un tipo de literatura incardinada con el culto al emperador y su desarrollo desde época augústea. El vocabulario y la forma de los elogios que utilizaban fueron establecidos ya en época helenística, continuaron en versión latina en el *De clementia* de Séneca y el *Panegírico* de Plinio, y recibirán nuevas formulaciones con Dión de Prusa y Elio Arístides desde un helenismo renovado en las condiciones del Imperio de ese período. Con el cristianismo este tipo de literatura continuará y utilizará las formas retóricas paganas preservadas por una élite culta con el objetivo de establecer una teología política cristiana.

En los tratados que vamos a ir describiendo aparece de forma significativa el tema de la «elección divina», que ha dado pie para que algunos investigadores (Rufus Fears) hablen de la cristalización de una teología de la monarquía. Sin embargo, hay que ser sumamente cautos ante este concepto, ya que, si bien es verdad, que aparece tanto en los textos de autores griegos como romanos, no tiene el mismo significado que el concepto teórico del «derecho divino de los reyes», propio de las monarquías orientales o europeas, sino que expresa tan sólo que un hombre de grandes cualidades ha sido designado por el dios Zeus para la función particular (*officium*) de gobernar el estado con justicia y moderación. En el marco del Imperio romano su poder emanará del Senado y del pueblo romano, que legitiman a un monarca para que gobierne a favor de los intereses colectivos y respetando las leyes. Serán las propias leyes romanas las que den cobertura a su poder autocrático.

Séneca era miembro de una familia ecuestre cordobesa y llegó a ser senador y preceptor de Nerón. A este emperador dedicó su tratado *De clementia*, en el que afirma claramente el carácter monárquico del sistema imperial y presenta un modelo ideal de principado. En esta obra Séneca elabora un programa de humanitarismo imperial, distanciándose de la idea del príncipe ciceroniano expresada en el *De republica*, en el que se inspiraron Augusto e incluso Tiberio, y desarrolla una teoría de la realeza cósmica, más cercana a categorías relanzadas por el helenismo y ejemplo de koiné cultural. La noción de la *concordia ordinum* como base del equilibrio social es sustituida por la idea de que la sociedad es un cuerpo inmenso del que el rey es su alma y es el que asegura la cohesión de los diversos elementos del estado (1, 4, 1). Es verdad que Nerón ejercerá un poder autocrático, pero lo importante para Séneca es conseguir hacer de él un buen rey gracias a la filosofía.

De clementia fue escrito a comienzos del 56 d.C., fecha de conmemoración de los *vota publica*, a los que hace referencia el autor (1, 1, 7; 1, 19, 7). Se puede considerar, pues, como un discurso de realeza, pronunciado a la llegada de Nerón al poder, y formaba parte de la propaganda del nuevo régimen desde el principio. Comienza con un elogio imperial a la manera de un soliloquio pronunciado por el mismo Nerón:

«¿Por ventura he sido yo de todos los mortales el que agradé a los dioses y fui elegido para hacer en la tierra las veces de ellos? Soy yo, para los pueblos, el árbitro de la vida y de la muerte: la suerte y el estatus que tenga cada uno está en mi mano; lo que la fortuna quiera dar a cada

uno, lo pronuncia por mi boca..., las naciones que han de ser destruidas totalmente, las que han de trasladarse, a cuáles se les ha de dar libertad, a cuáles se les ha de quitar, qué reyes han de hacerse esclavos, qué cabezas convienen que ciñan la diadema regia, qué ciudades han de derrumbarse, cuáles han de nacer, es derecho mío decretarlo... Con todo este poder tan grande... nada me ha impulsado a suplicios injustos... Tengo escondida la severidad, pero a la vista la clemencia; me comporto como si hubiera de dar cuenta a las leyes, que del olvido y las tinieblas yo he traído a la luz del día... Si hoy los dioses inmortales me pidieran cuentas del género humano, estoy preparado para devolvérselo hombre por hombre» (1, 1, 2-4).

Este largo párrafo contiene una serie de cuestiones que configuran los aspectos más importantes de su teoría política y un verdadero programa de gobierno. La legitimación de la subida al poder de Nerón se justifica y acepta porque ha sido elegido por los dioses para gobernar en la tierra con un poder absoluto del que tan sólo tiene que rendir cuentas a los propios dioses. Sin embargo, al ser la clemencia la que se presenta como eje fundamental del comportamiento real, Nerón por elección propia se someterá a las leyes, las cuales él mismo ha restituido después de que Claudio las destruyera. Ese poder de vida y muerte, referido en el pasaje y en otras obras (*Thyestes* 607-608: *Vos quibus rector maris atque terrae ius dedit magnum necis atque vitae*), con el que está dotado el príncipe, será precisamente la base para desarrollar la clemencia.

Sí, poder absoluto del príncipe, pero la clemencia le guiará a manera de una *paideia* divina y le indicará cuándo y a quiénes tiene que aplicarla. Su aplicación no debe ser entendida como signo de debilidad, sino como manifestación de su poder, ya que el que sea perdonado sabrá que lo ha sido porque el soberano tiene capacidad de dar muerte y vida a cualquiera de sus súbditos. La muerte y la vida forman parte del poder monárquico neroniano.

Esta virtud y no la cantidad de poder es el aspecto básico que diferencia al rey del tirano. Ambos poseen el mismo poder, pero lo ejercen de forma distinta (1, 12, 1: *tyrannus autem a rege factis distat, non nomine*). Por ello, la clemencia como virtud personal e imperial se convierte en clave política de gran significado con respecto a la salvaguarda de la libertad. La libertad ya no estará defendida por las leyes como en época republicana sino por la clemencia del príncipe. Séneca presenta esta virtud imperial como una compleja noción filosófica que participa de los ámbitos judicial y político, moderando el uso del poder y convirtiéndose en el eje fundamental de la relación clientelar entre los súbditos y el emperador. La constatación de esa realidad es la que ha inducido a Séneca a realizar una racionalización teórica del poder monárquico y aceptar la práctica de un poder político cuya expresión carismática servía mejor para asegurar la relación clientelar con los sectores populares. Los ciudadanos saben que dependen de esa clemencia real, convertida en la práctica en una cualidad despótica, más propia de un monarca absoluto que del príncipe augústeo.

No obstante, el cordobés era consciente de que la aristocracia romana sólo aceptaría un régimen monárquico basado en presupuestos filosóficos en los que el príncipe fuese un sabio, de forma que las virtudes del príncipe se fusionen con las del *sapiens*, aspecto que es el punto de inflexión entre los dos libros del tratado. Por eso la base doctrinal de la teoría de la *clementia* era obviamente filosófico-religiosa, aunque sobrepasara esos límites. Esta ardua empresa de convertir al soberano en un sabio es el objetivo fallido que se propuso Séneca en su labor de consejero real y de nefasto resultado para él. El príncipe-sabio, tiene que conseguir para sus súbditos lo mejor y sólo puede hacerlo a través de la clemencia, ya que ella misma es garantía de las demás virtudes propias del sabio. Ética y poder están en la base de este concepto.

En este horizonte la clemencia, como virtud estoica y como acción política, consigue justificar su situación de centralidad en la teoría senequista, configurando un sistema coherente en el que se reencuentran con armonía la voluntad del príncipe y el acuerdo de los ciudadanos.

Séneca incluso presenta como modelo de su teoría a Nerón, porque, según se deduce de algunos pasajes del tratado (1, 4, 3), ya había puesto en práctica esa relación recíproca con los ciudadanos, con lo que su figura es la del *princeps clemens* de su teoría. Sin embargo, posiblemente en la época en que escribió el tratado no fuera muy consciente de las implicaciones políticas que podría tener su teoría en manos de un hombre como Nerón. Las consecuencias las expresará posteriormente en las *Epístolas* (14, 7) y en *Octavia* (485-491), donde en un diálogo entre Nerón y el propio autor, éste, como en un intento de retractarse de algunos aspectos de su doctrina, le dice al emperador que el poder imperial deriva de la lealtad del pueblo y de la decisión del Senado. Ya era tarde, Nerón no sólo niega esta circunstancia sino que ni siquiera alude a la obligación de rendir cuentas a los dioses; sólo tiene que rendir cuentas a sí mismo. Paradójicamente el moralista Séneca se ha convertido en un τυραννοδιδάσκαλος, parafraseando a Dión Casio (61, 10, 2).

La importancia del Panegírico de Plinio el Joven radica en que, además de ser una obra que inaugura un tipo de literatura apologética, el autor elabora en ella una teoría política sobre la monarquía, en la que presenta a Trajano como *optimus princeps*. Al margen de la preceptiva literaria al que este género respondía, hay que subrayar la necesidad que tenían los emperadores de este tipo de discursos leídos en público y el significado que adquirirían en el imaginario colectivo por medio del lenguaje, capaz de dejar en suspenso la crítica, y lograr la cohesión y el consenso entre los diversos grupos sociales.

Plinio, al tomar el cargo de cónsul en el año 100, leyó ante Trajano y el Senado este largo discurso a modo de una *actio gratiarum*, en el que la exaltación vertida sobre el emperador no sólo responde a una exigencia retórica quintiliana (Quint., *Institutiones*, 3, 7, 19), sino además a unos objetivos políticos basados en establecer una contraposición entre el *pessimus* y el *optimus princeps*. Retórica y política quedan ensambladas en este texto destinado a configurar una teoría del poder imperial y un modelo de intelectual orgánico. Desde esta perspectiva, Plinio pudo ser consciente de su influencia en la conducta del emperador y propone un modelo de cómo debería ser el príncipe, según los presupuestos estoicos defendidos por el sector senatorial. De modo que el *Panegírico* se erige como un manifiesto de propaganda senatorial en el que se representa a Trajano como imagen del soberano ideal, de carácter constitucional, que respeta las leyes, la *libertas senatoria*, y crea un vínculo con la república, al tomar como modelos a personajes ilustres de esa época como los Camilos, los Escipiones, los Fabricios (13, 4), pero también a políticos adversarios entre sí como César y Bruto, Casio y Sexto Pompeyo, según testimonian las monedas.

Solamente voy a detenerme en esta exposición en algunas cuestiones claves sobre las que Plinio elabora su teoría monárquica: el sistema de sucesión por medio de la *adoptio* y el concepto de *optimus princeps*, ambos relacionados entre sí.

1) Por un lado la *adoptio* asegura teóricamente que el soberano sea elegido por sus virtudes como el mejor de todos los hombres y, por ser el mejor, tiene la sanción divina. De esta manera, la ascensión al trono se intenta justificar a nivel ideológico en la elección divina, por la que el emperador por su relación con los dioses, sin perder su naturaleza humana, se erige en representante de ellos en la tierra y lo mismo que dios gobierna el universo, el rey gobierna el estado. Esta relación asegura el orden inmutable del cosmos, al tiempo que permite el reforzamiento del sistema político. La relación entre dios y soberano refleja la coalición del orden moral y el orden político. Además, la *adoptio* se adapta a los intereses senatoriales, ya que por este procedimiento creían de alguna manera poder participar en esta elección, que sobrepasaba los límites de la transmisión del poder imperial *in domo* para abarcar los de *ex omnibus*, según el propio Plinio declara:

«¿Acaso cuando se trata de poner en manos de alguien el Senado y el pueblo romano, los ejércitos, las provincias y los aliados, vas a tomar tu sucesor del regazo de tu mujer y a buscar heredero en el poder supremo dentro tan sólo de tu casa —*in domo*—? ¿No repasarás con tus ojos y estimarás como tu más allegado y más íntimo pariente al que encuentres mejor y más digno? El que ha de extender su imperio sobre todos debe ser elegido de entre todos —*ex omnibus*—» (7, 1-7).

De esta forma la latente y tradicional tensión entre el Senado y la monarquía como régimen político queda subsumida en el consenso y colaboración política que ambas partes consiguieron con respecto a la *adoptio* frente a la *cognatio* y otras formas genealógicas más próximas a la realeza carismática. En definitiva, el objetivo de Plinio era conseguir una plena legitimación del poder de Trajano, transformando una realidad concreta, la que históricamente condicionó la ascensión de Trajano al poder imperial, en una cuestión inasible de índole religiosa que en el imaginario creaba la ilusión de que el Senado podía participar e influir en la dirección del estado, y permitía al príncipe basar el ejercicio de su poder en un consenso que no le restaba ni un ápice del mismo.

En esa realidad histórica concreta hay que destacar el importante papel que desempeñó el ejército, como fuente electoral y más proclive a apoyar la sucesión dinástica, que proporcionaba mayor seguridad y poder a su fuerza militar. Por ello, al margen de la justificación ideológico-religiosa expresada en la teoría de la elección divina, era de suma importancia que la adopción de Trajano por Nerva fuera aceptada por el ejército, cuestión no difícil de conseguir, dado el prestigio de Trajano entre los soldados y la seguridad de que éste les llevaría a la victoria. Además, sus éxitos militares se vinculaban a la figura paterna, Mario Ulpio Trajano, gran general de Vespasiano. Posiblemente, por ello, Trajano no tomó el gentilicio de su padre adoptivo, sino que mantuvo el de su familia en recuerdo de su progenitor y de sus éxitos militares, al tiempo que de forma indirecta seguía el vínculo con la línea genealógica como sistema de transmisión del poder, y cuya expresión más directa fue la consagración de su padre biológico. Esta situación permitía que la sucesión genealógica quedara subsumida en el modelo plineano de la *adoptio* en un difícil equilibrio entre la tradición y la renovación.

2) La imagen de Trajano como *optimus princeps*, que ejerce el poder de forma específica, está elaborada sobre cuatro aspectos fundamentales relacionados entre sí y que básicamente han contribuido a la idealización de una época de dudosa estabilidad, contrapuesta a las anteriores, pero que no logra anular completamente sus contradicciones en el proceso histórico real:

- a) La *libertas* como antítesis de la tiranía bajo todas sus formas y como concepto, en el que se basaban las relaciones entre el príncipe y la aristocracia senatorial, garantizando a ésta sus privilegios y su poder.
- b) El sometimiento del príncipe a las leyes (65, 1) como un ciudadano más, el mejor de todos. El eslogan que propaga Plinio será *leges super principem*, frente al tradicional *princeps super leges*. De ahí deriva también la imagen de republicanismo que proyectan los poderes y la autoridad de Trajano en su representación ante el Senado y el pueblo romano. Por eso puede ser considerado como *vindex libertatis* frente a los tiempos ominosos de Domiciano, retomando la tradición augústea. En la realidad histórica lo que late es la defensa de los intereses senatoriales a iniciativa del príncipe, la defensa de un tipo de sociedad nucleada en torno a la propiedad de la tierra y a la diferenciación social en sus aspectos múltiples desde los más contradictorios a los más consensuados.
- c) Las llamadas «virtudes imperiales» colaboran en la creación de la figura carismática del emperador que tendrá gran aceptación popular. Estas virtudes le atribuyen a su soberanía cua-

lidades que son sobrenaturales y le sitúan por encima de los demás hombres en el límite entre lo humano y lo divino, con lo que se promueve la difusión del culto imperial. En este sentido, las virtudes configuran un vehículo de propaganda, que cohesionaban el sentimiento público, integraban a los diversos sectores sociales en su relación con el soberano, a la vez que definían el carácter y la coyuntura política de un reinado en concreto.

- d) Por último destaca la «teología» jupiteriana y hercúlea, que desempeña un papel significativo en su teoría monárquica para justificar el poder del príncipe en el interior y en el exterior, al presentarse asociada al expansionismo trajaneo. En este sentido, si bien el título de *Optimus* se refiere al carácter cívico del gobernante, es también el resultado de la acumulación de títulos como jefe militar conquistador y victorioso: Germánico, Dácico, Pártico, y por eso sólo lo acepta después de los otros. Con este *cognomen* se intenta representar su éxito militar como un medio para llegar a la paz y llevar a cabo una política cívica de tipo evergética: *alimenta*. Esta forma de integrar lo militar y lo cívico expresaba las necesidades reales de forma coherente y era satisfactoria para el Senado y el ejército.

Por otra parte, *Optimus* expresaba la relación especial con la divinidad, ya que unido a *Maximus* era el epíteto de *Iuppiter* que lo eligió como el mejor ciudadano. Se constata que a *Iuppiter Optimus Maximus* en el cielo corresponde *Traianus Optimus Princeps* en la tierra (80, 4). Pero, además, *Optimus* se asemeja a *Maximus*, superlativo de *Magnus*, epíteto latino de Alejandro, con lo que el proceso identificador se amplía y Trajano, además de ser el delegado de Júpiter en la tierra, asume el modelo de Alejandro en relación con la victoria pártica, para afianzar su imagen carismática de *cosmocrator*, señor del mundo; ya que el Imperio es concebido como la *οἰκουμένη*.

Con estos aspectos Plinio establece un modelo de lo que debe ser el emperador y un programa político, basado en una síntesis de la actividad cívica y militar, expresada por conceptos como *civilitas* y *fortitudo* respectivamente. La práctica militar y sus beneficios económicos servían para solucionar los problemas sociales y económicos derivados de las transformaciones que se produjeron en el Imperio, al tiempo que colmaban las expectativas de los senadores. Plinio como teórico político y portavoz del sector más tradicional de la aristocracia senatorial aconseja a Trajano que gobierne de forma conciliadora y en defensa de los intereses de este grupo social, pero a su vez logra que los *optimi* acepten en la práctica su papel subordinado con respecto a los *mandata principis*. La iniciativa ha partido del emperador, pero Plinio con su discurso consigue que todos se sientan partícipe de ella. La ficción política actúa en el imaginario como una realidad a través del propio texto.

En tercer lugar voy a tratar los discursos sobre la *Realeza* de Dión de Prusa. La tradición historiográfica presenta al sofista Dión relacionado con el debate sobre la teoría monárquica y la acción política, actividad que ejerció en el contexto de las ciudades griegas. En sus cuatro discursos sobre la *Realeza* dedicados a Trajano, elaboró una coherente teoría sobre la realeza en confrontación con la tiranía, fundada sobre la idea central de una relación de subordinación y de semejanzas entre la monarquía terrestre, el βασιλεύς y la monarquía de Zeus en el universo. Estos tratados constituyen un *corpus* significativo para el conocimiento de la ideología imperial y su relación con el culto imperial. Aunque utilizó las mismas fuentes que Plinio, de quien era contemporáneo, hay diferencias en cuanto a los modos de expresión y los objetivos de ambos, dentro del marco de una doctrina favorable a la realeza como mejor régimen político. Dión nunca cuestionó la monarquía como régimen político, pero sí le preocupaba las formas de legitimación del soberano y los modos de ejercer el poder político. Por ello, en los tratados se esfuerza en presentar un modelo de rey ideal, portador de un elenco de virtudes por el que es elegido por el dios para gober-

nar en la tierra. Este modelo pretende reflejar de forma idealizada la figura de Trajano asociado a la divinidad por medio de una serie de mitos y símbolos compartidos por todos, con lo que los oyentes, al participar de estas imágenes y asociaciones comunes, quedan cohesionados en el imaginario colectivo, más allá de las diferencias territoriales y de clases en torno al soberano.

En su teoría monárquica Dión utiliza una amalgama de elementos propios de la tradición histórica y mitológica que hunde sus raíces en el helenismo y serán muy útiles a Trajano en el desarrollo del culto imperial. Entre estos elementos destacan de forma significativa la utilización del mito de Zeus-Hércules y la de la figura de Alejandro como modelo de buen soberano.

Por un lado, el modelo por excelencia es la realeza divina, es decir, Zeus. Junto a él destaca también Heracles, héroe muy elogiado en la tradición cínica, y que ha realizado en la tierra la imitación a escala humana del dominio cósmico de Zeus. La ejemplaridad e imitación del rey de los dioses, Zeus, se expresa en diversos pasajes del I y II discursos. En ellos se destaca que el ejercicio del poder monárquico procede de Zeus, pero sólo el del buen soberano, que respeta la norma y la ley común del universo:

«Yo desearía tratar del supremo y primer rey y magistrado, a quien deben imitar siempre los hombres y conformarse a él los que gobiernan las cosas humanas, dirigiéndose a él tantas veces como sea posible y teniéndolo como modelo de carácter... Es necesario, por principio, que todas estas virtudes sean inherentes al poder y título de Rey» (1, 37-42).

Posteriormente Dión continúa:

«De igual manera, todos aquellos reyes que tienen el poder y cargo de parte de Zeus,..... el que gobernare a su pueblo con justicia y equidad de acuerdo con la ley y el ordenamiento de Zeus, ese tal alcanzará un destino dichoso y un final feliz. Pero el que transgrediere y deshonrare (el tirano)... se mostrará a todos los hombres de su propio tiempo y a los de la posteridad como un malvado y un desordenado» (1, 42-46).

Para Dión la realeza forma una auténtica armonía con el universo y, por eso, es en él en quien tiene su modelo. Además el rey tiene que gobernar en sintonía con la ley y el cosmos para no perder la legitimidad de su gobierno. El mal gobernante será recordado como Faetonte (1, 46), fulminado por los rayos de Zeus por no conducir correctamente el carro de su padre el Sol.

Con respecto al mito de Heracles, Dión lo reelabora en algunos aspectos para utilizarlo como paradigma de su teoría imperial. La variante dionea, presentada a la manera de un *ἱερόν καὶ ὑγιέν λόγον*, está expresada en el famoso pasaje de la «encrucijada de caminos» (1, 58-84). Heracles, a instancias de Hermes, enviado de Zeus, tiene que elegir entre la realeza y la tiranía, representadas por mujeres que viven en las cimas de un monte a las que se llega por caminos diferentes. Heracles desprecia la tiranía y elige la realeza. Este mito consagrado por Dión presenta diversos significados en su utilización ideológico-política:

- 1) La asociación que se establece entre Heracles y Trajano concuerda con el uso que Trajano hará en su política religiosa de la imagen de Heracles como «liberador del mal y pacificador», contribuyendo con ello a un desarrollo del culto al emperador y reforzando su imagen semi-divina.
- 2) Este mito sirve para justificar y legitimar la sucesión de Nerva a Trajano, basada en la *adoptio*. La relación de filiación entre Zeus-Heracles tiene su réplica en Nerva-Trajano.
- 3) Por último, es importante destacar el papel que el propio Dión se adjudica en la narración, no resaltado en los estudios sobre estos discursos. Él es el portador del mensaje divino

ante el soberano, con lo que su presencia asume una dimensión religiosa, equiparándolo a la figura de los *amici dei*, hombres divinos, en su relación con el monarca. Además prestigia sus reflexiones teóricas sobre la realeza, al identificarse a sí mismo con Hermes, mensajero de dios. Identificación que también se expresa en otros discursos (32, 21-22).

La utilización de la figura de Alejandro aparece en los tratados II y IV sobre la *Realeza* en unos diálogos-debates en torno a la mejor formación del soberano y sobre la relación entre el intelectual y el poder político.

El discurso II está construido a manera de un diálogo entre Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro. Dión presenta a Alejandro como precedente a imitar por el emperador y como síntesis del héroe homérico y el Heracles estoico, que trabaja en favor de la humanidad a través de la conquista del mundo; por eso no es extraña la relación de este discurso con la primera guerra dácica.

En este sentido el Alejandro dioneo responde a la imagen idealizada del monarca estoico, amante de la sabiduría, conquistador, pero al mismo tiempo integrador y capaz de crear la concordia. Por eso, también Alejandro aparecía identificado con Heracles, llegando incluso a integrar su culto en la teología de la Victoria. Es evidente que esta imagen alejandrina se adaptaba perfectamente a las necesidades de la época trajanea, centradas en un renacimiento de las ideas expansionistas practicadas por Trajano (guerras dácicas y párticas), pero con unos objetivos que se alejaban de los defendidos por los emperadores julio-claudios, modelos de «malos emperadores» y «tiranos», sobre todo Calígula y Nerón.

En el IV discurso Dión reproduce un debate entre Alejandro y Diógenes, el cínico. En el tercer diálogo del discurso (45-75) de nuevo el mito de Alejandro es utilizado como objeto de interpretación y justificación política. En la controversia se tratan algunas cuestiones sobre el expansionismo, relacionado con el poder militar y la seguridad que ofrece la βασιλεία de cara a los enemigos exteriores. Así Alejandro se erige como el rey más grande de todos; sin embargo, Diógenes rechaza este planteamiento negando que el verdadero rey fundamente su poder en este tipo de hegemonía basada exclusivamente en la conquista.

Esta ambigua utilización del modelo alejandrino realizado por Dión tiene como objetivo adecuar una forma de poder político a las nuevas realidades históricas que se desarrollan en esta época. Es decir, ir planteando la necesidad de nuevas formas de control sobre los pueblos sometidos en la disyuntiva entre dominación y fusión. Será Trajano el soberano que dará un nuevo enfoque a la conquista al sintetizar la tradición de *optimus princeps* con la de conquistador eficaz. Evidentemente la conquista respondía a intereses relacionados con la parte oriental del imperio y de las provincias; por ello, Dión utiliza esta imagen de Trajano para modificar la de Alejandro, conquistador de Babilonia, rey victorioso, pero que no será un buen rey (53) hasta que consiga ser un hombre sabio por medio de la παιδεία divina (16-38), en un intento de sintetizar las categorías cónicas y estoicas al respecto.

El resultado de todo ello sería la formación de un Imperio en el que la solidaridad e integración de los pueblos conquistados fuesen las bases fundamentales del poder real. Por tanto, la imagen de Alejandro ejemplifica la naturaleza de la realeza como mejor régimen, al tiempo que puede ofrecer «todas las caras del poder, desde los excesos del poder despótico hasta las ventajas de un poder monárquico conquistador, capaz de ampliar por sus cualidades militares el poder ecuménico de los romanos, vía eficazísima para garantizar la concordia interna», como explica D. Plácido.

Por último voy a tratar de la segunda premisa de esta conferencia, referida a las conexiones de esta teoría monárquica con el culto imperial en el ámbito greco-oriental.

Los tratados sobre la *Realeza*, además de elaborar una teoría política sobre el rey ideal y el ejercicio de su poder, establecieron conexiones con los desarrollos del culto imperial, fenómeno que participaba conjuntamente de los sistemas político y religioso del Imperio Romano como representaciones del poder. El culto imperial y su práctica ayudaba a resolver problemas relacionados con la dominación romana en los territorios conquistados, al tiempo que ejercía una forma de control ideológico sobre los mismos. Las formas de manifestarse este culto serán diversas, desde las organizadas institucionalmente a nivel provincial con templos, sacerdocios y fiestas anuales en el calendario, hasta la organización del culto en ciudades individuales y en el marco de los cultos cívicos y prácticas locales. El culto al emperador no implicaba la divinización del soberano en vida, solamente después de muerto el emperador alcanzaba el rango de un dios en el panteón romano, con sus sacerdocios, devociones, honores, etc., llegando a sintetizar en su persona toda la mitología filosófica en torno al héroe, plenamente humano, pero con ascendencia divina y destinado a ser inmortal por sus virtudes, méritos y acción benefactora. Su divinización, una vez muerto, se explicaba por la parte divina de su espíritu y por el carisma alcanzado en vida, que le hacen partícipe de la divinidad y configuran el carácter religioso y político del culto.

La relación del culto imperial con el sistema político se expresaba de forma inmediata en un claro intento de legitimar el poder de los emperadores, resolver conflictos y cohesionar a la sociedad romana, tan dispersa y heterogénea, en torno a la figura del soberano, cabeza del estado. En cambio la relación con el sistema religioso fue más compleja y sutil. Por un lado, estaban los homenajes, ceremonias y honores que la población del imperio dedicaba a la figura imperial, carismática y benefactora, ausente y presente, y la manera más significativa de expresar esa gratitud fue la veneración del soberano por medio de un culto. Entre los sectores populares la idea de un emperador divino no presentaba ningún problema particular, pero en los ambientes cultos greco-romanos esta cuestión era difícil de aceptar y sólo se consideraba como manifestación de los honores imperiales. Por eso, los emperadores oficialmente rechazaron algunos honores divinos de ciudades individuales y aceptaron sólo los honores institucionales, no sospechosos de alterar su humanidad, aunque ellos personalmente no fueran contrarios a la identificación con la divinidad.

El establecimiento del culto imperial tuvo un fuerte ímpetu en los territorios greco-orientales, pero no se produjo a partir de los cultos reales helenísticos, sino que era algo nuevo y tuvo que ser elaborado, organizado y propagado de forma distinta. En el marco de las ceremonias y fiestas de las ciudades griegas sobresalía la figura del emperador como benefactor, al que se le rendía culto y honores junto con los dioses tradicionales o con la divinidad más importante de cada ciudad. En otros casos era honrado él sólo en las Σεβάστεια, Καισάρεια o festivales similares. Este panorama «era un símbolo de la complejidad de creencias «romano-griegas», de costumbres y prácticas comunitarias que constituía la vida colectiva de la ciudad griega de época imperial». En este contexto el culto imperial definía la relación de las comunidades entre sí y con el emperador, además creaba unas relaciones de poder entre el emperador y los súbditos, al tiempo que reforzaba el poder de las élites ciudadanas en sus comunidades.

Para los sectores cultos, entre ellos los teóricos del estoicismo y de la II sofística, el *basileus* siempre será un hombre, que por sus virtudes y amor a la filosofía y a los dioses es elegido por ellos como el mejor para gobernar el mundo, imitando la realeza divina. El poder monárquico se manifiesta como un servicio y un don divino, pero el príncipe tiene que respetar las leyes, ejercer el poder de forma moderada y apoyarse en los mejores, para que las relaciones clientelares con los súbditos se desarrollen de forma armoniosa, base fundamental para la reproducción del propio sistema. Estas ideas no obstaculizaron el culto imperial ni su desarrollo por todo el Imperio;

por el contrario, incluso sirvieron para potenciarlo y consolidarlo. El material filosófico-religioso vertido por estos intelectuales en sus respectivas teorías pudo ser utilizado para difundir el culto imperial al igual que sucedía con otras formas de propaganda como las monedas, la escultura o la arquitectura. Algunos ejemplos ilustrarán debidamente estas ideas.

El elogio que Séneca hace de la relación de Nerón con el Sol no expresa una teología solar de origen egipcio deseada por el propio emperador, sino que formaba parte de los símbolos compartidos en el seno de la religión romana tradicional. Apolo había sido uno de los dioses más favorecido por Augusto por haberle apoyado en la batalla de *Actium*. Sin embargo, el deseo creciente de Nerón por conseguir la popularidad e inmortalidad entre la plebe griega y romana, junto a su filohelenismo, le indujeron a promulgar un decreto estableciendo un culto a su persona identificado con Zeus Ἐλευθέριος. Su uso de la *levitas* en lugar de la *gravitas* (Suet., *Vita Neronis*, 53 sobre la *popularitas*), unido a una praxis política de carácter autocrática, consiguió transformar el gobierno del *princeps clemens* senequista en un monarquía absoluta y popular.

En el caso de Plinio y Dión de Prusa son múltiples y claras sus afirmaciones sobre la humanidad del príncipe y su sometimiento al dios creador del universo, Júpiter-Zeus, al que debe imitar y amar. Ambos autores utilizan de modo peculiar los mitos de Júpiter-Zeus y de Hércules-Heracles, la concepción del *optimus princeps* y el modelo alejandrino como elementos fundamentales de sus respectivas teorías monárquicas, en las que se establecía una serie de complejas afinidades entre Nerva-Trajano, Júpiter-Hércules, Hércules-Trajano o Alejandro-Trajano. No obstante, estas teorías, que compartían mitos, retórica y vocabulario pero expresados desde sensibilidades diferentes según cada autor, fueron utilizadas por Trajano en su política religiosa a favor del desarrollo del culto imperial en una relación entre la tradición y la renovación, convirtiéndose incluso en un punto de referencia para los demás Antoninos y para los Severos.

El concepto de *optimus princeps*, que teóricamente Plinio lo relacionaba con los *optimi cives* republicanos, sirvió a Trajano para su asimilación con Júpiter Optimo Maximo y lo impregnó de elementos propios de la cultura griega relanzados por el helenismo. Así *Optimus* lo acerca a *Maximus*, superlativo del epíteto de Alejandro, *Magnus*, con lo que asume el modelo alejandrino, consolidando su imagen de κοσμοκράτωρ, como antes hemos indicado. Este mismo significado se puede inferir de las series monetales de Trajano del año 114 al iniciar sus campañas orientales, en las que su imagen es una personificación del sol. La construcción en Pérgamo de un *Traianeum*, en el que el emperador figuraba asociado a Zeus Φίλιος puede significar que la identificación de Trajano con el dios no era excepcional para los griegos, a pesar de los planteamientos en contra de los teóricos. Para los fieles en general daba igual que el vínculo fuese de asimilación o de subordinación, la presencia de ambas figuras era suficiente para la propagación del culto imperial.

La figura de Heracles, héroe griego, también fue utilizada en su trayectoria de aproximación a la divinidad. Heracles era un humano, que se hizo inmortal por su acción benefactora con la humanidad, así lo consideran siempre Plinio y Dión en sus discursos. Pero Trajano, considerado también benefactor del género humano, llegaría a ser como él un dios, incluso fue representado como Hércules, de forma que el culto al héroe fue un instrumento muy eficaz vinculado a la propagación del culto imperial. Por su parte, Dión (3, 54) expone que el buen rey puede ser aceptado como δαίμων o como héroe divino después de su muerte, con lo que la alusión al culto imperial se hace inevitable, a su pesar. Incluso en otros pasajes (4, 26-38) se refiere a una doble παιδεία: la tradicional de los griegos y la divina, relacionada con el arte del mejor gobierno y transmitido por Zeus, con lo que esta variante puede servirle al emperador en su relación especial con la divinidad. Por último, las descripciones sobre la relación del soberano con el sol no sólo ejemplifican la concepción estoica de la armonía universal y son paradigma común para los bue-

nos reyes, sino que pueden expresar el desarrollo del culto al sol en época trajanea y su relación con la promoción y desarrollo del culto imperial en la *pars orientis*.

No obstante, a medida que transcurren los ss. II y III d.C. las expresiones sobre el emperador divino van aumentando progresivamente tanto en las dedicaciones provinciales al jefe del estado como en las obras de los escritores de la época (Aristides, Luciano y Dión Casio). Los términos θεῖος y θεϊότης se aplicaron al emperador y a los dioses de forma indistinta. En este sentido el gran desarrollo del culto imperial en esta zona con los últimos antoninos puede relacionarse con una reacción positiva de la población griega al filohelenismo de estos emperadores. La divinidad imperial es citada bien en el contexto de su semejanza a los dioses o bien en pasajes que ilustran el valor político del culto imperial como vehículo de comunicación entre gobernantes y gobernados. Esta situación era la expresión ideológica de una mayor centralización del poder político. El precedente de Vespasiano legitimando su poder autocrático con la *Lex de Imperio* será imitado y superado por los demás Antoninos y tendrá su clímax bajo los Severos con el uso de un vocabulario oficial que proyectaba sobre el emperador y su *domus* un carácter divino. Este hecho coincide con una mayor absolutización del poder y con una necesidad de prestigiar la basileia, después de una nueva guerra civil entre varios candidatos a la púrpura imperial.

HIDALGO DE LA VEGA
Historia Antigua
 Universidad de Salamanca
 Facultad de Geografía e Historia
 c/ Cervantes s/n
 37007 Salamanca

BIBLIOGRAFÍA

- BERANGER, J. (1973): *Principatus. Etudes de Notions et d' Histoire Politique dans l' Antiquité greco-romain*, Ginebra.
- , ID. (1965): «La notion du principat sous Trajan et Hadrien» en *Les Empereurs Romains d' Espagne*, París.
- BELLINCIONI, M. (1984): *Potere e etica in Seneca*, Brescia.
- BOWERSOCK, G.W. (1992): *L' ellenismo nel mondo tardoantico*, Roma-Bari.
- CANNADINE, D., PRICE, S. (1987): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in traditional Societies*, Cambridge.
- VAN DER BOER (ed.) (1973): *Le culte des Souverains dans l' Empire Romain*, Ginebra.
- DESIDERI, P. (1978): *Dione di Prusa. Un intellettuale greco in Rome*, Mesina-Florenca.
- FEARS J.R. (1977): *Princeps a diis electus. The divine election of the Emperor as a political concept in Rome*, Roma.
- , ID. (1981): «The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology» *ANRW* II, 17.2, pp. 827-948.
- FISHWICK, D. (1993): *The Imperial Cult in the Latin West*, I, Leiden- New York-Köln.
- GRIMAL, P. (1978): *Sénèque ou la conscience de l' empire*, París.
- HIDALGO DE LA VEGA, M.ªJ. (1995): *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca.
- , EAD. «La teoría monarchica e il culto imperiale» en *I Creci*, vol. III. Einaudi, Bari (en prensa).
- MOLES, J. (1990): «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», en *Papers of the Leeds International Latin seminar*, 6, pp. 298-375.
- MARTIN, P.M. (1994): *L' idée de royauté à Rome*, Clermont-Ferrand.
- MAZZA, M. (1986): «Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nell III s. d. C.», en *La Maschere del potere*, Nápoles.
- MILLAR, F.G.B. (1977): *The Emperor in the Roman World*, Londres.
- MORTUREUX, B. (1978): *Recherches sur le «De clementia» de Sénèque*, Bruselas.
- PLÁCIDO, D. (1988): «La teoría de la realeza y las realidades históricas del s. IV a.C.» en *Imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid.

- , *ID.* (1993): «El Optimus princeps una imagen del emperador entre tradición y renovación» en J. GONZÁLEZ (ed.) *IMP. CAES. NERVA TRAIANUS AUG.*, Sevilla.
- PRICE, S. (1994): *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- , *ID.* (1984): «Gods and Emperors», *JHS* 104, pp. 79 ss.
- SCHOFIELD, M. (1991): *The Stoic Idea of the City*, Cambridge.
- SOVERINI, P. (1989): «Impero e imperatori in Plinio il Giovane», *ANRW* 33, 1, pp. 533-540.
- SWAIN, S. (1996): *Hellenism and Empire*, Oxford.
- WOOLF, G. (1994): «Becoming roman, staying greek: Culture, identity and the civilizing process in the Roman East», *CPhS* 40, pp. 116-142.