

# TEODOSIO, CONSTRUCCIÓN DE UNA VIDA Y MUERTE EJEMPLARES \*

*Theosodius, The Construction of an Exemplary Life and Death*

Manuel  
RODRÍGUEZ GERVÁS

 gervas@usal.es

Universidad  
de Salamanca,  
Salamanca, Espanha

## RESUMEN

Este trabajo sobre la figura de Teodosio no pretende ser un estudio historiográfico de la vida y obra del emperador, sino que hemos tratado de establecer ciertos elementos propagandísticos que sirven para presentar al emperador hispano como uno de los grandes emperadores de la Antigüedad tardía, y ejemplo de soberano cristiano. A través de las obras de Temistio, Pacato, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona nos acercamos a algunas de las claves de la propaganda imperial teodosiana. A través del análisis funcional de las principales virtudes y cualidades del emperador cristiano intentamos establecer los elementos propagandísticos paganos que permanecieron al pasar a una cultura cristiana, pero también observamos nuevas propuestas ideológicas propias del cristianismo y que trascenderán al propio Teodosio.

**Palabras claves:** Antigüedad Tardía, Paganismo, Cristianismo, Teodosio, Themystius, Pacato, Ambrosio de Milán, Agostinho de Hipona.

## ABSTRACT

The present work on the figure of Theodosius does not pretend to be a historiographic study on the life and work of the emperor. We try to establish a series of propagandistic elements that served for the Hispanic emperor to be considered one of the great emperors of the Late Ancient world, and an example of Christian sovereignty. Through the works of Temistius, Pacatus, Ambrose of Milan and Augustine of Hippo, we get to know some of the keys of the imperial propaganda. For this purpose, we have analyzed the main virtues and qualities of Theodosius through these works. We have tried to see those elements that remain in spite of the transition from pagan to Christian culture, but also those elements that are typical of Christianity.

**Keywords:** Late Antiquity, Paganism, Christianity, Theodosius, Themystius, Pacatus, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo.

**E**l emperador de origen hispano Flavio Teodosio forma parte de los grandes emperadores cristianos, siendo comparado al mismo Constantino. Ambos recibieron el título de Magno, fundamentalmente por beneficiar al cristianismo. Teodosio, sesenta años después de su muerte, recibe por primera vez ese apelativo durante el Concilio de Calcedonia del 451 por sus favores a la *Unam Sanctam Catholicam Apostolicam Ecclesiam* (*Acta Conciliorum Oecumenicorum* II, 3,2 451). También adquirió el rango de santo, al igual que Constantino, por la Iglesia ortodoxa oriental armenia, celebrándose el 19 de enero de cada año (*Lectionnaire arménien*, 12; MARAVALL, 2009, p. 308).

El emperador hispano Teodosio, al igual que Trajano, fue utilizado y reutilizado en una historiografía conservadora española, que identificaba lo español con todo lo que había sucedido en un espacio geográfico que solo después de muchos siglos formó los Reinos de España y posteriormente la nación España. Dichos personajes trascendían el tiempo histórico para integrarlos en una concepción nacionalista y abiertamente ideológica. En la línea de lo enunciado exponemos un acontecimiento sucedido en España en 1944 por considerar que es un buen exponente de lo dicho: el Duque de Alba, una de las grandes familias de la nobleza de española, inauguró en la villa de Coca, Segovia, en el centro de la Meseta Castellana, una placa en homenaje a Teodosio. A dicho lugar se le atribuye el nacimiento de Teodosio, con muchas controversias dado que únicamente tres fuentes, Hidacio de Chaves, Zósimo y la Crónica del Comes Marcelino, lo recogen. Pues bien, en esa ciudad se colocó una placa en 1945 en la que se leía: “*Flavio Teodosio el Grande/emperador de los romanos/nació en Coca el año 345/murió en Milán 395/Gran militar, buen cristiano/sabio y justo legislador*”. Creemos no era casual hacer un homenaje a Teodosio en esa fecha de 1945, dado que servía de enlace entre el pasado y la “nueva” España nacionalista salida de la contienda civil. España había salido cinco años antes, 1939, de un enfrentamiento en el que el gobierno legítimo de la República española fue derrotado por un bando compuesto por fascistas, nacional-católicos, monárquicos y una parte del ejército, apoyados por la Alemania nazi y la Italia de Mussolini. Hay que señalar que el grueso de virtudes atribuidas a Teodosio en gran medida era similar a las cualidades por las que era elogiado el que fue comandante en jefe del ejército nacional-fascista, y posterior jefe del estado y dictador, Francisco Franco, al que se glorificaba su ardor militar, su cristianismo y su sabiduría, entre otras muchas adulaciones. El homenaje a Trajano vino acompañada de un discurso del propio Duque de Alba, personaje de la alta nobleza española, en el que se afirmaba que Teodosio “brilló singularmente por sus cualidades personales, por su frugalidad y amor a la familia, por su magnanimidad y nobleza de sentimientos, demostrados en tantas ocasiones durante su vida”. También un académico de la Historia resaltó algunas de las cualidades de Teodosio alabando el mérito de ser el primer integrista católico por su decidida actuación contra los heréticos y los cultos paganos. El suceso aquí narrado quedaría en una simple anécdota de orgullo patrio si no fuera porque se impuso una visión conservadora y religiosa que acabó por “contaminar” la historiografía española de los años cuarenta y buena parte de los cincuenta. Así pues, se acudía al pasado para utilizarlo y crear una “invención de España”.

Por otra parte, la placa en homenaje a Teodosio, ponderaba también la sabiduría del emperador, virtud que aparecía en la literatura hispana de época renacentista. El Fraile Antonio de Guevara (1480-1545) en el libro 43 de *Relox de principes* relata lo siguiente:

Fue preguntado una vez al grande Emperador Theodosio qué avía de hazer un príncipe para ser bueno. Respondió Theodosio: “El príncipe virtuoso, quando fuere camino, (quando caminara) han de yr (ir) sabios con él hablando; quando comiere, han de estar sabios a su mesa disputando; quando se retruxere, (se retrayese de) con sus sabios ha de estar leyendo; finalmente todo el tiempo que le vacare con sus sabios le han de hallar aconsejando; porque no es tan atrevido el cavallero que entra sin armas en la batalla como el príncipe que sin aconsejarse de sabios quiere regir la república”. (HIDALGO DE LA VEGA; SÁNCHEZ, RODRÍGUEZ GERVÁS, 2006, p. 129-146).

Este excursus anterior sirve como breve ejemplo de la utilización y pervivencia ideológica de un personaje histórico a lo largo de los siglos. Ante esto es obligado preguntarse ¿cómo ha visto la historiografía moderna y contemporánea al personaje? Tendríamos que contestar que las propias fuentes de la época teodosiana son abundantes pero desiguales en cuanto a géneros literarios y datos sobre el personaje. En ocasiones en clara contradicción unas con otras, lo que determina que en la historiografía moderna se haya resaltado ciertos aspectos y minimizado otros (MARAVALL, 2009, p. 7-13). Un ejemplo evidente lo tenemos en el historiador eclesiástico francés Louis-Sebastian Le Nain de Tillemont, quien en su magna obra sobre los emperadores romanos (1690-1698), enaltece la figura del emperador Teodosio, mostrando una visión de tintes hagiográficos. Ejemplo de ello lo tenemos en los capítulos finales relacionados con las virtudes del emperador (LE NAIN DE TILLEMONT, 1732, V, p. 172-173) o su comparación con Trajano (LE NAIN DE TILLEMONT, 1732, V, p. 170-171).

En el siglo XVIII, en plena Ilustración, el gran historiador Edwar Gibbon en su *The History of the Decline and Fall on the Roman Empire* (1776-1778) comparaba a Constantino con Teodosio por su relevancia a la hora de hacer triunfar el cristianismo (GIBBON, 1984, Vol. III, cap. 26). Aunque era un tanto crítico con cierta política de Teodosio en relación a la forzada cristianización del Imperio y la penetración de elementos godos dentro del interior del Imperio romano (GIBBON, 1984, Vol. III, Cap. 27); de igual manera condenaba la excesiva naturaleza del castigo a los eunomianos (ROBERTS 2014, p. 91). Gibbon también criticaba la poca independencia judicial de Teodosio que se dejaba llevar por los eclesiásticos (GIBBON, 1984, Vol. III, cap. 27, p. 345 ss.; ROBERTS, 2014, p. 91), entre ellos, y muy especialmente Ambrosio de Milán (MCLYNN, 1994, p. 291 ss.); en cualquier caso, y como señala John Matthews, “Theodosius, who like Constantine receives a surprisingly warm endorsement from Gibbon” (MATTHEWS, 1996, p. 23). De igual manera opinan de la excesiva influencia episcopal Jacobo Burckardt y Otto Seeck, éste resta méritos al mandato de Teodosio (LEPPIN, 2008, p. 13 ss.).

Para algunos historiadores contemporáneos, como Andre Piganiol en *L'empire chrétienne* (1947), el balance del emperador deja bastantes sombras, opinión que no está generalizada entre los historiadores actuales, a pesar de reconocer debilidades en el personaje y su obra, al destacar que las iniciativas políticas y las leyes religiosas constituyeron un punto sin retorno en el Imperio romano; hablándose con toda justicia de un *Theodosiana Tempora*, como lo definió el obispo Hidacio de Chaves (MARAVALL, 2009, p. 309-310). Recientes monografías, como la de Stephan Williams y Gerard Friell (1994), Hartmut Leppin (2008), Pierre Maravall (2009) o Gonzalo Bravo (2010) matizan más la obra del emperador hispano y consideran que, a pesar de su religiosidad sincera y la influencia de consejeros religiosos en sus leyes, fueron los acontecimientos coyunturales los que iban marcando sus decisiones; en general se está de acuerdo que su praxis religiosa no era tan estricta como sus leyes.

El balance historiográfico moderno no ha podido sustraerse a las propias fuentes, la mayoría favorables al emperador. Exceptuando la obra del historiador pagano Zósimo quien en su *Nueva Historia* rechaza la obra de Teodosio y al propio personaje; y de forma similar opinaba de Constantino. Zósimo era contrario a los emperadores cristianos en cuanto que estos representaban el declive del Imperio. El sesgo tan anticristiano hace que muchos estudiosos consideren que es una fuente poco fiable; sin embargo, algún especialista como Paschoud señala que Zósimo intentó contrarrestar las Historias eclesiásticas (PASCHOUD, 1967; 1979, IV, n. 153, n. 148). Propuestas más matizadas sostienen que la exageración, distorsión y elogios eran elementos comunes en la retórica y en la obra historiográfica de la Tardía Antigüedad (QUIROGA PUERTAS, 2015, p. 453). En cualquier caso, es evidente que la representación de Teodosio es peyorativa, más propia de un tirano que de un buen emperador (ESCRIBANO PAÑO, 1998, p. 526-539), al carecer de *andreía*, del valor; lo contrario a cualquier representación propia de un *speculum principis* (QUIROGA PUERTAS, 2015, p. 461). Tampoco Teodosio es visto de forma elogioso en la incompleta *Historia eclesiástica* del arriano Filostorgio, compilada por Focio, especialmente en los libros X-XI; denunciado, entre otros aspectos, su vida inmoderada (*HE*, XII,2). Sin embargo, hay alguna otra fuente más alejada de las concepciones extremas como *El Epítome* de Pseudo Aurelio Víctor (48, 1-20).

Observamos que el escaso disenso de las fuentes representando a un Teodosio restaurador de la *Res publica* como los grandes gobernantes del glorioso pasado romano, está en contradicción con los difíciles problemas a los que el emperador tuvo que enfrentarse. Evidentemente el tono áulico de estas fuentes silenciaba o en su defecto distorsionaba aquellos hechos que no podían ocultarse. Las decisiones de Teodosio apenas son criticadas, a pesar de que algunas de ellas entraban en conflicto con los intereses políticos e ideológicos de ciertos grupos sociales y religiosos. Así el asentamiento de los godos en Mesia en el 382 y el aumento en el ejército de soldados y mandos militares, creó un malestar que indirectamente es reconocido por el propio panegirista Pacato, XII,32, 3-5 (STRAUB, 1964, p. 80; LIPPOLD, 1968, p. 228; ASCHE, 1982, p. 131; RODRÍGUEZ GERVÁS, 1990, p. 105-106). En cierto sentido las usurpaciones de Máximo y Eugenio, en diferentes contextos y con diversas motivaciones, reflejan el descontento de ciertos sectores de Occidente con la política

imperial teodosiana (MATTHEWS, 1975, p. 256-259; HUMPRIES, 2015, p. 151-168). Los problemas que se dieron en el reinado de Teodosio también aparecen en las grandes ciudades, que no se libran de conflictos y tensiones populares, Antioquia, Alejandría, Constantinopla, Roma. Libanio muestra el descontento de Antioquia por las tasas imperiales, en la llamada *Revolta de las Estatuas* del año 387, pero que anteriormente a lo largo de la década de los sesenta y ochenta, había padecido también hambres y revueltas Libanio (*Dis*, XIX, XX, XXI, XII y XIII) al igual que Juan Crisóstomo en una serie de homilías (LIEBESCHUETZ, 1972, p. 104-105, p. 130-131).

Tras la muerte de Teodosio la historiografía cristiana resaltó aún más su figura; empezando por Ambrosio y Paulino, éste último escribió un panegírico al emperador que ha desaparecido. Posteriormente la aparición de una serie de *Historias eclesíásticas*, entre ellas las de Rufino (*H.E., Praef., in fine*), Sócrates (*H.E., V, 9-26*), Sozomeno (*H.E., 7, 25.1-7*), Teodoreto (*H.E., 5, 17-18*), contribuyeron a propagar las hazañas y “milagros”. Teodoreto fue el artífice del relato en el que Ambrosio de Milán impide a Teodosio entrar en la iglesia de Milán por causar la matanza de ciudadanos en Tesalónica, y describe al emperador postrado ante el obispo en un acto de humildad y piedad (Theodoreto, *H.E., V, 18; 20*). Relato que se transmitió a lo largo de la Edad Media y pasó a la iconografía.

De entre las diversas fuentes que nos han llegado sobre Teodosio hemos escogido aquellos autores que presentaban un retrato altamente idealizado del emperador y que contribuyeron a reforzar la fama de buen gobernante. Unos se atienen a las reglas retóricas clásicas, Temistio, máximo orador de Constantinopla por aquel entonces, y Pacato, eximio representante de la retórica occidental gala; los otros se alejan -aunque no del todo- del clasicismo retórico pagano para construir una retórica de raíz cristiana, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. Unos y otros, desde diferentes propuestas, legitiman la política teodosiana, y todos conforman un programa propagandístico de la función imperial. Los oradores paganos muestran las virtudes tradicionales del *optimus princeps* que se va gestando en época helenística y que en Roma a partir de Augusto se asienta, acrecentándose a lo largo del Alto Imperio (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 100-104) y refuerzan el arquetipo del buen *princeps* romano ante las élites de occidente y oriente (L'HUILLIER, 1992, p. 109-140). Los Padres de la Iglesia, por su parte, ifundieron ante los fieles cristianos el retrato del buen gobernante en los nuevos *Christiana tempora* (CAMERON, 1991, p. 126-127, p. 132-137).

Los oradores paganos mantienen algunas coincidencias entre ellos, en parte debidas a clichés de la profesión áulica, también a la identidad de clase, algunos de ellos escalan posiciones sociales por las necesidades propagandísticas de la corte imperial; tal vez sea Ausonio el ejemplo más paradigmático de un rétor que llega a una elevada posición social (HOPKINS, 1961, p. 239-249). Transmiten los principios ideológicos aristocráticos, al igual que publicitan los objetivos y deseos de la corte imperial, esto último explicaría ciertas diferencias argumentales por razón del contexto histórico, aunque dentro de un similar patrón formal (L'HUILLIER, 1992, p. 21; MACCORMACK, 1981, p. 1-14).

## El buen príncipe pagano

### *Temistio*

Los seis discursos que Temistio pronunció para ensalzar a Teodosio contienen meritorios esfuerzos del filósofo para justificar las acciones y decisiones del emperador hispano. La llegada al augustado se produce en enero del 379, y su entrada a Constantinopla hacia finales de 380. Un año después Temistio dirige un panegírico al emperador, pero no es este el primero, ya hacia mediados del año 379 fue comisionado por una delegación senatorial de Constantinopla para pronunciar un discurso de felicitación al emperador, es posible que fuera declamado en Tesalónica, antes de la campaña contra los godos (KULIKOWSKY, 2015, p. 150-152). Esta breve alocución es bastante diferente de la posterior que pronuncia en Constantinopla. Aquí, a punto de comenzar la campaña militar, Teodosio escucha alabanzas de su destreza militar, de la capacidad de insuflar nuevos ánimos en la infantería y en la caballería romana para acabar con el peligro escita (*Or.* XIV, 181.b).

La tardía entrada del emperador en la capital, más de un año después de ser nombrado Augusto, le obligó a establecer ciertos principios políticos que permitieran congraciarse con la clase senatorial constantinopolitana, más aún dado que el gobierno necesitaba reinventarse tras el trágico acontecimiento de Adrianópolis que acabó con la vida del emperador Valente en agosto del 378 (MATTHEES, 1975, p. 92; WILLIAMS; FRIELL, 2005, cap. I.1). La ocasión para Temistio de ensalzar al emperador se produce en el tercer aniversario del gobierno de Teodosio, posiblemente el 19 de enero del 381, delante de la corte, de los senadores y del mismo emperador (BOUCHERY, 1936, p. 200). Este discurso, el número XV de los *Discursos políticos* de Temistio, establece una relación simbiótica entre el filósofo y el emperador, de tal modo que a partir de ese momento el orador va a mantener estrechos lazos con la corte, hasta llegar a ser Prefecto de la ciudad en torno al 384 o 385, en pago por su asidua colaboración (HEATHER, 2010, p. 186). Como dice el historiador Peter Heather, Temistio ofreció al emperador lo mismo que había ofrecido a los anteriores emperadores, tranquilidad cultural (HEATHER, 2010, p. 187); tal vez habría que añadir algo más, un programa propagandístico de primer orden.

Frente a la ideología militar y del triunfo, el orador presenta en la *oratio* XV cualidades morales del emperador, cualidades que pasan por la “desmilitarización” del oficio imperial. En líneas generales el filósofo relativiza las virtudes bélicas del soberano, y considera relevante para el monarca la virtud de la *philantrōpía*. En su concepción del poder resalta esta virtud en origen filosófica, adquiriendo en época imperial una mayor dimensión política al constituirse en la virtud cardinal del oficio real (*Or.* I, 5-6) (DALY, 1975, p. 26). El final del panegírico XV es una buena muestra del sentir último del filósofo: las armas son necesarias pero con la ayuda de la filosofía (*Or.*XV, 199a). En cualquier caso, tenemos que matizar que, en este mismo discurso, que tal vez no sea unitario y conste de dos partes: una dedicada a una política de conciliación y otra, al final, más belicista, coincidiendo con una acometida de los godos (BOUCHERY, 1936, p 202). En cualquier caso, en otras alocuciones está presente el príncipe humanitario, preocupado por sus súbditos. Temistio sintetiza el ideal del

gobernante en el título del último de los discursos dirigidos al emperador, cuyo título es una declaración de intenciones: “Por la humanidad del emperador Teodosio” (*Or. XIX*); fue dirigido al senado y probablemente pronunciado delante del emperador entre el 384 o 385.

Es de destacar que Temistio ya en la primera alocución a Constancio en el año 347, establece la filantropía como virtud por excelencia del *basileús*, convirtiéndose en el fundamento ideológico a partir del cual se desarrolla un argumentario justificativo de la monarquía. La “humanidad” imperial, defendida por Temistio, choca así frontalmente con la propuesta de otros oradores, en especial de aquellos pertenecientes al mundo occidental (CHAMBERS, 1968, *Diss.*). Así Pacato establece como cualidad más destacada del gobernante la clemencia, virtud intrínseca del triunfador, no diferenciándose mucho del elenco de virtudes de otros panegiristas galos, fundamentalmente aquellas piezas oratorias dirigidos a Constantino, en las que la *virtus*, signo militar del emperador-soldado, se pone de manifiesto en numerosas ocasiones (BOUCHERY, 1936, p. 202; L’HUIILLIER, 1992, p. 325; RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p. 91-100).

La tradición política helenística considera relevante que el príncipe este considerado un gobernante *philanthropos* que permite no solo diferenciarse de los bárbaros, sino materializarse en la misma política hacia el bárbaro (DOWNEY, 1955, p. 200-201; DOWNEY, 1957, p. 259), además de facilitar la cohesión social “the fragile membrane of social relationships” (DALY, 1975, p. 33), parafraseando a un autor moderno. No sería tanto un emperador que protege al grupo senatorial, aunque también, pero especialmente a la plebe ciudadana, a la que provee de alimentos y, en caso de calamidades, socorre. De este modo la filantropía era el signo distintivo del rey evergeta, que se reconoce en los monarcas desde Constancio a Teodosio.

La “humanidad” de Teodosio no sólo se deja sentir en la ciudadanía romana, ya que también las relaciones con los “otros”, los bárbaros, van a verse modificadas, según Temistio, por esta virtud imperial. Tanto en las alocuciones al emperador Teodosio, como en la *oratio* a Valente, pronunciada a comienzos del año 370, tras la paz firmada con Atanarico, el orador señala respecto a los godos que es tarea del emperador “salvarlos y respetarlos en la idea de que forman parte del imperio” (*Or. X*, 131d). Afirmación que debe entenderse como una ampliación de la dominación romana en la medida en que el emperador “se reconoce a sí mismo como soberano de todos los hombres y no solo de los romanos” (*Or. X*, 132<sup>a</sup>). Dicha integración, en sentido religioso y cultural, aparece expuesta en otro encomio que va dirigida a Joviano (*Or. V*, 70a). Pensamos que se reformula un cierto sincretismo que favorece la dominación y la dependencia política de todos aquellos pueblos que forman el Imperio, a través de una propuesta ideológica de pluralidad (PÉREZ SÁNCHEZ; RODRÍGUEZ GERVÁS, 2010, p. 369-370). De este modo, esta virtud serviría para unificar a los nuevos pueblos que hasta entonces estaban fuera de la órbita romana y, frente a quienes de manera miope criticaban la política filobárbara de Teodosio (RODRÍGUEZ GERVÁS, 2008, p. 153; PAVAN, 1964, p. 18-35), Temistio argumenta el alcance de los acuerdos del emperador en base a ampliar el Imperio. Se podría decir que, frente a políticas belicistas anteriores, el filósofo opone una visión de colaboración, que él defiende más útil para el Estado romano,

toda vez que trasciende antiguos límites geo-políticos para, en sentido moderno, intentar convertirse en Estado mundial (DOWNWY, 1995, p. 207; PÉREZ SÁNCHEZ; RODRÍGUEZ GERVÁS, 2010, p. 371).

Uno de los asuntos que más preocupaban a los provinciales era la respuesta de los emperadores ante los godos. Temistio fue testigo cercano del tratado de paz del 3 de octubre del 382 y posteriormente se hace eco en la *Oratio* XVI del año 383, dedicada al emperador por la paz y por el consulado del general Saturnino. Tras las campañas realizadas por Teodosio contra los godos, no muy exitosas, se consigue con el rey godo Atanarico un principio de acuerdo, estableciéndose un *foedus* en el 382 donde se permitía a los godos asentarse en suelo romano bien como *deditici* o como *foederati* (DEMOUGEOT, 1974, p. 143 ss.; PIGANIOL, 1974, p. 234-235; DEMOUGEOT, 1979, p. 153-163; KULIKOWSKY, 2015, p. 150 ss.). El discurso XVI es la respuesta de Temistio al *foedus* de ese año 382. La *gratiarum actio* transmite el ambiente de Constantinopla tras el pacto con los godos, que debió tener sus críticos si leemos entre líneas al orador, empeñado en una defensa del tratado. Ya de manera clara manifiesta que él es “amante de la paz”, elogiando el vuelco producido por la disposición (*Or.* XVI, 206d). Evidentemente, el orador alaba el tratado conseguido por Teodosio, pero en los posteriores argumentos esgrimidos se observa que el pacto no venía precedido de una posición de fuerza por parte de Roma; Temistio fue conscientemente ambiguo. Reiteradamente se señala la conveniencia de no emplear las armas, ya que “era mejor perdonar las culpas que combatir hasta el final” (*Or.* XVI, 208b).

Por otra parte, en la alocución dirigida a Saturnino y Teodosio la filantropía es la alternativa real a la violencia, la marca del monarca que prefiere el poder de la persuasión a la persuasión del poder (DALY, 1975, p. 371). Por otra parte Temistio considera que los godos serían incorporados como *foederati*, aunque la historiografía no está segura de ser tratados como *deditici* (CESA, 1994, p. 43; AZZARA, 2002, p. 20; FASCIONE, 2017, 2, n. 7) asentados en la Tracia cumpliendo labores de granjeros y agricultores (*Or.* XVI, 211a y 212c). Hay por parte del orador una abierta intencionalidad en presentar la política teodosiana nucleada en torno a la filantropía en cuanto virtud del poder real y con connotaciones de clemencia (DALY, 1975, p. 375-377). Al mismo tiempo critica aquellas otras opiniones que defendían las necesarias cualidades militares que el gobernante debía tener y aplicar; velada alusión, a rétores, poetas y prosistas, contrarios al filósofo que, según él, atienden más a la apariencia que a la realidad y critican los acuerdos romano-godo. El filósofo los considera frívolos pues confunden el ornato y los signos externos con lo verdaderamente provechoso, ya que las cualidades de un emperador no son el águila dorada ni los estandartes de finas telas (*Or.* XVIII, 218a) sino la consecución de la paz, por ello Teodosio -afirma- no ha necesitado ni de arqueros ni de hoplitas para sofocar el incendio escita (*Or.* XVIII, 219b).

La retórica pacifista del orador es bastante acertada en términos de *Realpolitik*, dada la imposibilidad de acabar con los enfrentamientos y las incursiones godas: aunque se les venciera no era lógico ni verosímil pensar que no lo volvieran a intentar (*Or.* XVI, 211a-b). Además, el trato no fue tan bueno para los godos, ya que los confinaba en un solo territorio incapaz de proporcionarles la suficiente alimentación (JONES Y EREIRA,



2008, p. 184). El razonamiento de Temistio se basaba en que Mesia, el territorio que más saqueos e incursiones había sufrido debía ser repoblado por los “derrotados” godos, justificando de este modo de los términos del tratado (HEATHER, 2006, p. 241 ss.; HEATHER, 1991, p. 158 ss.; DEMOUGEOT, 1979, p. 146). No hay datos, sin embargo, de que Teodosio hubiera conseguido una victoria permanente contra los godos; la única victoria de la que se tiene referencia clara es contra los sármatas (TEMISTIO, *Or.*, XIV, 182c.; ZÓSIMO, IV, 24,4; AMIANO MARCELINO, XXIX, 6, 15). La alianza, según Temistio, era recomendable para el Imperio, aunque los “vencidos” pudieran vivir de acuerdo con sus propias leyes, como prueba el hecho de que el orador dice que se presentaron ante Teodosio con las espadas, como acto de sumisión y que trabajarían las tierras situadas en una región danubiana, Tracia (*Or.* XIV,209b). Un gran éxito para Roma y para el emperador, más teniendo en cuenta que combatirían al lado de los romanos (PÉREZ SÁNCHEZ, 1989, p. 23-25) y, añade, lo que antes servía para destruir ahora se convierte en beneficioso para el Imperio, sirviendo de agricultores (*Or.* XVI,211b y 212b) (RODRÍGUEZ GERVÁS; PÉREZ SÁNCHEZ, 2008, p. 125 ss.). El orador concluye afirmando que con ello se produce una integración de los godos en el Imperio, de tal modo que en poco tiempo podrán compartir con los romanos “el ejercicio de la milicia y las responsabilidades públicas” (*Or.* XVI, 211d).

Las afirmaciones de Temistio hay que enmarcarlas en las opiniones de un rétor en sintonía con la política imperial, no creemos que elementos senatoriales latifundistas y agricultores que se veían sometidos a las constantes pillajes e incursiones de grupos godos, tal y como expresan las fuentes, estuvieran muy de acuerdo con dicha política, como anteriormente hemos señalado. Sin embargo parece que tal política era la única viable ante la necesidad de armar ejércitos que conllevaba unos gastos impositivos crecientes, además de detraer de sus propiedades a agricultores para completar los maltrechos efectivos militares del ejército oriental (ZÓSIMO, IV, 32, 2-3, 33, 1-2; HEATHER, 1991, p. 153-54). Temistio, con una adulación edulcorante, intenta suavizar la situación al señalar que campesinos y mineros tienen que abandonar sus trabajos para dedicarse a labores militares con el fin de que hoplitas y caballería vuelvan a ser operativos (*Or.* XIV,181b). Por todo ello agradece la decisión imperial de que “establos y granjas se levantan y se multiplican con la facilidad de antaño” (*Or.* XVI, 212b).

Queremos resaltar dos aspectos en relación con aquellas cualidades necesarias de un buen gobernante: El discurso XIX, prototipo de virtudes regias, establece en principio una comparación con las cualidades del espartano Licurgo, tradicionalmente asociado a la fundación de la belicosa Esparta; a pesar de ello destaca de este “la mansedumbre, la *praîôtês*, la *dikaiosýnê*, justicia, la *eusébeia*, la piedad, y la virtud que es directora de éstas: la *philanthrōpía*”, que asemeja al monarca con Dios (*Or.* XIX, 226d). Aquí reside otra de las ideas de Temistio. Diversos especialistas han señalado que el edificio temisteo establece una estrecha relación entre la divinidad y el emperador, hasta asemejarse en esta teología política a autores cristianos como Eusebio, especialmente en el *De Laudibus Constantini* (DOWNEY, 1995, p. 205; FARINA, 1996, p. 207). En Temistio prima una concepción teológica de ida y vuelta: el emperador se reconoce en la divinidad en tanto que ella trasmite sus esencias divinas al gobernante, y por otra parte representa en la tierra lo que aquel en el cielo” (*Or.* I, 9,

c.; DALY, 1975, p. 32.; DOWNWY, 1995, p. 199-200). Quien tiene esta condición divina representa en sí misma la máxima autoridad (*Or.* IX, 126c). En conclusión, la “humanidad”, al ser el supremo atributo de la divinidad, es concebida dentro del universo henoteísta de Temístio como la cualidad por excelencia del gobernante; en cierta medida podía ser aprovechado por el cristianismo (DOWNEY, 1995, p. 202).

El segundo aspecto destacable es que Temístio, a diferencia de otros panegiristas, no valora el *origo* familiar por sí mismo, sino que aprecia las virtudes del gobernante; en parte por la inexistente tradición familiar a la que apelar en la *domus* teodosiana, pero también, con una visión más propia de la mentalidad del filósofo, que duda de ascendencias y antiguas genealogías, propias de la aristocracia senatorial occidental, quien hizo valer estemas artificiosas (ARNHEIM, 1972, p. 106-107, p. 103-142; MC GEACHY, 1942, p. 27 ss.; p. 87 ss.). La realidad, por el contrario, en los primeros tiempos del senado oriental fue a través de la cooptación de individuos cuyo *origo* no era destacable, *Clari* más que *Clarissimi*, (HEATHER, 1998, p. 185, p. 188); tuvieron que pasar un par de generaciones para equipararse con un estatus elevado de continuidad familiar (LANIADO, 2018, p. 408). Así el senado constantinopolitano no adquiere una endogamia familiar hasta Constancio II (Laniado:413-415). Aunque con Teodosio se observa incluso el trasvase de aristocracia y magistraturas procedentes de la parte occidental del Imperio (LANIADO, 2018, p. 419; MATTHEWS, 1975, p. 110). En cualquier caso el filósofo tiende a ensalzar a Teodosio, proclamando que “no le conviene que se honre menos la excelencia en la virtud, que la proximidad familiar” (*Or.* XVI, 203d). Igualmente explícito se muestra en el primer discurso a Teodosio en el verano del 379, a escasos meses de su augustado -ocurrido el 19 de enero del año 379 (*Cons. Const.*, AD a. 379, 1; *Cons. Ital.* AD a. 379; *Marc. Com.*, Ad a. 379); en él exalta sus actitudes y la compara con la misma Constantinopla, la cual ha venido a compartir la capitalidad del Imperio por sus méritos, “sin lazo de parentesco alguno” (*Or.* XIV, 182b). De cualquier manera, aunque para el rétor la legitimidad del gobernante no se sustenta en el principio dinástico, éste no deja de tener cierto peso como se observa en la defensa de Arcadio “que ya es augusto desde la cuna” (*Or.* XIII, 224b). Subyace una concepción dinástica pero no sólo, ya que en toda la obra temístea prima la teoría política del buen gobierno, que sólo es posible a través de la virtud del gobernante. En esta línea redundan el encomio dirigido a Saturnino y Teodosio donde abunda la idea de colocar los méritos por encima de consideraciones de estirpe, y de no preferir imponer la toga pretexta a su hijo adolescente antes que al viejo general, primando con ello el principio del mérito que lo emparenta en dignidad con su “antepasado” y precursor Trajano (*Or.* XVI, 204c; 205<sup>a</sup>).

### *Pacato*

Contemporáneo de Temístio un orador galo de la escuela de Burdeos, Latino Drepanio Pacato, pronunció un panegírico tras la victoria de Teodosio sobre Máximo, sucedida en el año 388. El encomio tuvo lugar un año después, y delante del senado romano y del propio emperador. La pieza oratoria era un panegírico que cumplía de forma literal las reglas del género (GALLETIER, 1949, vol. I, XXX-XXXVII; L'HUILLIER, 1992, p. 39 ss.; MYNORS, 1994, p. 8-33) a través de reconocerle una serie de virtudes y

hazañas. El discurso contiene claras diferencias estilísticas y de contenido con respecto a la obra de Temistio. Pacato pronuncia el discurso en Roma, delante delo senado y del propio emperador; la atmósfera triunfal que generó la llegada del Augusto a Roma tras derrotar de Máximo (47, 3-5) debió causarle honda impresión al panegirista, que la transmitió con los tonos retóricos habituales (cap. 1 y 2). Amiano Marcelino nos ha dejado una maravillosa descripción de la entrada triunfal, en este caso, de Constancio II a la *Urbs* el año 357, para conmemorar la victoria sobre Magnencio cinco años antes, (AMIANO MARCELINO, 16.10.4-15); definiendo perfectamente la imagen imperial (MACCORMACK, 1981, p. 40-43).

El impresionante ceremonial del *adventus* imperial está descrito también por el panegirista, aquí se combina con el *triumphus*, materializándose en un desfile a lo largo de los lugares más emblemáticos de la ciudad; la comitiva imperial va precedida las angarillas donde se llevan los trofeos conquistados, y desde la tribuna de los *rostra*, Teodosio se dirigió a los ciudadanos (MACCORMACK, 1981, p. 15-19). El emperador, avanza, según narra el orador, unas veces en carro, otras a pie, mezclándose en ocasiones con la gente, que lo vitoreaba. Escenificación, en definitiva, de la *publica laetitia*, que acompañaba al *optimus princeps*, y lo diferencia del tirano (MAZZARINO, 1974, p. 229 ss.). Su paseo a pie refuerza otro mensaje: aparecer como el primero de los ciudadanos, el primero entre los senadores, “como un senador”. Había que plasmar las buenas relaciones entre el príncipe y el senado (MACCORMACK, 1981, p. 29-77). Ficción si queremos entenderlo así, pero eficaz mensaje destinado a los nobles romanos que seguían considerándose, en palabras de uno de los suyos, el noble Quinto Aurelio Símaco, el grupo mejor del género humano, y que se retroalimentaba con el recuerdo de un antiguo prestigio político desaparecido mucho tiempo atrás.

Pacato comienza su argumentario destacando el *origo* de Teodosio, un lugar común, un *topos* que se servía de la ascendencia familiar como explicación justificadora de la llegada al poder. Al comienzo del panegírico el orador realiza una alabanza del padre de Teodosio, recurso retórico pero, y esto es lo realmente relevante, operativo en el plano propagandístico. Se pasa a enumerar las victorias de su padre, Teodosio el viejo, denominándolo, como si de un emperador se tratara, Sajónico, Sarmático o Alamánico (*Pan.* XII, 5,4). Poco sabemos de la familia teodosiana en sus comienzos, que se remontan a un tal Honorio (*PLRE*, Honorius I, 441), de origen hispano<sup>2</sup> y abuelo del emperador. Dicha familia, en apenas dos generaciones, se transformó en un clan familiar con importantes resortes políticos, a pesar de que las expectativas de Teodosio disminuyeran tras la muerte de su padre (CHASTAGNOL, 1965, p. 269 ss.; MATTHEWS, 1971, p. 93, 108; ERRINGTON, 1995, p. 438 ss.; SIVAN, 1996, p. 200). De ahí que el panegirista se remita a un origen inmediato al referirse al padre de Teodosio (*Pan.* XII, 5,4; 31,1), sin atreverse a establecer, una genealogía mítica que remontaría al mismo Trajano<sup>3</sup>, como aparece en Aurelio Victor y Temistio. Recaltar que los orígenes de *nobilíssima familia* servía fundamentalmente como contraposición a la persona de Máximo, llamado en el panegírico *cliens* (PALANQUE, 1965, p. 266 ss.). La divinización posterior del padre, Teodosio el viejo concedido por el Senado romano en el 384, permitió la erección de estatuas ecuestres en honor del padre en diversos lugares del Imperio, Apulia, Éfeso, Antioquía..., asemejándolo a un emperador (MARAVALL, 2009,

p. 72) se establecía una sacralidad dinástica y reforzaba la *divina domus* imperial, al igual que en el panegírico del 310 dirigido a Constantino el anónimo orador lo hace descender del *divinus Claudius* (*Pan.* VII, 2, 1-5); un emperador con ancestros divinos se alejaba del resto de los súbditos mortales y le confería la estrecha interrelación con los dioses (SAYLOR RODGERS, 1986, p. 70).

Por otra parte, la descripción del Teodosio *privatus* nos da una idea de la capacidad de poder clientelar del futuro emperador, dado que tras la condena y muerte de su padre se retiró a Hispania, pero llevó adelante prácticas sociales que no sólo le proporcionaban prestigio social sino redes clientelares y poder territorial, alternando al igual que otros grandes propietarios sus palacios ciudadanos con sus posesiones en el campo (*Pan.* XII, 9,3-4). El control de vastos espacios de dominación les permitía mantener abundantes clientes y ejércitos privados; tal fue el caso de unos familiares de Honorio, es decir de la propia *domus* teodosiana, Dídimo y Veriniano, quienes en el 408 armaron un ejército con amigos, dependientes y clientes para combatir a Constantino y Constante, enfrentados a Honorio (OROSIO, , *Hist. Adversus paganos*, VII, 40 y 43; ZÓSIMO, *Historia Nova*, VI, 5, 2-37; ARCE, 1982, p. 73-80, p. 151-162; PÉREZ SÁNCHEZ, 1998, p. 288, p. 290-291; ESCRIBANO PAÑO, 2000, p. 509, p. 520-525). Pacato muestra a Teodosio con una fuerte base en Hispania, donde se dedicó a establecer relaciones con ciudadanos y campesinos con el fin de acrecentar “por igual tus bienes y tu reputación” (*Pan.* XII, 9,3), en definitiva relaciones de patronazgo y de *amicitia* con individuos y grupos provinciales y senatoriales. Creemos que esta es la razón última para que fuera tan pronto llamado por Graciano para ejercer la máxima función imperial. Más aún si tenemos en cuenta que el mismo Máximo fue cliente de la *domus* teodosiana, y llegara a detentar poderes augustales; tales hechos han provocado un debate sobre la existencia o no de un “clan” teodosiano (BRAVO, 1996, p. 381-396; Id. 1997, p. 21-30).

El núcleo expositivo de la oración es la victoria de Teodosio sobre Máximo; diríamos más la finalidad última del mismo; más de 20 capítulos de un total de 47, se dedican a este asunto. La victoria en sí misma, siendo relevante, era la parte superficial de discurso, en el fondo los oyentes esperaban que las palabras del orador fueran taumatúrgicas, neutralizaran el incierto futuro. Son de sobra conocidas las vicisitudes por las que atravesaba la parte occidental del Imperio durante este periodo: en apenas una década tuvieron que soportar una derrota como la de Adrianópolis, la usurpación de Firmo en África, con problemas de abastecimiento en la capital, la muerte de Graciano y la guerra entre Máximo y Teodosio (PALANQUE, 1965, p. 255 ss. ; JONES, 1973, p. 158-159, MATTHEWS, 1975, p. 173 ss.). La sensación de vivir una época difícil servía de justificación para hablar de la *aeternitas* romana. Tal idea necesitaba para su eficacia un *continuum* entre la Roma republicana y Teodosio. Pacato relaciona a Teodosio con el pasado de Roma, recurriendo a *exempla* de figuras representativas de la historia republicana de Roma expuestos más arriba. Similares personajes aparecían en el panegírico de Plinio a Trajano que sirvió de arquetipo a los panegíricos tardíos. La finalidad última buscada por Pacato es transmitir tanto la unidad del Imperio como la universalidad del mismo encarnado en la persona de

Teodosio, quien logra el consenso de todo el orbe; idea propagandística repetida en este panegírico más que en otros de la colección (ASCHE, 1982, p. 13).

A lo largo del panegírico la sacralidad imperial está presente, bien sea para ensalzar su persona o bien para resaltar los crímenes de su opositor Máximo. Por ello éste es acusado de cometer actos sacrílegos, *religiones iniuria*, menosprecio a la divinidad imperial por la impiedad de su sublevación (XII, 29, 4) (SAYLOR RODGERS, 1986, p. 94). Más aún, no solo comete impiedad y rompe el derecho feal al atacar a Teodosio habiéndose establecido un pacto, también al actuar contra el legítimo emperador. Quien le niega el culto que merece por ser emperador *deus*, culto imperial que incluso el rey de Persia permite a Teodosio que sea venerado en los templos en que el persa también lo es (XII, 22,5). La muerte de Máximo conlleva su *damnatio memoriae*, La victoria estableció una estrecha relación entre la condena y el olvido, invisibilizando y demonizando al usurpador, utilizando el vituperio para calificar a Máximo, entre otras descalificaciones ya enunciadas, de servil, posiblemente por una cierta relación de conmlitón o subordinado de Teodosio el viejo (*Pan.* XII, 31,1) (LASSANDRO, 1980, p. 237-249; HIDALGO DE LA VEGA; RODRÍGUEZ GERVÁS, 1998, p. 171). El vencedor, Teodosio, se hizo con la memoria histórica, alentada por autores como Pacato, que preservó a través de la palabra discursiva, del ceremonial ciudadano (TEJA CASUSO, 1997, p. 613-642) de la monumentalización en las ciudades (OMISSI, 2016, p. 195-196).

Pacato recreo y construyó la legitimidad de Teodosio empezando por la propia familia, que le otorgaba la herencia sagrada, pero sobre todo por el ejercicio del poder en las campañas militares. Es, pues, la *virtus*, entendida como *vis*, fuerza y valor, el signo más fáctico del poder. Es también el hilo invisible que lo conecta con los dioses, la bendición de los dioses en sus campañas; conlleva, en resumen, la buena armonía y la aquiescencia de los dioses. Sin embargo la autoridad imperial proviene de un elemento sustancial, el ejército; esa milicia que, como dice el orador, lo elige príncipe por el sufragio de todos los ejércitos (XII, 31,2) Brevemente habría que contextualizar la importancia del ejército en la legitimidad de los emperadores. Las reformas que se llevaron a cabo desde Septimio Severo y la situación crítica del siglo III dieron un protagonismo a los ejércitos, de tal modo que la antigua tradición institucional de *Senatus y populus*, se mantuvo formalmente, pero al mismo tiempo se fue consolidando una especie de ceremonia de legitimación por parte del ejército, como se observa con Constantino en la asamblea de veteranos recogido en el *CTh*, VII,20, 1,2 y en la descripción de Amiano Marcelino en relación a la aclamación del ejército en la Galia (AMIANO MARCELINO, XX, 4; JONES, 1973, p. 359-360; CÁMERON, 2001, p. 12-13).

Vida pública y vida privada son inseparables en la creación de un elenco de virtudes, algunas en referencia a antiguos generales, y otras presentes en las antiguas y arquetípicas cualidades republicanas, tales como la castidad de los pontífices o la moderación de los cónsules (*Pan.* XII, 20,5) (CHARLESWORTH, 1937, p. 112-114; MATTHINGLY, 1937, p. 110-113; RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p. 77-81, p. 105-109). Los *exempla* de personajes de la Roma antigua como Curios, Coruncanios y Fabricios permiten establecer una vinculación entre el arado y la espada (*Pan.* XII,9,5); entre

la *res publica* y el Imperio. El orador galo se muestra complacido describiendo a un emperador similar a los grandes jefes, quienes aúnan fortuna y “*summa virtus*” (*Pan.* XII,6,1), cualidades que implican que está bendecido por los dioses, siendo en sí *deus* (*Pan.* XII, 4,5; 6,4). Un Agente de la divinidad para la restauración de la República. Su *numen* alcanza el bien de la *res publica* (*Pan.* XII, 47,2) y el pueblo en diversas ocasiones ora por el emperador (SAYLOR RODGERS, 1986, p. 95). Restablece tras la victoria sobre el “usurpador” la *Pax deorum*. De ahí que Pacato al final de su discurso establezca el paralelismo entre Roma, la ciudad eterna, y el emperador glorioso; y, como si de una premonición se tratara, el orador, cual mensajero, afirma que la historia se conocerá a través de él “*a me fidem sumet historia*” (*Pan.* XII, 47, 6).

## El príncipe cristiano

Ambrosio de Milán

Cuarenta días después de la muerte de Teodosio, ocurrida el diecisiete de enero del 395, Ambrosio de Milán ofició en la catedral un funeral, durante el cual declamó una *consolatio*, el discurso llamado *De obitu Theodosii*, especie de *laudatio funebris*, que sin embargo no fue ni propiamente un panegírico, tal y como Menandro aconsejaba al respecto, ni tampoco una alocución consolatorio al uso, ya que introdujo ciertas peculiaridades expositivas, de carácter formal y al mismo tiempo fruto de la preocupación generada por la sucesión imperial (CORSAO, 1997, p. 601; NATAL VILLAZALA, 2010, p. 309-329; LÓPEZ KINDLER, 2011, p. 26 ss.).

La oración del obispo milanés está conformada en gran medida por la retórica cristiana, y específicamente por la liturgia funeraria (DUVAL, 1976, p. 274 ss.; CAMERON, 1991, p. 1-14). Conviene resaltar que las argumentaciones que tradicionalmente se utilizaban en los discursos fúnebres fueron utilizadas, pero de manera tangencial. La causa estaba en la fuerte impronta cristiana de base bíblica y en los aspectos políticos que derivaban de la muerte y sucesión al trono (FAVEZ, 1937, p. 7; DUVAL, 1976, p. 238; RODRÍGUEZ GERVÁS, 2013, p. 192 ss.). El obispo procura difundir y dejar una imagen inequívoca del buen gobernante cristiano, representado en la persona de Teodosio. Al comienzo de la alocución establece lo que para él son las dos virtudes del príncipe cristiano: éstas son la *fides* y la *pietas* a la divinidad, que se sintetizan en la expresión *dilexi*, amor hacia el Altísimo, término que se recoge en últimas palabras pronunciadas por el emperador, *De ob.*, 18, (LOMAS, 1990, p. 150).

En el *De Obitus Theodosii*. se imponen los hechos pretéritos de esencia bíblica o cristiana, más que el pasado romano. Se retrotrae a la figura de Constantino a través de su madre Elena, descubridora de la cruz (AMBROSIO, *De Ob. Theod* 40-48) –excurso un tanto forzado, que ha hecho pensar en un añadido posterior, y primera versión conocida de dicho episodio (LÓPEZ KINDLER, 2011, p. 29) - por quien “los emperadores fueron redimidos”, y a los que “transmitió la fe”. La oración fúnebre le sirvió a Ambrosio en esencia para redefinir el imperio cristiano, por ello la figura de Elena adquiere un valor estratégico, al ser por su hallazgo de la cruz el primer eslabón de la alianza entre Cristo y los emperadores cristianos (CONSOLINO, 1984, p. 161-180). La expresión de Ambrosio de que la madre de Constantino “puso la cruz sobre

la cabeza de los emperadores”, *crucem in capite regum locavit* (AMBROSIO, *De Ob. Theod.*, 48) da lugar a una reelaboración teológico-política que establece de forma definitiva identificar la religión del *princeps* con la religión del Imperio (MAZZARINO, 1989, p. 39; CORSARO, 1997, p. 609-611) y reafirma la simbiosis entre Jerusalén y el primer emperador cristiano (DÍAZ, 2014, p. 119-125). La dinastía teodosiana da un nuevo impulso a la ciudad y refuerza su simbolismo (DÍAZ, 2014, p. 133).

También la tradición bíblica del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento permite a Ambrosio enlazar los temas políticos con los religiosos y hace visible, a través de personajes y frases testamentarias, un pasado remoto reconocible para el cristiano (DUVAL, 1976, p. 235; NATAL VILLAZALA, 2010, p. 312-313). Ambrosio crea un constructo entre un imaginario mítico cristiano y las raíces cristianas del gobierno teodosiano. Un “providencial Imperio Romano Cristiano”, que abandonara definitivamente cualquier futura propuesta de disociar a los emperadores romanos del cristianismo (MAZZARINO, 1989, p. 38), y culminaba en el explícito mensaje de establecer una continuidad dinástica en la persona de sus hijos, de forma particular en Honorio, respondiendo a la necesidad de tutelar al jovencísimo príncipe de apenas diez años (CONCOLINO, 1984, p. 1025).

Al obispo solo le interesa desarrollar ciertos aspectos políticos concretos, pero no de forma pormenorizada. Los enfrentamientos de Teodosio con Máximo y posteriormente con Eugenio, son la excusa para establecer una oposición entre los usurpadores y el emperador cristiano, comparando a Teodosio con Jacob y José; asimilando uno y otros a la victoria sobre los paganos e idólatras. Máximo y Eugenio son el reverso negativo, el *exercitus infidelium* (AMBROSIO, *De Ob. Theod.*10), asociados a la tiranía (CONSOLINO, 1984, p. 1039). La propuesta ideológica del sermón de convertir a Teodosio en paradigma del emperador cristiano obligaba a no diferenciar doctrinalmente a ambos usurpadores, Máximo y Eugenio; aunque sabemos, que Máximo era un fervoroso creyente<sup>4</sup> (ESCRIBANO PAÑO, 1990, p. 255-257, p. 260-271). No es el caso de Eugenio, cristiano, pero que contó con el apoyo de miembros de la aristocracia pagana como Nicómaco Flaviano, y legitimaba a Ambrosio para justificar religiosamente el enfrentamiento (SZIDAT, 1979, p. 488 ss.). De este modo se combina la legitimidad política con la legitimidad religiosa cristiana, que Eusebio de forma sistemática ha configurado (FARINA, 1996, p. 206-221), y sobre esa realidad ideológica se asienta la teología política cristiana que Ambrosio desarrolla en su discurso fúnebre a Teodosio. En cualquier caso, no se puede hablar en Ambrosio de una ruptura entre la vieja Roma pagana y la nueva cristiana, porque éste no reniega de la gran Roma de los Camilos, Escipiones. Sin embargo, en Ambrosio la gran Roma republicana lo fue por la *disciplina*, categoría moral a la que el cristianismo no quiere renegar, como muestra la epístola XVIII. Ambrosio asume la historia de Roma, pero incorpora el pasado, *ad meliora transire*, para establecer una línea de progreso que tiene como eslabón final la conversión de Roma al cristianismo.

Ambrosio recoge parte de este elenco de cualidades políticas y, en la línea de otros escritores eclesiásticos, les da un contenido nuevo. Una de estas, la *virtus*,

conserva el sentido genérico de virtud, y apenas se encuentra el sentido e valor militar, de *vis* (LOMAS, 1990, p. 150). Ello se debe a que el perfecto príncipe debe destacar más por su condición cristiana que por las cualidades políticas (CONSOLINO, 1984, p. 1034). Es esta la causa fundamental que permite comprender la imagen que Ambrosio proyecta de Teodosio, en paralelo con una concepción política en donde Dios es representado como gobernante supremo, mientras el emperador, al formar parte del pueblo de Dios, adquiere el papel de súbdito; en definitiva una jerarquía político-religiosa donde el orden divino se impone sobre el poder humano y este a su vez se convierte en representación de aquel (GAUDEMET, 1976, p. 286 ss.). Por otra parte es de destacar la frecuencia del término *pietas* y su relación con el Padre Supremo, mostrándose el emperador como un hijo fidelísimo; y por lo ello sus hijos, que heredan un Imperio cristiano, deben fidelidad a su herencia espiritual. Se establece de esta manera una doble conexión: el *dilexit* repetido en la obra y atribuido a Teodosio vincula al emperador con Dios, cumpliendo así los preceptos teológicos-políticos del obispo. Fidelidad temporal-espiritual que deben a su vez sus hijos, soldados y súbditos; de esta manera se cierra un sistema político ordenado, entrecruzándose teoría política y religiosa. La *fides* se convierte en el punto nodal de la consolación, ella ordena esta nueva teología política de Ambrosio, quien no duda en señalar que la *fides* es la esencia de lo que se espera: *nisi reum earum, quae sperantur, substantia*, repitiendo una frase de las escrituras (Hebreos 11.1; NATAL VILLAZALA, 2010, p. 312; RODRÍGUEZ GERVÁS, 2013, p. 196).

Las anteriores fuentes, el Panegírico y la consolación de Ambrosio, mantienen algunas características comunes, al menos a simple vista, un ejemplo es la *clementia*, ambos, panegirista y obispo, se hacen eco de dicha virtud (*Pan.* XII, 36,3; 45, 6; *De obit. Theod.* 12-13; LOMAS, 1990, p. 150-151). Los dos discursos recogen la clemencia como cualidad propia del buen emperador, del Augusto victorioso; aunque en Pacato la victoria se debe a su *vis*, y a su fortuna, en tanto cualidades del propio *numen* imperial, en Ambrosio la que caracterizan al emperador cristiano es la *pietas* con Dios, similar a la *eusébeia* que Eusebio expuso en el libro tercero del *De vita Constantini* (Farina 1996, p. 211-215). Al final de ciertas similitudes conceptuales con respecto a las virtudes que adornan al gobernante, (LOVINO, 1989, p. 373-374, 376). Sin embargo, y dado el contexto político de inseguridad por la minoría de edad de Honorio y la obligada regencia de Estilicón (MAZZARINO, 1973, p. 742), la *fides* adquiere un mayor contenido polisémico, como hemos visto (CORZARO, 1997, p. 601-603): fidelidad religiosa a la divinidad, fidelidad de sus hijos a su legado doctrinal. Lealtad del ejército a sus descendientes, especialmente a Honorio.

El resto de las virtudes imperiales se encuentran en menor medida en la obra, y aunque mantienen en parte la tradicional acepción, se les dota de una mayor connotación moral cristiana. Existe una cualidad cristiana que no aparece en los discursos paganos, esta no es otra que la virtud de la *humilitas*, la cual no encontramos en los encomios analizados, tal vez un término similar podía ser la modestia imperial, tal vez en Temístio se pueden encontrar virtudes muy similares, pero en ningún caso en la acepción que Ambrosio utiliza, que obliga al emperador a obedecer al obispo. Pronto el famoso castigo impuesto a Teodosio por Ambrosio, y las propias



relaciones entre ambos se transformó en mito (MCLYNN, 1994, p. 291) que recogió ya el propio Agustín. Escena en parte imaginada como se pone de manifiesto en una de las cartas, de Ambrosio, *Ep.* 74, mucho más compleja en los temas recogidos que el castigo del obispo al emperador (MCLYNN, 1994, p. 300).

### *Agustín de Hipona*

Otro de los grandes escritores cristianos del ámbito occidental fue Agustín de Hipona, quien decide la génesis de su magna obra *De Civitate Dei* hacia el 410-41, aunque el proceso de escritura fue en una fecha algo más avanzada, posiblemente en torno a 412 p 413 (LANCEL, 1999, p. 553). El de Hipona creyó su deber responder al ambiente profundamente pesimista, “el mal de los tiempos” (LANCEL, 1999, p 550-551), que se extendió entre las gentes cristianas, y que intelectuales paganos utilizaron para arremeter contra los *Christiana tempora*. La Toma de Roma en el 410 por Alarico fue el culmen de una serie de desastres anteriores que empezaron con Adrianópolis. Se interpretaban presagios y oráculos que anunciaban el final de Roma y el final de la civilización romana hiponenese (LANCEL 1999, p 547-548); a ello hay que añadir que a las principales ciudades de las provincias africanas llegaban refugiados que acrecentaban el choque en las conciencias (LANCEL. 1999, p. 548-549). Esta es la clave que explica el inicio de la *Ciudad de Dios*, rearmar ideológicamente al cristianismo frente a lo contingente, la Ciudad terrena, simbolizada en la ciudad romana (Brown 1970, p. 395-409).

Los últimos tres capítulos del libro V de la *Ciudad de Dios*, (24-26) son un compendio de las cualidades que deben reunir los emperadores cristianos para conseguir la felicidad, que no es otra que la felicidad eterna. Relevante es el capítulo 24, en el que describe en una especie de decálogo de las virtudes del príncipe cristiano: justicia, humildad, sometimiento de su poder a Dios, y asociado a esta idea añade debe de ser temeroso de Dios, amarlo y adorarlo; con los súbditos ser clemente y ecuánime en el castigo, indulgente y misericordioso y ser magnánimo en beneficios. Enuncia otras cualidades que tienen que ver con la moral cristiana, someter sus bajas pasiones y ante los pecados comportarse con humildad y oraciones. Ese es el gobernante ideal, aquel que además de gobernar en la ciudad terrena consigue la *felicitas*; llamamos la atención sobre este término, con el que se intitulaban los emperadores romanos, y que aquí se encuentra cargada de intencionalidad cristiana.

El príncipe cristiano, para Agustín, y por encima de Constantino, no es otro que Teodosio. El capítulo 26, un indudable encomio, cuasi panegírico a pesar de que no podemos hablar propiamente de un panegírico, ya que no se atiene a las reglas formales de los encomios imperiales. Se acerca más a la literatura religiosa cristiana, en la línea de Ambrosio o Rufino de Aquileya (LOMAS, 1990, p. 163). El obispo continua afirmando que la verdadera *felicitas* no es terrena sino concesión de Dios. El historiador de la Iglesia I-M Duval, en un antiguo artículo del siglo pasado, además de comparar las influencias de la obra del de Hipona con la *Historia Eclesiástica* de Rufino, defendía que en esta parte última del capítulo contraponen la *felicitas* que procede de Dios con las glorias y beneficios mundanos que son dados tanto a los buenos como a los malos (DUVAL, 1976, p. 136-145; LOMAS, 1990, p. 160-162); en

gran medida es el gran argumento de la obra: realzar los logros de la gracia divina frente a los humanos, aquellos imperecederos y estos, además de temporales, insatisfactorios para el fin último del hombre, la eterna felicidad. La *Felicitas* de Teodosio lo es por la gracia divina. Aparece en la consolación de Ambrosio, la idea que se quiere transmitir es que el buen gobernante cristiano lo es porque sus obras están guiadas por la divinidad. Así el emperador mantiene la *fides* con Graciano, la *pietas* paternal hacia Valentiniano, ambas entroncan con la semántica tradicional reomana, a pesar de ser reinterpretadas por la moral cristiana.

Existen signos externos que al obispo le parecen relevantes del cristianismo de Teodosio. El emperador en vez de acudir a adivinos para que le pronosticaran sobre la guerra contra Máximo, no cayó en *curiositates sacrílegas atque illicitas*, sino que se dejó llevar por la inspiración divina. Tal vez Agustín pudo en este pasaje estar indirectamente influido por Rufino de Aquileya (*HE*, II,33) que narra con detalle la predicción que el noble Nicómaco Flaviano realizó a favor de Eugenio. Rufino sigue relatando que los paganos ensangrentaban inútilmente Roma de víctimas de animales para examinar las entrañas y predecir los acontecimientos futuros (DUVAL, 1976, p. 153). Teodosio, ante el inminente enfrentamiento con Eugenio, recibe otra respuesta profética del monje. La victoria sobre Eugenio lo será mediante la oración y no las armas. Agustín para apoyar sus palabras cita a Claudiano en el panegírico sobre el tercer consulado de Honorio, donde se narra como las flechas y lanzas que arrojaba el ejército de Eugenio volvía a quienes las lanzaba gracias a la divinidad; aunque realidad los versos se dirigen a Honorio y no a Teodosio (CLAUDIANO, *De tertio consulatu Honorii Augusti panegyris*, 7, p. 97-99).

La *clementia* imperial con el vencido, presente en todos los relatos anteriores, también es reseñada aquí; pero con una característica propia: a los enemigos refugiados en las iglesias se les perdonó la vida siempre que se convirtieran al cristianismo et *christiana caritate dilexit*; vocablo que aparecía repetido en la consolación ambrosiana, asociándose a una virtud cristiana por excelencia, la caridad. Por último es de resaltar que el de Hipona refleja en un pasaje su decida decisión de proclamar leyes justas y benignas con la Iglesia. Una *iustitia* que se vuelve contra una parte de la ciudadanía los impíos y paganos (ESCRIBANO PAÑO, 2009, p. 97). La Iglesia al ir de la mano del brazo secular se convierte en elemento coercitivo de los obispos. Para Agustín el ejercicio de la coacción era compatible con la teología del orden y del universo social que traía el cristianismo (MARKUS, 1970, p. 154-155). En definitiva los argumentos del obispo expuestos en este capítulo 26, sirven para construir y acrecentar la leyenda sobre Teodosio. La ejemplificación de Teodosio, al igual que anteriormente sucedió con Constantino, fue útil para establecer el ideal del soberano cristiano. El gobernante ideal debía ser un *filius ecclesiae*, tal y como expuso anteriormente Ambrosio y posteriormente Agustín., subordinándose la autoridad política a la religiosa (MARKUS, 1970, p. 77, 84-85).

Finalmente recogemos entre las virtudes de Teodosio la *humilitas*, tan ponderada por Ambrosio, y que llega a través de la penitencia a la que fue obligado el emperador por el obispo milanés. Humildad ante la disciplina eclesiástica, elogiada por Agustín

en cuanto que la máxima autoridad secular es obligada a obedecer y aceptar la penitencia del obispo. Llegados a este punto nos preguntamos: ¿Cómo conjuga Agustín el poder temporal y la ciudad de Dios? Creemos que existe una diferencia entre Ambrosio y Agustín. Ambrosio funda el poder en la Cruz, con la consiguiente redención del poder temporal y de los emperadores al símbolo divino, en definitiva propugna la sumisión imperial a la doctrina cristiana, y por extensión a sus obispos. Agustín, que también tiene una articulada visión del poder cristiano, establece la superioridad suprema de la ortodoxia católica, pero su mensaje es más filosófico, neoplatónico (DOMÍNGUEZ VALDÉS, 2017, p. 65-84) en cuanto que el poder imperial, el príncipe cristiano, debe asumir la forma de cristiano ejemplar, la *forma servi* del Maestro como valor absoluto (TOSCANO, 2006, p. 183-205). Agustín al hablar de Constantino, en el capítulo 25, escribe que éste consiguió todo lo que un emperador puede desear, éxito en las guerras externas e internas, pero a pesar de ello, y de fundar un capital y conseguir una herencia dinástica, la única razón de ser de un buen emperador cristiano es conseguir la vida eterna. En cualquier caso la demarcación teórico-teológica de las dos ciudades a Agustín no le plantea ningún problema, más difícil en cambio es proyectar esa separación en la realidad, en la praxis política. El estudio de la visión de la vida pública y las virtudes cívica en Agustín ha provocado un debate entre Markus (1970) y diversos autores, algunos de estos entienden que el concepto de *saeculum* tiene que interpretarse únicamente desde el punto de vista teológico y no desde una metodología histórico-político como hace Markus (BRUNO, 2014, p. 172-173).

En una obra colectiva de reciente aparición sobre el príncipe cristiano desde Constantino a los reyes bárbaros, Inglebert (2018) afirmaba que el término príncipe cristiano se puede entender de tres maneras: la primera en lo que concierne a la función del príncipe que es cristiano pero que sus funciones prácticas no cambian nada a excepción, después de Constantino, a las exigencias de la nueva religión, y puntualmente actuaría en relación al culto imperial sin sacrificios. Sí aparece en cambio un discurso justificativo del poder imperial, así en la guerra el soberano debe tener el apoyo de Dios; se trataría pues de guerras que se redefinirían de manera nueva, aunque esta nueva retórica no cambiaría mucho la práctica del poder, y pone como ejemplo a Teodosio por la matanza de Tesalónica (INGLEBERT, 2018, p. XVIII-XIX). Una segunda manera de comprender la expresión es aquella en que el monarca cristiano aparece con una decidida voluntad de defensa de los cristianos fuera de sus fronteras, sea de manera militar o diplomática, tal es el caso de Constantino con su carta a Sapor hacia el 324. Dicha actitud muestra una nueva ideología romana universal por causa del cristianismo. Aunque este hecho, hay que reconocer es muy puntual, y más frecuente era que el gobernante cristiano tomara una serie de decisiones encaminadas a satisfacer las decisiones de la Iglesia (INGLEBERT, 2018, p. XX). Por último la tercera manera de comprender lo que significa un príncipe cristiano es tener en cuenta la actuación de éste en tanto que persona, no sólo debe ser creyente y piadoso, sino que debe manifestar a los ojos de todos estas cualidades (INGLEBERT, 2018, p. XXI).

¿Cuál de estos príncipes aparece en el discurso de Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona? Creemos que la función del príncipe cristiano no solo se valora por sus actuaciones en favor de la Iglesia y en obediencia con ella y los obispos (TULLIER, 1997, p. 46-47, p. 61-71), por ello Ambrosio, ensalza a Constantino y a Teodosio, ambos para el obispo milanés son el príncipe visible de la Iglesia triunfante. Agustín de Hipona, sin alejarse de estos planteamientos, matiza en mayor grado cuales son las funciones del príncipe, cual es la condición que define al príncipe cristiano. Es aquí donde su mensaje, al menos en *De Civitate*, se aleja de Ambrosio. Agustín considera que el soberano cristiano no solo debe conseguir el bienestar de la Iglesia y de los súbditos, debe poseer las virtudes tradicionales de un buen emperador, en su vida cumplir la moral y la práctica cristiana de manera ejemplar, conseguir en definitiva la *felicitas* que lo acerca a la divinidad. Bien es verdad que el mensaje espiritual que proclama no se encuentra cuando leemos su epistolario, más bien ahí aparece una aceptación de lo secular, donde el obispo procura ser mediador o inquisidor.

## Conclusión

Las fuentes aquí analizadas tienen en común el carácter laudatorio, y sus autores ser contemporáneos o, cuando no, testigos de los acontecimientos relatados. Ahora bien las cuatro piezas oratorias parten de diferentes contextos histórico-religiosos, dando como resultado relatos que justifican y legitiman el poder imperial en la transición de la Tardía Antigüedad. La producción discursiva de los autores paganos Temistio y Pacato establece las principales cualidades cívicas y políticas que se configuraron desde comienzos del Imperio, creando una memoria del príncipe en donde se conjugan legitimidad y sacralidad, una memoria-monumento hecha de discursos e imágenes (BENOIST, 2006, p. 261-262). Ambrosio y Agustín construyen un nuevo modelo de príncipe, el soberano cristiano. Configurado en torno a varios pilares: la historia evangélica, pasajes bíblicos y la tradición clásica, entre la que incluimos la moral estoica. El resultado del modelo tradicional romano, arquetipo el panegírico de Trajano de Plinio, y el modelo del príncipe cristiano conformaron la memoria del buen príncipe, de Teodosio; sirviendo también como marco para reconocer la legitimidad del gobernante.

La pervivencia de la imagen ejemplar de Teodosio se conservó a lo largo de los siglos por la utilidad ideológica de estas obras, además de la polisemia de los documentos, que permitió mantener un icono de poder imperial, en diversos momentos históricos. La época medieval fue fructífera para continuar con la transmisión de aquellos autores cristianos como Ambrosio de Milán y, muy especialmente, Agustín de Hipona, quienes consolidaron la representación de Teodosio, al que el cristianismo otorgo el calificativo de Grande. El segundo paso hacia la mitificación de éste se dio una o dos generaciones posteriores, nos referimos a las historias eclesiásticas del siglo V, que amplificó las acciones y vida del emperador y lograron que su fama continuara en los siglos posteriores hasta llegar a ser de forma definitiva a ser modelo de gobernante cristiano; a pesar de que la vida y escenas míticas del personaje en lo fundamental ya se habían establecido en época de los dos obispos. El género en parte hagiográfico

y en parte político del *speculum principis*, desarrollado desde la Edad Media no hizo más que utilizar la “historia ejemplar” de Teodosio el grande. El Renacimiento con la llegada de monarquías y gobiernos nacionales, y el descubrimiento de las fuentes clásicas, propuso nuevos modelos, pero no sucedió una ruptura sobre el poder ideal, sino que el redescubrimiento de la literatura clásica amplió el arquetipo del buen gobernante, y fueron utilizadas diversos materiales discursivos en función de la necesidad legitimadora de las realezas nacionales.

## Referencias

ARCE, J. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid: Alianza Universidad, 1982.

ASCHE, U. Roms Weltherrschaftsidee und Aussenpolitik in der Spätantike. In: *Spiegel der Panegyrici Latini*. Bonn: Habelt, 1983.

ARNHEIM, M.T.W. *The Senatorial Aristocracy in the later Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

AZZARA, C. *L'Italia dei Barbari*. Bologna: Il Mulino, 2002.

BENOIST, S. L'identité du prince fase à la crise: construction d'un discours et usage de la memoire. In O. Hekster, G. de Kleijn, and D. Slootjes, Crises and the Roman Empire, PROCEEDINGS OF THE SEVENTH WORKSHOP OF THE INTERNATIONAL NETWORK IMPACT OF EMPIRE (Nijmegen, June 20-24, 2006). Leiden, Boston: Brill, p. 261-273, 2007.

BOUCHERY, H. F. Contribution à l'étude de la chronologie des discours de Thémistius. *L'antiquité Classique*, 1936, p. 191-208.

BRAVO, G. Prosopographia theodosiana (I): en torno al llamado clan hispano. *Gerión*, 14, 1996, p. 381-398.

BRAVO, G. Prosopographia theodosiana (II): el presunto clan hispano a la luz del análisis prosopográfico. *La Hispania de Teodosio*. Ed. R. Teja, C. Pérez, Vol. 1. *Gerion*, 17, 1997, p. 21-30

BRAVO, G. *Teodosio: último emperador de Roma, primer emperador católico*. Madrid: La esfera de los libros, 2010.

BROWN, P. *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

BRUNO: M.J.S. *Political Agustinianism. Modern Interpretations of Augustine's Political Thought*. Minneapolis Minnesota: Augsburg Fortress (Ebook), 2014.

CAMERON, AV. *Christianity and Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discours*. Berkeley-Los Angeles: University of California, 1991.

CAMERON, AV *El Bajo Imperio romano (284-430 d.C.)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.

CAÑIZAR PALACIOS, J.L. *Propaganda y Codex Theodosianus*. Madrid: Dykinson-Universidad de Cádiz, 2005.

CESA, M. *Impero tardoantico e barbari: la crisi militare da Adrianopoli al 418*. Como: Edizioni New Press, 1994.

CONSOLINO, F.E. L'optimus princeps secondo S. Ambrogio. Virtù imperatorie et virtù christiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio. *RSI* 96, 1984 (a), p. 1025-1045.

CONSOLINO, F.E. Il significato "dell'Inventio Crucis" nel *De obitu Theodosi*. *AFLS*, 5, 1984 (b), p. 161-180.

CORSARO, F. Il trono e l'altare. Da Costantino a Teodosio: De Obitu Theodosii di Ambrogio. In: Vescovi e pastori in época teodosiana. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma: Ist. Patristico Augustinianum, 58, 1997, p. 601-611.

CHASTAGNOL, A. Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'époque de Théodose. In: A. Piganiol, A. Terrasse, L'empereurs romains d'Espagne. ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL: MADRID-ITALICA. 31 MARS - 6 AVRI, Paris, 1964; Paris: Edition du Centre national de la Recherche scientifique, 1965, p. 269-290.

CHAMBERS, H.E. *Exempla virtutis*. In: *Themistius and the latin Panegyrists*. Diss. Bloomington, 1968.

CHESNUT, G. F. *The First Christian Histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. 2nd ed., Macon, Georgia: Beauchesne, 1986.

DALY, L.J. Themistius' concept of Philanthrōpía. *Byzantion*, 45, 1975, p. 22-40.

DALY, L.J. The Mandarin and the Barbarian: The Response of Themistius to the Gothic Challenge. *Historia*, 21.2, 1972, p. 351-379.

DEMOUGEOT, E. Modalités d'établissement des fédérés barbares de Gratien et Théodose. *Melanges d'Histoire ancienne offerts à W. Seston*. Paris, 1974, p. 143-160.

DEMOUGEOT, E. *La formation de l'Europe et le invasiona barbares*. De l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (debut du Vie siècle). Vol. 1, Le IVe siècle. Paris: Aubier, 1979.

DIAZ, P. C. Nueva religión nuevos escenarios: Jerusalén después del 313. *Classica & Christiana*, 9/1, 2014, p. 115-140.

DOMINGUEZ VALDÉS, P. La crítica de Agustín de Hipona a la filosofía. In: De civitate Dei. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34.1, 2017, p. 65-84.

DOWNEY, G. *Philanthrōpía* in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ. *Historia*, 1955, p. 199-208.

DOWNEY, G. Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century. *HThR*, 50, 1957, p. 259-274.

DUVAL, Y.-M. Formas profanas et formes bibliques dans les oraisons fúnebres de Saint Ambroise. Christianisme et formes litteraires de l'Antiquité tardive, Entretiens sur l'Antiquité clasique XIII, Vandoeuvres-Ginebra, 1976, p. 235-301.

JONES, T., EREIRA, A. *Roma y los bárbaros. Una historia alternativa*. Barcelona: Crítica, 2008.

ERRINGTON, R.M. The Accesion of Theodosius I. *Klio*, 78, 1996, p. 438-453.

ESCRIBANO PAÑO. M<sup>a</sup> V. Usurpación y religión en el s. IV d. de c. paganismo, cristianismo y legitimación política. *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antíg. crist.*, VII, 1990, p. 247-272.

ESCRIBANO PAÑO. M<sup>a</sup> V. Tryphé y cristianismo en Zósimo. La representación tiránica de Teodosio. *Athenaeum*, 86, 1998, p. 526-539.

ESCRIBANO PAÑO. M<sup>a</sup> V. Usurpación y defensa de las Hispanias: Dídimo y Veriniano (408). *Gerión*, 18, 2000, p. 509-534.

ESCRIBANO PAÑO. M<sup>a</sup> V. Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación. *Mainake*, 31, 2009, p. 95-113.

FARINA R. *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*. Zurich: Pas Verlag, 1996.

FASCIONE, L. Barbari e lavoro della terra in Occidente da Teodosio I (382) a Odoacre (476). *Historia et ius*, 11, 2017, p. 1-24 (<http://www.historiaetius.eu/>)

J. GAUDEMET, J. Droit séculier et droit de l'église chez Ambroise. In: G. Lazzati (ed.). *Ambrosius Episcopus. ATTI DEL CONGRESSO INTERN. DI STUDI AMBROSIANI NEL XVI CENTENARIO DELLA ELEVAIONE DI SANT'AMBROGIO ALLA CATTEDRA EPISCOPALE*, Milán: Vita e Pensiero, II, vols.; I, 1976, p. 286-315.

GIBBON, E. *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano*. Madrid: Turner, vol. II, 1984.

HEATHER, P. *Goths and Romans 332-489*. Oxford: Clarendon, 1991.

HEATHER, P. Senators and Senates. In: *The Cambridge Ancient History*, ed. A. Cameron, *University of Oxford*, P. Garnsey, *University of Cambridge*, XIV vols., Cambridge: Cambridge University Press, vol XIII,2, 1998, p. 184-210.

HEATHER, P. *La caída del Imperio romano*. Barcelona: Crítica, 2006.

HEATHER, P. Liar in Winter: Themistius and Theodosius. In: S. McGill, Cr. Sogno; E.J. Watts. *From the Tetrarchs to the Theodosian. Later Roman History and Culture, 280-450 C.E.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 185-214.

HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup> J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

- HIDALGO DE LA VEGA, M<sup>a</sup> J., RODRÍGUEZ GERVÁS, M., 1998: *Fides y clientela en la domus teodosiana*. In: "Romanización" y "Reconquista" en la Península Ibérica. *Nuevas Perspectivas*. Eds. M<sup>a</sup> J. Hidalgo, D. Pérez, M.J.R. Gervás, Salamanca: Universidad de Salamanca, p. 171-183, 1998.
- HIDALGO, M<sup>a</sup> J., PÉREZ SÁNCHEZ, D., RODRÍGUEZ GERVÁS, M. Cicerón y la imagen del "buen gobierno" en el Renacimiento español: el *Relox de Príncipes* de Antonio de Guevara. (XII COLLOQUIUM TULLIANUM. CICERÓN EN HISPANIASalamanca 7-9 octubre 2004), *Ciceroniana*, Rivista di Studi Ciceroniani, 2006, p. 129 - 146
- HOPKINS: M.K. Social Mobility in the Later Roman Empire: the evidence of Ausonius. *Cl.Q.*, XI, 1961, p. 239-249.
- HUMPRIES, M. Emperors, Usurpers, and the City of the Rome, Performing Power from Diocletian to Theodosius. In: ed. J. Wienand. *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.
- HUMFRESS, C. *Ortodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JONES, A.H.M. *The Later Roman Empire. 284-602*. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- KAMEN, H. *La invención de España. Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*, Barcelona: Espasa, 2020.
- KULIKOWSKY, M. *Roms Gothic's War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- LANCEL, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.
- LANIADO, A. L'Aristocratie sénatoriale de Constantinople et la Préfecture du Prétoire d'Orient. In: C. Morisson & J-P. Sodini. *Constantinople, réelle et imaginaire. Autour de l'œuvre de Gilbert Dagron, Travaux et mémoires*. Monde Byzantine, Collège de France, 22/1, Paris, 2018, p. 409-455.
- LASSANDRO, D. *La demonizzazione del nemico politico nei Panegyrici Latini*. CISA, 7, 1981, p. 237-249.
- LE NAIN DE TILLEMONT, L-S. *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*. 6 vols., 1732. Bruxeles. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k97352811.textelimage> (Consultado 8/3/2020).
- LEPPIN, H. *Teodosio*. Barcelona: Herder, 2008.
- L'HUILLIER, M.C. L'empire des mots. Orateur gaulois et empereurs romains 3er et 4e siècles. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- LIEBESCHUETZ, J, H. W. G. *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- LIPPOLD, A. Herrcherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus. *Historia*, 18, p. 228-250, 1968.



LOMAS, F. J. Teodosio, paradigma del príncipe cristiano. Consideraciones de Ambrosio, Rufino de Aquileya y Agustín sobre la imperial persona. *SH.HA*, 8, 1990, p. 149-165.

LOVINO, A. Su alcune affinità tra il panegirico per Teodosio di Pacato Drepanio e il *De Obitu Theodosii* di San Ambrogio. *Vetera Christianorum*, 26, 1989, p. 371-376

MACCORMACK, S. *Art and Ceremony in Late Antiquity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981.

MC GEACHY, J.A. *Quintus Aurelius Symmachus and the Senatorial Aristocracy of the West*. Chicago: Private edition, Distributed Univ. of Chicago Libraries, 1942.

MCLYNN, N.B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.

MARAVALL, P. *Théodose e Grand. Le pouvoir et la foi*. Paris: Fayard, 2009.

MATTHEWS, J.R. Gallic Supporters of Theodosius. *Latomus*, pp 1073-1079. (Repr. in J. F. Matthews, *Political Life and Culture in Late Roman Society*. London, 1985, no. IX), 1971.

MATTHEWS, J.R. *Western Aristocracies and Imperial Court. 364-425*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

MATTHEWS, J. Gibbon and the later Roman Empire: causes and circumstances. In: *Edward Gibbon and Empire*. Ed. by Rosamond McKitterick, Roland Quinault, London, 1996, p. 12-33. Disponible en: <<https://www.cambridge.org/core>>. Acceso en 08 Apr 2020.

MATTHINGLY, H. The Roman Virtues. *HThR*, v. 30, n. 2, 1937, p. 103-117.

MAZZARINO, S. Annunci e publica laetitia: L'iscrizione romana di Fausto e altri testi. In: *Antico, tardoantico ad èra costantiniana*, Bari, I, 1974, p. 229-250.

MAZZARINO, S. *Storia sociale del vescovo Ambrogio*. Roma: L'Erma' di Bretschneider 1989.

MYNORS, R. A. B.; RODGERS SAYLOR, B., NIXON, C. E. V. In: *Praise of later Roman emperors. The Panegyrici Latini*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. 1994.

NATAL VILLAZALA, D. Sed non totus recessit. Legitimidad, incertidumbre, y cambio político en el De obitu Theodosii. *Gerión* 28, 2010, p. 309-329.

OMISSI, A. Damnatio memoriae or creatio memoriae? Memory Sanctions as Creative Processes in the Fourth Century Ad. *The Cambridge Classical Journal*, 62, p. 70–199. <https://www.cambridge.org/core>, 14, 2016

PALANQUE, J.R. *L'empereur Maxime en L'Empereurs romains d'Espagne*. Ed. A. PIGANIOL, A. TERRASSE, Paris: CNRS, p. 255-267, 1965.

PASCHOUD, F. *Roma aeterna: études sur le patriotisme romain dans l'occident latin a l'époque des grandes invasions*. Institut Suisse de Rome, Neuchâtel, 1967.

PAVAN, M. *La política Gótica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1964.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. Defensa y territorio en la sociedad peninsular hispana durante la Antigüedad Tardía. *SHHA*, n. 16, p. 281-300, 1998.

PÉREZ SÁNCHEZ, D., RODRÍGUEZ GERVÁS, M. Las imágenes del poder entre Oriente y Occidente. La figura de Teodosio en Temistio y Pacat. In C. FORNIS, J. GALLEGU, P. M. LOPEZ BARJA, M. VALDÉS, *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*. Zaragoza: Pórtico, 2010, p. 359-374.

PIGANIOL, A. *L'Empire chrétien (325-395)*. París: Presses Universitaires de France, 1972.

ROBERTS, CH. *Edward Gibbon and the Shape of History*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SAYLOR RODGERS, B. Divine Insinuation in the "Panegyrici latini". *Historia*, v.35, n. 1, 1986 p. 69-104.

QUIROGA PUERTAS, A. Deconstructing Praise. Zosimus' Conception of the Emperor Theodosius' ἀνδρεία. *Mnemosyne*. 68, 2015, p. 452-464.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M. *Propaganda Política y opinión pública en los panegíricos latinos*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

RODRÍGUEZ GERVÁS, M.; PÉREZ SÁNCHEZ, D. Integración ideológica y transformación del bárbaro: de servus a colonus. In: *La fin du statut servile?* Besançon: Université de Franche-Comté, 2008, v. I, p. 125-141.

SIVAN, H. Was Theodosius I a Usurper? *Klio*, 78, 1996, p. 198-211.

STRAUB, J. *Vom Herrscherideal in der Spätantike*. Stuttgart: Kohlhammer 1939; Nachdruck 1964 (reprint).

SZIDAT, J. Die Usurpation des Eugenius. *Historia* 28, 1979, p. 487-508, 1979

TEJA CASUSO, R. Il cerimoniale imperial. In: A. Carandini, L. Cracco-Ruggini, A. Giardina. *Storia di Roma. L'età tardoantica. Crisi e trasformazione*. Roma: Einaudi, 1997, p. 613-641.

TOSCANO, S. Tolle divitem. Etica, società e potere nel *De Divitiis*. Catania: Edizioni del Prisma, 2006.

TUILIER, A. La politique de Theodose le Grand. In: Vescovi e Pastori in época teodosiana. in occasione del *XVI Centenario della consecrazione episcopale de S. Agostino*, 396-1996. *XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma 8-11 maggio 1996, Roma, 1997: Institutum Patristicum Augustinianum, p. 45-71,

VAN DE PAVERD, F. *St. John Chrysostom, the Homilies on the Statues: an Introduction*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1992.

WILLIAMS S., FRIELL, G. *Theodosius the Empire at Bay*. London: B.T Bastford Ltd; 1994. Ebook: Taylor & Francis e-Library, 2005 ([www.ebookstore.tandf.co.uk](http://www.ebookstore.tandf.co.uk)).

## Fuentes

AMBROSIO DE MILÁN. *Discursos consolatorios*. Ed. Bilingüe, Latín-español. In A. López Kindler, Madrid: Ciudad Nueva, (Fuentes Patrísticas 25), 2011.

AGUSTÍN DE HIPONA. *La Ciudad de Dios*. Ed. Bilingüe latín-español. In: S. Santamarta del Rio y M. Fuertes Lanero. Introd. y Notas, V. Capanaga, Madrid: BAC, v. 2, 1988.

AMIANO MARCELINO. *Historia*. In: M<sup>a</sup> Luisa Haro Trujillo, Madrid: Cátedra 2002.

CLAUDIANO. *Poemas, I*. Ed., trad., notas M. Castillo Bejarano. Madrid: Gredos, 1993.

Panegyriques Latins. In: E. Galletier, 3 v. Edición bilingüe latín-español, Paris: Bude, 3er vol, 1949-1955.

PHILOSTORGIUS. *Church History*. In: R. Amidon Trad., Introd. y notas, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

TEMISTIO. *Discursos políticos*. Ed. J. Ritore Ponce. Madrid: Gredos, 2000.

ZÓSIMO. *Nueva Historia*. In: J. M. Candau Morón. Introd., Trad. y notas Madrid: Gredos, 1992.

ZÓSIMO. *Histoire nouvelle*. Edición bilingüe: Griego-Francés. In: F. Paschoud, Paris: Bude, Tome 2. 1979.

## Notas

<sup>1</sup> Al respecto puede verse la obra reciente del gran hispanista Henry Kamen (2020), sobre los mitos y debates en torno a lo español y la construcción histórica.

<sup>2</sup> PS. AUR. VIC., *Epit.*, 48,1; SOZOMENO, *HE*, VII,2,1; TEODORETO, *HE*, V,5.

<sup>3</sup> *Epit.* 48.; *Or.*, XVI, 205a. El origen hispano de Teodosio permite establecer un enlace genealógico y mítico entre Trajano, como modelo de *speculum principis*, y Teodosio, y va a ser reutilizada en épocas posteriores por otros oradores, colaboradores y portavoces del príncipe (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 104).

<sup>4</sup> Las tensiones entre Máximo y Ambrosio se dejaron sentir en varias ocasiones, como en la embajada que realizó para que le fuera devuelto a Valentiniano los restos mortales de Graciano, tal y como informa en la obra del obispo (AMBROSIO, *Ep.* 30).

**Manuel Rodríguez GERVÁS.** Professor Doutor (aposentado) do Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Salamanca. Facultad de Geografía e Historia, calle Cerrada de Serranos, s/n 37008 , Salamanca, Espanha. Especialista nos estudos sobre imagens imperais, cristianismos e paganismos na Antiguidade Tardia. Tem um livro publicado, *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio* (1991), e é autor de mais de vinte artigos publicados em revistas da área e colaborador de doze obras coletivas.

#### Editores

Paulo Cesar Gonçalves e Valéria dos Santos Guimarães

*Submissão: 01/06/2020*

*Aceite: 22/08/2020*