

La legitimación cristiana de la dinastía constantiniana: la teología política de Eusebio de Cesárea

The christian legitimation of the constantinian dynasty: the political theology of Eusebius of Caesárea

Franco Javier Cortes

Profesor de grado universitario en Historia
Universidad Nacional de Cuyo
francojortes@gmail.com

Fecha de recepción: 15/08/2018

Fecha de aceptación: 12/11/2018

Resumen: La legalización del Cristianismo como religión de culto durante el reinado de Constantino modificó sustancialmente la relación que la jerarquía eclesiástica cristiana mantenía con el poder secular romano. La nueva época de cooperación y consenso fue celebrada por los círculos intelectuales cristianos a través de distintos instrumentos discursivos, que tenían como finalidad congraciarse con la actitud tomada por el emperador hacia la comunidad cristiana. En este sentido, una de las herramientas discursivas más representativas de éste contexto fue la teología política elaborada por Eusebio, obispo de Cesárea. Utilizando una amalgama de elementos religiosos y políticos preexistentes, Eusebio construyó una teología que posibilitara la legitimación del poder de la dinastía constantiniana. En este trabajo, analizaremos estos elementos que permitieron la cristalización del discurso político eusebiano y la significación del mismo dentro de la concepción del poder imperial romano de principios del siglo IV.

Palabras clave: Eusebio de Cesárea - Constantino el Grande - teología política - discurso de las Tricennalias.

Abstract: The legalization of Christianity as a cult religion during the reign of Constantine substantially modified the relationship that the Christian ecclesiastical hierarchy maintained with the Roman secular power. The new era of cooperation and consensus was celebrated by the Christian intellectual circles through different discursive instruments, which aimed to ingratiate themselves with the attitude taken by the emperor towards the Christian community. In this sense, one of the most representative discursive tools of this context was the political theology elaborated by Eusebius, bishop of Caesárea. Using an amalgam of pre-existing religious and political elements, Eusebius built a theology that would make it possible to legitimize the power of the Constantinian dynasty. In this work, we will analyze these elements that allowed the crystallization of the Eusebian political discourse and its significance within the conception of Roman imperial power at the beginning of the 4th century.

Keywords: Eusebius of Caesárea - Constantine the Great - political theology - speech of the Tricennalias

1. Introducción

El período comprendido entre fines del siglo III y principios del IV representa una verdadera transición para la sociedad romana. Tras las dificultades estructurales sufridas durante la tercera centuria (alzamientos militares, invasiones externas, crisis económicas), se asiste a una serie de transformaciones que afectan varios aspectos cualitativos de la misma¹. Una de las más notables es el lugar que adquiere el Cristianismo dentro del imaginario político romano. Gracias a la protección de las autoridades imperiales—concretamente del emperador Flavio Constantino—la religión cristiana, a principios del siglo IV, cobra un rol determinante en el sostenimiento del nuevo orden institucional inaugurado por la dinastía constantiniana.

La nueva relación que Constantino intenta establecer con la comunidad cristiana esta signada por los intereses que ambas partes ponen en consideración. Para el emperador, el apoyo de los cristianos puede servir para establecer una nueva paz social; para los cristianos, congraciarse con la dinastía gobernante es impedir el retorno de los tiempos de clandestinidad y persecución que dominan los últimos años del siglo III y primeros del IV. En este sentido, los círculos intelectuales cristianos manifiestan su apoyo a través de distintas expresiones literarias y/o discursivas. Una de las más representativas es la teología política elaborada por Eusebio, obispo de Cesárea.

A lo largo del *corpus eusebiano* se clarifica una idea sobre el poder imperial y el rol que debe tener el Cristianismo en el sostenimiento del sistema. Pero para dar forma a su concepción político-religiosa del poder, Eusebio utiliza distintos elementos preexistentes en el imaginario cultural y religioso de la época.

En este trabajo, se reconoce e interpreta el entramado ideológico-religioso que permite la cristalización del discurso político eusebiano, así como la significación del mismo dentro de la concepción del poder imperial romano de principios del siglo IV. Con estas premisas en mente, se utilizarán tres obras del *corpus eusebiano*: la *Historia Eclesiástica*, la *Vita Constantini* y el *Discurso de las Tricennales*. La elección de las mencionadas fuentes se fundamenta en la importancia cualitativa que poseen para conocer e interpretar el pensamiento político eusebiano. La *Historia Eclesiástica* posee un marcado sentido apologético-histórico que permite contextualizar teleológica y sincrónicamente el triunfo del Cristianismo con Constantino. Por su parte tanto la *Vita* como el *Discurso* son encomios hacia la dinastía gobernante (y fundamentalmente hacia Constantino) que expresan el interés de ciertos grupos eclesiásticos por el nuevo orden establecido.

¹ Cfr. F. G. MAIER. *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. Siglo XXI: Madrid, 1972, pp. 16-26; P. BROWN. *El mundo en la Antigüedad Tardía (de Marco Aurelio a Mahoma)*. Taurus: Madrid, 1989, pp. 29-36.

2. La reelaboración de las prácticas de gobierno: el imperio romano y la tetrarquía

La gran crisis estructural que sufre el mundo romano a lo largo del siglo III –debido fundamentalmente a la inestabilidad del poder imperial, los trastornos económicos y las amenazas exteriores– llega a su fin gracias a la llegada de Diocleciano (284-305) al trono. Su programa de reformas tiene como especial prioridad lograr la estabilidad política necesaria para contener la desintegración del sistema imperial. En este sentido, el establecimiento de la Tetrarquía (“gobierno conjunto de cuatro emperadores”) es el núcleo central de este programa.

La Tetrarquía consiste en la colegialidad del poder político compartido simultáneamente por cuatro emperadores, dos en calidad de Augustos (*seniores*) y los dos restantes como Césares (*iunores*). Los gobernantes reparten funciones administrativas para cubrir la extensión territorial del imperio aunque nunca se pierde la unidad política. Si bien la descentralización administrativa favorece la gestión gubernamental y militar, también supone una situación de competitividad latente entre los participantes del sistema².

La necesidad de garantizar la cohesión institucional del régimen y reducir al mínimo los conflictos internos induce a los tetrarcas a vincularse familiarmente a través de lazos de fraternidad y filiación entre sí. Esto permite que el nuevo gobierno proyecte una imagen de auténtica “familia imperial” a los ojos del pueblo romano, pues es necesario también obtener su aprobación a los fines de lograr un relativo consenso social. Para acompañar aquella iniciativa, se elabora un discurso legitimador que pueda penetrar en el imaginario político-religioso de la sociedad. El resultado es un complejo andamiaje teopolítico en donde se refuerza el carácter divino de los emperadores:

En la ideología tetrárquica los verdaderos gobernantes del cosmos y del imperio romano son Júpiter y Hércules. Ellos se valen de los Augustos para llevar a cabo dicha tarea y les infunden virtudes especiales tales como la clemencia, la piedad, la justicia y la filantropía. En consecuencia, la armonía del orden celeste se traduce en la tierra en la concordia estrechísima existente entre los tetrarcas y la consiguiente felicidad de la que participa el pueblo romano³.

² G. BRAVO. “Diocleciano y las reformas administrativas del imperio”, en *Historia del Mundo Antiguo*, Vol. 58. Madrid, Akal, 1991, pp. 7-12; M. POLLITZER. “Diocleciano y la teología tetrárquica”, en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. N° 81, 2003, pp. 160.

³ M. POLLITZER. “Diocleciano y la teología tetrárquica”, p. 164.

La religión tradicional romana juega un papel fundamental y excluyente en esta construcción teopolítica. Se concibe al Imperio como una construcción política dominada por un único soberano que es el reflejo del Universo gobernado por un único Dios supremo y trascendente. El conjunto de la sociedad, convertida ahora en súbdita, debe rendir adoración y sujeción al soberano como parte del nuevo consenso social.

Sin embargo, esta construcción discursiva representa un retroceso respecto a la creciente consolidación de las religiones monoteístas, siendo el Cristianismo –fundamentalmente su Iglesia– el que más se encuentra fortalecido. Los cristianos disfrutaban de un período de concordia con el gobierno, pues éste acepta y tolera tácitamente su culto. Pero este clima súbitamente sufre una ruptura en el 303, al promulgarse una serie de edictos que dan inicio a una nueva persecución⁴. Afortunadamente para las víctimas, la presión ejercida por las autoridades imperiales se debilita sensiblemente por la progresiva desarticulación del sistema tetrárquico y el inicio de un ciclo de guerras civiles entre los distintos individuos que ejercen simultáneamente el poder⁵.

Los emperadores patrocinadores de la persecución tardan poco tiempo en reconocer la nueva realidad social: los cristianos, lejos de ser un grupo minoritario y regional, cuentan con una amplia adhesión en todos los estratos sociales⁶. La política anticristiana ejecutada no hace más que dañar el delicado consenso entre gobernantes y gobernados, ya de por sí deteriorado por el contexto de guerra civil. Es por ello que la persecución contra el Cristianismo termina legalmente –al menos en Oriente– con el Edicto de Tolerancia de Sárdica (311) por el cual se les permite ejercer libremente su religión y se les restituye sus bienes confiscados. El grado de importancia que poseen los cristianos en la sociedad puede verse manifestada en las palabras finales del edicto, en las cuales se los invita a colaborar en la salvación del Imperio:

Así pues, en correspondencia con nuestra indulgencia deberán orar a su dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros en sus hogares⁷.

⁴ R. TEJA. “El Cristianismo y el Imperio Romano”, en M. SOTOMAYOR, y J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.), *Historia del Cristianismo*, Tomo I, Trotta: Granada, 2003, pp. 312-313.

⁵ F. BAJO. “Constantino y sus sucesores. La conversión del imperio”, en *Historia del Mundo Antiguo*, Vol. 59. Akal: Madrid, 1990, pp. 8-12.

⁶ H. VON CAMPENHAUSEN. *Los padres de la Iglesia. Los padres griegos*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974, p. 78.

⁷ LACTANCIO. *Sobre la muerte de los perseguidores*, 34 (Se utiliza la edición de R. TEJA, Gredos: Madrid, 1982).

Para ese entonces, la descomposición del régimen tetrárquico alcanza su punto culminante con el triunfo de los emperadores Constantino y Licinio sobre sus rivales en Occidente y Oriente respectivamente. Con el fin de estabilizar la situación, ambos individuos suscriben en la ciudad de Mediolanum una serie de acuerdos (313) que tienen como objetivo el reparto territorial del Imperio en el marco de una alianza matrimonial y una política favorable al Cristianismo:

Cuando yo Constantino Augusto, y yo, Licinio Augusto, nos reunimos felizmente en Milán y nos pusimos a discutir todo lo que importaba al provecho y utilidad públicas, entre las cosas que nos parecían de utilidad para todos en muchos aspectos, decidimos sobre todo distribuir unas primeras disposiciones en que se aseguraban el respeto y el culto a la divinidad, esto es, para dar, tanto a los cristianos como a todos en general, libre elección en seguir la religión que quisieran, con el fin de que lo mismo a nosotros que a cuantos viven bajo nuestra autoridad nos puedan ser favorables la divinidad y los poderes celestiales que haya⁸.

Este “Edicto” tiene como principio rector permitir la práctica de cualquier tipo de culto y el restablecimiento a las comunidades cristianas de todos sus bienes enajenados durante la última persecución⁹. Como argumenta Fernández Ubiña:

Podría decirse que en Milán simplemente se normalizó la situación del cristianismo, una exigencia tanto para el Imperio (que no podía considerar fuera de la ley a una parte tan numerosa y cualificada de la sociedad) como para la Iglesia (que por su vocación ecuménica y su voluntad de participación social no podía ya comportarse como una secta marginal y apátrida)¹⁰.

No obstante, la alianza entre los Augustos rápidamente se deteriora debido a que ambos desean obtener el control absoluto del Imperio. Pese a renovarse la guerra civil, la Iglesia disfruta de la tolerancia que las autoridades le garantizan. Constantino particularmente favorece a la estructura eclesiástica otorgándole su protección y ciertas concesiones, considerándola el pilar básico de su política de pacificación y bienestar social. Cuando éste finalmente derrota a Licinio en 324 y se convierte en monarca único, patrocina la convocatoria del Concilio ecuménico de Nicea, con la idea de pacificar también a la Iglesia de sus disensiones internas¹¹.

⁸ EUSEBIO DE CESÁREA. *Historia Eclesiástica*, X, 5, 4-34 (Se utiliza la edición de A. VELAZCO DELGADO. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2008).

⁹ EUSEBIO DE CESÁREA. *Historia Eclesiástica*, X, 5, 9-12.

¹⁰ J. FERNÁNDEZ UBIÑA. “Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano”, en M. SOTOMAYOR, y J. FERNÁNDEZ UBIÑA. *Historia del Cristianismo*, Tomo I, p. 341.

¹¹ F. BAJO. “Constantino y sus sucesores. La conversión del imperio”. pp. 13-16.

Pese a no pertenecer formalmente a la Iglesia –será bautizado poco antes de morir en 337–, Constantino dirigió el concilio e influyó con fuerza en sus decisiones¹². Hay que tener en cuenta que el emperador nunca se desprendió de su mentalidad romana respecto a la religión. En tanto *pontifex maximus*, se considera la autoridad religiosa suprema susceptible de intervenir en disputas de culto independientemente del signo del mismo¹³.

En poco más de una década, el Cristianismo deja de ser una religión perseguida y se transforma en una privilegiada y protegida por las autoridades. A los ojos de las comunidades cristianas, la nueva situación que ahora disfrutaban es considerada como la llegada de una nueva era, donde Constantino se erige en el nuevo Moisés designado por Dios para dirigir al nuevo pueblo elegido. Para congraciarse con este nuevo orden establecido, los escritores cristianos elaboran ciertas construcciones literarias destinadas a elogiar las virtudes del emperador y a aclamar las acciones de su reinado¹⁴. En estas coordenadas se sitúan los escritos de Eusebio de Cesárea.

3. El retrato de un partidario: Eusebio de Cesárea

La figura del obispo palestino es considerada un marco referencial a la hora de interpretar la ideología imperial constantiniana. Eusebio nació hacia el 260 en la ciudad de Cesárea Marítima (Palestina), donde transcurrió casi toda su vida y de la cual fue obispo hasta su muerte. Allí desarrolló una importante labor como filólogo, haciéndose cargo de la biblioteca que Orígenes había dejado en la ciudad.

Tras sobrevivir a la persecución tetrárquica, es nombrado obispo de Cesárea alrededor del año 313. Su carrera eclesiástica se ve alterada cuando poco después estalla la controversia arriana, pues Eusebio toma partido por Arrio, siendo por ello excomulgado. La gran oportunidad para rehabilitar su imagen vendrá de la mano del Concilio de Nicea, donde defiende la “ortodoxia” de sus convicciones presentando el credo de su comunidad como base material para la construcción de un credo oficial y universal que ponga fin a la compleja disputa dogmática. Si bien logra quitarse de encima el peso de la excomunión, Eusebio debe obligatoriamente suscribir al credo aprobado por el concilio –que condena las tesis de Arrio– para congraciarse con el emperador.

La historiografía acerca de la relación que vinculaba a Eusebio con Constantino no es unívoca. Tradicionalmente se ha considerado al obispo palestino “el consejero

¹² Fundamentalmente en la cuestión acerca del *homoousios*.

¹³ F. G. MAIER. *Las transformaciones del mundo mediterráneo...*, p. 41; J. FERNÁNDEZ UBIÑA, “Constantino y el triunfo del cristianismo en el Imperio romano”, p. 343.

¹⁴ E. MORENO RESANO. “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 22, 2013, pp. 84-85.

personal” del emperador, amparándose en la correspondencia mantenida entre ambos individuos y la titulación que Eusebio se da a sí mismo como “portavoz oficial de la monarquía” (*Basilikos Syngramma*)¹⁵.

Sin embargo, esta interpretación ha sido cuestionada seriamente. En primer lugar, Eusebio –en tanto metropolitano provincial– no tiene su residencia en la capital imperial o en las localidades adyacentes. Se trata más bien de un personaje con un prestigio e influencia regional notable, pero nunca un “eclesiástico de corte”¹⁶. En segundo lugar, sus entrevistas con Constantino deben haber sido muy reducidas y esporádicas, siendo la última la que coincidió con las *tricennalias*¹⁷ del emperador, ocasión en que Eusebio pronunció, el 25 de julio de 336 en Constantinopla, un discurso-panegírico en donde esboza su teología cristiana del poder imperial¹⁸. Después de la muerte de Constantino en 337 Eusebio elabora su biografía –la *Vida de Constantino*– donde culmina de desarrollar el arquetipo de Emperador cristiano.

Si Eusebio no es el consejero y asesor privado del emperador, y Constantino –que nunca consideró al Cristianismo como religión oficial del Imperio– nunca encomendó a la jerarquía eclesiástica la creación de una doctrina legitimista, entonces ¿por qué el cesariense dedicó buena parte de sus escritos a enaltecer la figura del emperador? La respuesta hay que buscarla en los intereses de los círculos intelectuales cristianos. Para éstos, la nueva situación que goza la religión cristiana se debe defender a través del apoyo deliberado hacia la dinastía constantiniana con el fin de no retornar a los tiempos de clandestinidad y persecución. Eusebio, así como Lactancio, Optaciano Porfirio y Juvenco, pretenden elogiar al gobernante a través de distintas herramientas discursivas¹⁹ en las que se suele remarcar el carácter providencial y mesiánico de la llegada de Constantino al Imperio:

Los que antes andaban cabizbajos se miraban mutuamente con rostros sonrientes y ojos radiantes, y por las ciudades, igual que por los campos, las danzas y los cantos glorificaban en primerísimo lugar al Dios rey y soberano de todo –porque esto habían aprendido– y luego al piadoso emperador, junto con sus hijos amados de Dios²⁰.

¹⁵ A. MOMIGLIANO. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el Siglo IV*. Alianza: Madrid, 1989; A. KEE. *Constantino contra Cristo*. Martínez Roca: Barcelona, 1990.

¹⁶ M. GURRUCHAGA. “Introducción”, en EUSEBIO DE CESÁREA *Vida de Constantino*, p. 60 (se utiliza la edición de M. GURRUCHAGA, Gredos: Madrid, 1994)

¹⁷ Se trata de una fiesta conmemorativa del trigésimo aniversario del ascenso al trono de Constantino.

¹⁸ F. HUBEÑAK. “La construcción del mito de Constantino a partir de Eusebio de Cesárea”, en *POLIS Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, N° 23, 2011, p. 63; M. GURRUCHAGA, “Introducción”. p. 61

¹⁹ E. MORENO RESANO. “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana...”, p. 85.

²⁰ EUSEBIO DE CESÁREA. *Historia Eclesiástica*, X, 9, 7.

Todos aquellos autores comparten la necesidad de tener un modelo de gobernante susceptible de ser imitado por los emperadores venideros en lo que a la defensa y protección del Cristianismo se refiere. Pero de entre todos ellos, Eusebio es el que decide ir un paso más allá: a través de sus obras, elabora una idealización del emperador cristiano, representado por Constantino, como cabeza de una Iglesia unida debido a su función de vicario de Dios y de Cristo. De manera voluntaria –pero ciertamente interesada– se convierte en un ideólogo del monoteísmo cristiano al servicio de la dinastía constantiniana.

4. Las fuentes del pensamiento político eusebiano

Desde el siglo pasado predominó en el campo académico cierta postura historiográfica que consideraba a la teoría política eusebiana como una construcción carente de originalidad. Tanto N. Baynes²¹ como E. Peterson²² sostenían que Eusebio sólo reproducía y cristianizaba la concepción de la realeza helenística, siendo decisiva la influencia del neoplatonismo, por un lado, y del neopitagorismo, por otro²³. Para estos autores, la correlación que Eusebio establece entre Dios –en tanto monarca celestial– y Constantino –en tanto monarca terrenal– evidencia la peligrosa legitimación divina del gobernante, cuestión presente tanto en el helenismo como en el judaísmo.

Recientemente esta hipótesis ha sufrido una importante revisión. Para autores como S. Lunn-Rockcliffe²⁴ o D. Singh²⁵, Eusebio no realiza una mera cristianización y reproducción de la filosofía política helenística. Si bien es cierto que existen paralelismos entre ambas concepciones teopolíticas, la introducción de ciertas transformaciones redundan en la cristalización de un original pensamiento político.

La clave explicativa de esta postura radica en la posición que tiene el Lógos respecto a Dios y al Emperador. En los esquemas helenísticos, solo existe una correspondencia entre Dios y el Rey (*mimesis*); el Lógos solo aparece como un principio abstracto, asociado especialmente al rey helenístico. Como el Lógos es identificado con la ley divina y universal, el rey es concebido como ley animada

²¹ N. BAYNES. “Eusebius and the Christian Empire”, en *Annuaire de l’institut de philologie et d’histoire orientales*, N° 2, 1933. Reimpreso en N. BAYNES. *Byzantine Studies and Other Essays*. Greenwood Press: Connecticut, 1974, pp. 168-172.

²² E. PETERSON. “Göttliche Monarchie”, en *ThQ*, Vol. 112, 1931, pp. 537-564. Citado en G. GERÉBY, “Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”, en *New German Critique*, N° 105, 2008, pp. 7-33.

²³ Cfr. M. GURRUCHAGA. “Introducción”, pp. 93-94.

²⁴ S. LUNN-ROCKCLIFFE. “Early Christian Political Philosophy”, en G. KLOSKO. *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*. Oxford University Press: Oxford, 2011, pp. 142-155.

²⁵ D. SINGH. “Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues”, en *Harvard Theological Review*, Vol. 108, N° 1, 2015, pp. 129-154.

(*nomos empsychos*). Pero la irrupción en el pensamiento cristiano del Lógos, en cuanto persona divina del mismo o similar ser que Dios, complica el anterior esquema binario. El Lógos deja de ser entendido como abstracción adscripta a un monarca terrenal y se manifiesta en Cristo, ser dotado de voluntad, juicio y responsabilidades. Mientras Dios es el monarca celestial, el Lógos-Hijo posee ahora un sitio en el gobierno de su reino y es el intermediario entre el Padre y la Creación.

Para D. Singh, la innovación del Cristianismo (y del pensamiento político eusebiano) es lograr distinguir entre reinado y gobierno dentro de un solo ser divino. La originalidad (y a la vez el problema) radica en la modificación del esquema helenístico de la *mimesis*: el emperador ¿a quién imita? ¿A Dios, al Lógos-Hijo o ambos?²⁶ Un extracto del *Discurso de las Tricennalias* genera numerosos interrogantes:

Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, el rey único en el cielo, el único Nomos y Logos regio²⁷.

La introducción del Lógos rompe efectivamente el esquema binario propio de pensamiento político helenístico. Sin embargo, es innegable que la construcción teopolítica eusebiana se nutre de ciertas ideas preexistentes en el mundo mediterráneo, las cuales se manifiestan a lo largo de sus obras políticas. ¿Cuáles son precisamente estos esquemas?

En primer lugar, se debe considerar la *tradición política ateniense*. De autores como Isócrates extrae el canon de virtudes que un monarca debe poseer de forma indispensable para llevar a cabo un buen gobierno:

Si quieres examinar qué cosas deben saber los reyes, sírvete de la experiencia y de la filosofía; porque el filosofar te mostrará los caminos, y el ejercitarte en las propias acciones hará que puedas tratar tus empresas²⁸.

[Los reyes] deben ser filántropos y amantes de su ciudad [...] Preocúpate del pueblo y procura en todo mandarles con afecto [...] Te atraerás bien al pueblo, si no permites que se desborde ni dejas que sea violentado, sino que procuras que los mejores tengan honores, y los demás no sean objeto de injusticia; porque estos principios son los primeros y los más importantes de un buen gobierno²⁹.

²⁶ D. SINGH. "Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues", pp. 137-138.

²⁷ EUSEBIO DE CESÁREA: *Discurso de las Tricennales*, III, 6 (se utiliza la edición de R. TEJA. *El Cristianismo primitivo en la sociedad romana*. Ediciones Istmo: Madrid, 1990).

²⁸ ISOCRÁTES. *A Nicocles*, 35 (se utiliza la edición de J.M. GUZMÁN HERMIDA, Gredos: Madrid, 2007).

²⁹ ISOCRÁTES. *A Nicocles*, 15-17. La influencia del orador ateniense se manifiesta en Eusebio al

Gobierna no con dureza ni con castigos excesivos, sino de modo que todos se vean inferiores a tu inteligencia y crean que tú cuidas su salvación mejor que ellos mismos³⁰.

De Jenofonte, por su parte, toma la idea del aura mayestática de la cual el gobernante debe servirse para diferenciarse de sus súbditos e impresionarlos:

(...) Ciro consideraba necesario que los gobernantes se distinguieran de sus gobernados no sólo por su superioridad sobre ellos, sino que también creía que se les debía embaucar mediante golpes de efecto (...) Creía que todas estas medidas contribuían a que parecieran a ojos de sus gobernados como hombres nada despreciables³¹.

Con respecto a la *filosofía helenística*, Eusebio se apropia de las propuestas teóricas del estoicismo romano, fundamentalmente el cosmopolitismo y el imperialismo, por un lado, y el principio de que la ley natural depende de la ley divina, que a su vez depende de la razón, por otro:

La razón, en efecto, es común a los dioses y hombres: en ellos es perfecta, en nosotros perfectible³².

Dentro de la tradición judeocristiana se vale de algunas *fuentes judaicas* para cohesionar sus argumentos en torno a su concepción de la realeza. Gracias a la *Carta de Aristeas a Filócrates* obtiene la idea de que es la divinidad el modelo y fuente de todos los bienes y virtudes³³. El gobernante debe imitar a Dios reuniendo una serie de características esenciales (clemencia, justicia y beneficencia) para lograr el buen gobierno. *El basileus*, en tanto espejo de la divinidad, es una *mimesis tou theou*³⁴:

[...] La mejor manera para acertar [al momento de gobernar] es imitar la constante equidad de Dios. Si eres magnánimo y castigas a los culpables con mayor indulgencia

relatar el cúmulo de beneficios que otorgó Constantino en sus últimos años de reinado a las élites urbanas. Véase EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, IV, 1-4.

³⁰ ISÓCRATES. *A Nicocles*, 24.

³¹ JENOFONTE. *Ciropedia*, VIII, 1, 40-42 (se utiliza la edición de A. VEGAS SANSALVADOR, Gredos: Madrid, 2007). Un ejemplo de ello lo vemos en la adopción del título de *niketes basileús* en 324, tras la derrota definitiva de Licinio. Según Eusebio, Constantino había decidido adoptar este título para demostrar tanto a enemigos como aliados que sus victorias se debían a Dios. Véase EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, II, 1, 19.

³² SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, XCII, 27 (se utiliza la edición de I. ROCA MELIÁ, Gredos: Madrid, 1989).

³³ M. HIDALGO DE LA VEGA. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. Ediciones Universidad de Salamanca: Salamanca, 1995, p. 40.

³⁴ Cfr. J. FERNÁNDEZ UBIÑA. "La realeza según la Carta de Aristeas". En J. CAUNDAU MORON, F. GASCO y A. RAMÍREZ DE VERGER. *La imagen de la realeza en la Antigüedad*. Editorial Coloquio: Madrid, 1988, p. 75; M. HIDALGO DE LA VEGA. *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*. p. 41.

de la que merecen, terminas por apartarlos del mal y encaminarlos al arrepentimiento³⁵. [...] Convenía saber que Dios gobernaba todo el cosmos con benevolencia y libre de cualquier movimiento de cólera. Es necesario, dijo, que tú le imites, oh rey³⁶.

A partir de Filón de Alejandría construye su concepción del político como “buen pastor” y *nomos empsychos*, siendo Moisés el prototipo perfecto de rey-filósofo³⁷:

Es que quien ha tenido éxito como pastor está en condiciones de ser también el mejor de los reyes; pues a través del gobierno de los rebaños merecedores de cuidado y consideración menores, se ha instruido acerca del gobierno del más noble rebaño de seres vivientes, el de los hombres³⁸.

De los *neopitagóricos*, como Diotogenes, también toma la idea de la reproducción del poder divino: el soberano debe ser una imagen de la divinidad para que el resto de los hombres vea en él un ejemplo a imitar (respetando las leyes de Dios, por ejemplo)³⁹.

Ciertos elementos propios de la *religión tradicional romana* son utilizados de una manera pragmática por el obispo cesariense, continuando de alguna manera con el ideario político-religioso estructurado desde la segunda mitad del siglo III. Uno de los elementos más significativos en este sentido es la adecuación del culto al *Sol Invictus-Helios* al Cristianismo. Apolo había sido el dios protector de Constancio Cloro, el padre de Constantino, y es muy factible que al menos durante buena parte de su vida él mismo haya adorado al *Sol Invictus*, intentando hacerlo compatible con el Dios cristiano⁴⁰. El símbolo del emperador como dios solar que dirige la cuadriga que recorre el firmamento se atestigua en numerosos registros numismáticos:

³⁵ *Carta de Aristeas a Filócrates*: párr. 188 (se utiliza la edición de J. PORTULAS, en *Revista de Historia de la Traducción*, N°1, 2007). Por ejemplo, tras la victoria sobre Licinio en 324, Constantino “perdona” la vida de su rival imperial (aunque posteriormente lo ejecutara) y de los soldados tomados prisioneros; tras este acto de clemencia, hasta los sacerdotes paganos de Licinio abrazaron el Cristianismo. Véase EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, II, 18.

³⁶ *Carta de Aristeas a Filócrates*, párr. 254.

³⁷ FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Vida de Moisés*, II, 2 (se utiliza la edición de J.P. MARTÍN, Trotta: Granada, 2009).

³⁸ FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Sobre José*, 2 (se utiliza la edición de MARTÍN, J. P. Trotta, Granada, 2016).

³⁹ Cfr. N. BAYNES. “Eusebius and the Christian Empire”, p. 172; G. CHESNUT. “The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy”, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschungk*, T. II, 16, 1978, pp. 1310-1332 (1310-1320).

⁴⁰ R. CHENOLL ALFARO. “*Sol Invictus*: un modelo religioso de integración imperial”, en *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, N° 16, 1994, p. 265

El emperador, como hace la luz del sol con sus centelleos, ilumina con sus rayos, que son los Césares, a los habitantes de las regiones más lejanas. Aquí mismo, a nosotros que poblamos el Oriente, nos ha atribuido un hijo digno de él; después, un segundo a otra parte del universo y un tercero aún a otra parte. Estos como antorchas o astros difunden la luz que emana de él. Después, tras haber enganchado a los cuatro muy valientes Césares como caballos bajo un mismo yugo a su cuadriga real que él conduce llevando las bridas, los mantiene unidos por un acuerdo y armonía celestes y les rige desde lo alto como un auriga. De esta forma realiza una cabalgada a lo largo de toda la tierra que ilumina el sol preocupándose por todos e inspeccionándolo todo⁴¹.

Como el sol que se alza sobre la tierra reparte ubérrimo a todos los rayos de su luz, así también Constantino, como levantándose en sincronía con la celeste luminaria, aparecía con el surgir del sol ante el palacio imperial e iluminaba a cuantos se presentaban ante su semblante con la relampagueante luz de su virtud⁴².

Con respecto a la teología política tetrárquica, se mantiene la idea de que el Emperador, en tanto reflejo del supremo gobernante del Cosmos, recibe de éste último virtudes especiales como la filantropía, la clemencia, la justicia y la piedad. Estos atributos garantizan que el gobernante terrenal pueda llevar cabo el buen gobierno del imperio.

Por último es preciso detenerse a considerar los pilares fundamentales de la teología eusebiana: las fuentes cristianas. Las ideas bíblicas y de los Padres de la Iglesia orientan y cohesionan su construcción discursiva. En la *Primera Epístola de Pedro* y en la *Carta a los Romanos* encuentra el origen divino del poder:

Respeten a toda autoridad humana como quiere el señor: ya sea al rey, porque es el soberano, ya sea a los gobernadores, como delgados por él para castigar a los que obran el mal y recompensar a los que practican el bien. La voluntad de Dios es que ustedes, practicando el bien, pongan freno a la ignorancia de los insensatos. Procedan como hombres verdaderamente libres, obedeciendo a Dios, y no como quienes hacen de la libertad una excusa para su malicia. Respeten a todo el mundo, amen a sus hermanos, teman a Dios, honren al rey⁴³.

Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por Él. En consecuencia, el que resista a la autoridad se opone al orden establecido por Dios, atrayendo sobre sí la condenación. Los que hacen el bien no tiene nada que temer de los gobernantes, pero sí

⁴¹ EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricennales*, III, 3.

⁴² EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, I, 43, 3.

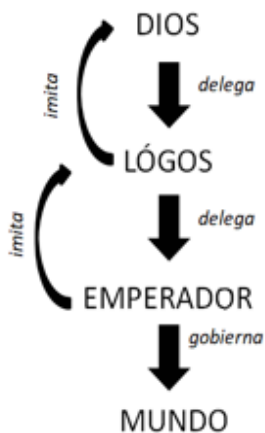
⁴³ *I Carta de San Pedro*. II, 13-17.

los que obran mal. Si no quieres sentir temor de la autoridad, obra bien y recibieras su elogio. Porque la autoridad es un instrumento de Dios para tu bien. Pero teme si haces el mal, porque ella no ejerce en vano su poder, sino que está al servicio de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal⁴⁴.

De Melitón de Sardes y Orígenes adquiere el isocronismo entre la venida de Jesucristo y Augusto⁴⁵. Orígenes, particularmente, le aporta también otras ideas como la colaboración propedéutica del Imperio en el establecimiento del Reino de Dios; la restauración de todas las cosas en el fin de los tiempos (*apokatástasis*); y la proyección de la Iglesia en tanto “imagen” de la ciudad celestial⁴⁶.

5. Hacia la construcción de una teología política eusebiana

La construcción discursiva eusebiana está firmemente anclada en un presupuesto teórico clave: la doctrina de la imagen (*eikon*) y de la imitación (*mimesis*). Esta doctrina puede explicarse de la siguiente manera: Dios, en tanto fuente del Poder y la Realeza, delega en el Lógos el gobierno de la ecúmene, que a su vez lo delega en el Emperador. Éste, llevando la imagen del reino de los cielos al imperio terrenal, gobierna la Humanidad imitando imperativamente los atributos del Lógos. La concepción helenística en torno al rey como imagen de Dios queda superada al aparecer el Lógos como un elemento activo. Bajo estos términos, la estructura de la relación entre Dios y el Emperador sería la siguiente:



El Emperador se encuentra subordinado al Lógos, que a su vez está subordinado al Padre (*figura n°1*). El Lógos hace de mediador entre Dios y Constantino. En cuanto a la soberanía, mientras que Dios delega en el Lógos-Hijo el gobierno del Universo, es el Emperador quien lo dirige en última instancia gracias a una nueva delegación.

En ciertas circunstancias, sin embargo, Eusebio afirma que no existen intermediarios entre Dios y Constantino⁴⁷. Por lo tanto, la dinámica relacional

⁴⁴ *Carta a los Romanos*. XIII, 1-5.

⁴⁵ EUSEBIO DE CESÁREA. *Historia Eclesiástica*, IV, 26, 7.

⁴⁶ Cfr. E. DE FAYE. *Esquisse de la Pensée d'Origène*, Ed. Leroux: París, 1925, p. 110; G. DAGRON. *Emperador y Sacerdote: Estudio sobre el "cesaropapismo" bizantino*. Editorial Universidad de Granada: Granada, 2007, p. 160.

⁴⁷ Por ejemplo en *Vida de Constantino*: I, 5; *Discurso de las Tricennales*: III, 6.

no es tanto Dios-Lógos-Emperador como Dios trabajando a través de dos poderes coordinados en el Cielo y en la Tierra. La modificación del esquema relacional se reconfigura de la siguiente manera:



El Emperador y el Lógos-Hijo asumen roles asignados en forma paralela (figura n°2), complementando y cooperando para llevar orden y paz al mundo. Ambos son gobernadores delegados por Dios en sus respectivos reinos. Cada uno asegura la justicia y encauza a sus súbditos en el camino de la salvación.

D. Singh considera que ambos esquemas no necesariamente son excluyentes y afirma que puede considerarse otro tipo de dinámica relacional:



En este esquema (figura n° 3), Dios delega el gobierno supremo al Emperador, mostrándole como reinar como soberano pero también le muestra como delegar la soberanía en sus hijos (así como el Padre delega el gobierno celestial en el Lógos-Hijo). El Lógos respalda la autoridad del Emperador transmitida por Dios y colabora con aquel en el gobierno de la Creación. El Emperador entonces, recibe una doble legitimación: Dios lo autoriza a gobernar la Humanidad recibiendo además el respaldo de Cristo.

A partir de ésta estructura relacional, Eusebio considera que el Imperio Romano fue creado para preparar el Reino de Cristo; para ello el Emperador debe cumplir con ciertas misiones encomendadas por Dios, como extirpar la idolatría, el politeísmo o la poliarquía:

[Dios] Con haberle dado la imagen (*eikón*) de su propio poder monárquico [a Constantino], lo ha designado como vencedor de toda tiránica estirpe y destructor de sacrílegos gigantes, que en la loca temeridad de su espíritu levantaron las armas de su impiedad contra Él, el soberano de todo el Universo [...] Dios en cambio, que es uno y único, al atrincherar a su siervo, él solo frente a todos, con toda la armadura divina, y al purgar por su intermedio la vida humana de esa masa de ateos, hizo de él, para todos los pueblos, un maestro de piedad hacia sí mismo, un maestro que a plena voz testifica a todos los oídos que él conoce al que es Dios, y que vuelve la espalda al desvarío de los que en modo alguno lo son⁴⁸.

El Emperador es considerado como el instrumento de Dios, su vicario y heraldo. Eusebio se esfuerza en cristianizar el culto a la institución imperial otorgando a Constantino títulos como *vencedor, siervo, bienaventurado*⁴⁹. También utiliza como marco referencial la figura de Moisés⁵⁰ y la del “buen pastor” para resaltar el rol mesiánico que cumple Constantino para con el Cristianismo:

[Al gobernar, Constantino] lo hace como un buen pastor, sin ‘ofrecer magnificas hecatombes a base de los corderos nacidos primeros’, sino conduciendo las almas de las criaturas racionales, que él ha alimentado, al conocimiento y el respeto de Dios⁵¹.

El Emperador debe asumir las tareas que se le han impuesto para imitar al Lógos Encarnado y preparar, como fin último, la llegada del Reino de Dios. Solo al imitar las virtudes del Lógos, el gobernante puede reproducir en sí mismo la imagen del Padre:

[...] es al Rey del universo a quien [Constantino] dedica la ofrenda más agradable y más apreciable, que es, sin duda alguna, su propia alma regia y su espíritu, totalmente digno de Dios pues el único sacrificio que conviene a Dios es este que el emperador ha aprendido a ofrecer gracias a la pureza de sus pensamientos exentos de fuego y sangre, afirmando su piedad con las creencias infalibles de su alma, honrando a la Divinidad con su admirable elocuencia, *imitando* con sus actos regios el amor del Todopoderoso por los hombres, consagrándose enteramente a Él y haciendo a Él un don completo de su persona como si fuese las primicias del mundo que le ha sido confiado⁵².

⁴⁸ EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, I, 5.

⁴⁹ EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, I, 6.

⁵⁰ EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, I, 12, 1; I, 19, 1; I, 20, 2; I, 38, 2; I, 38, 5; II, 12, 1. Hasta la llegada de Constantino al poder imperial, la figura de Moisés solo era equiparada en la literatura religiosa con los obispos cristianos. Eusebio sería el primer autor en equiparar a Moisés con un emperador romano. Cfr. C. RAPP. “Comparison, Paradigm and the case of Moses in Panegyric and hagiography”, en M. WHITBY (ed.). *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Brill: Leiden, 1998, pp. 292-297.

⁵¹ EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricenales*, II.

⁵² EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricenales*, II.

Esta teología profundiza la sacralización de la figura del Emperador en tanto mediador entre la ecúmene y Dios. A la multiplicidad de roles que aquel debe cumplir en su misión propedéutica (gubernativa, sacerdotal, didascálica, etc.) se añaden las virtudes innatas derivadas de su proyección con el gobernante celestial y las adquiridas en base a su imitación:

[Constantino] Aspira a una realeza que no tiene fin. Se aproxima a ella por los impulsos de su piedad. Guía a sus súbditos por sus preceptos y sus ejemplos. Para todos es la guía y su más grande deber es ser modelo de la salvación de todos⁵³.

Para Eusebio, el Imperio Romano es una entidad monárquica por sustrato monoteísta y por ser la reproducción perfecta del Reino de Dios⁵⁴. Por consiguiente, cualquier otra forma de gobierno (en particular las de carácter colectivo) es desacreditada por patrocinar el politeísmo y el ateísmo⁵⁵. Según el cesariense, antes de Augusto predominaba la poliarquía y el politeísmo; sin embargo, con el advenimiento de Jesucristo, que coincidió con el reinado de Augusto, se afirma la existencia del Dios único y, por tanto, la necesaria preeminencia de un solo gobernante. Éste es el único que puede garantizar la paz, la piedad y la religión verdadera. La reunificación realizada por Constantino permite que el Imperio vuelva a estar unido como la cabeza al cuerpo⁵⁶, estableciendo una ligazón indestructible entre el Cristianismo y el Imperio Romano:

Investido de la imagen de la monarquía celestial, levanta su vista a lo alto y gobierna regulando los asuntos del mundo según la idea de un arquetipo, afianzado por el hecho de que se entrega a imitar la soberanía del Soberano celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, el rey único en el cielo, el único Nomos y Logos regio⁵⁷.

De esta manera, el Imperio Romano y el Cristianismo coexisten en armonía vinculándose de forma recíproca: el Imperio se cristianiza y el Cristianismo se romaniza, naciendo una nueva entidad, el Imperio Romano Cristiano⁵⁸.

6. Conclusiones

Los problemas que afectan a la sociedad romana a lo largo de la tercera centuria generan profundas transformaciones que alteran el orden institucional imperial.

⁵³ EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricennales*, V, 5.

⁵⁴ W. ULLMANN. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1983, p. 33.

⁵⁵ EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricennales*, III.

⁵⁶ EUSEBIO DE CESÁREA. *Vida de Constantino*, II, 19, 1-3.

⁵⁷ EUSEBIO DE CESÁREA. *Discurso de las Tricennales*, III, 6.

⁵⁸ C. RECORDS. "Imperial Ideology: The Idea of the Universal Christian Empire in Late Antiquity", en *Lethbridge Undergraduate Research Journal*, Vol. 3, N° 1, 2008.

Una de ellas es la modificación del estatus que tiene el Cristianismo como práctica religiosa. Su legalización afecta seriamente la visión que tienen los cristianos de la institución imperial y, particularmente, del Emperador.

En la literatura cristiana de la época, el ascenso y triunfo de Constantino es visto de una manera providencial y mesiánica: es el instrumento enviado por Dios para proteger al Cristianismo, sacándolo de la clandestinidad, y mantenerlo cohesionado ante las disputas internas. Para congraciarse con el príncipe, ciertos autores elaboran toda una serie de manifestaciones que tienen por objetivo elogiar sus virtudes.

Eusebio se enmarca dentro de esta corriente discursiva configurando una teología política a partir de una multiplicidad de elementos ideológicos. La originalidad del pensamiento eusebiano estriba en la incorporación del Lógos en tanto elemento activo en la relación entre Dios y el Soberano. La modificación del esquema binario clásico transforma las relaciones de autoridad vigentes en la tradición política mediterránea.

Tomando como fundamento la doctrina del *eikon* y la *mimesis*, el obispo cesariense sostiene que el Emperador, en tanto vicario de Dios, debe imitar las virtudes del Lógos en el gobierno de la ecúmene. Solo mediante este camino el Imperio puede ser una perfecta imitación del reino celestial. En este sentido, Constantino es su arquetipo personal. En él se cumple el destino providencial de la historia cristiana en tanto conductor del nuevo pueblo elegido y protector de la Iglesia: un nuevo Moisés. Como modelo ideal de gobernante cristiano, es un ejemplo que debe ser imitado por sus sucesores.

Sin embargo, esta ideología monárquica también legitima la intervención del Emperador en los asuntos eclesiásticos, al considerarlo un representante de Dios, con quien está estrechamente unido⁵⁹. A largo plazo, la teología política eusebiana establece ciertos fundamentos que abren el camino para el desarrollo del llamado “cesaropapismo” imperial; la implicancia de éstas ideas en el ámbito de la relación Imperio-Iglesia será sumamente controversial a lo largo de buena parte de la Edad Media.

⁵⁹ R. SOTO AYALA. “Cristianismo y Teoría Política Bizantina”, en *Byzantion Nea Hellás*, N° 32, 2013.