

Lorena Pérez Yarza

El culto a Sol en el occidente del Imperio Romano

Departamento
Ciencias de la Antigüedad

Director/es
Marco Simón, Francisco

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

© Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

**EL CULTO A SOL EN EL OCCIDENTE DEL
IMPERIO ROMANO**

Autor

Lorena Pérez Yarza

Director/es

Marco Simón, Francisco

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Ciencias de la Antigüedad

2019

I. Introducción

ii) Resumen.

ii) Abstract (*English version*).

ii) Estado de la cuestión.

iii) Cuestiones metodológicas.

- 1. Definiciones y conceptos implícitos en el título del trabajo
- 2. Cuestiones técnicas
- 3. Cuestiones filosóficas
- 4. Cuestiones metodológicas de religión y cultura

II. Época republicana

1) Testimonios materiales del culto a Sol en la República romana.

- 1. Los templos del Lacio
- 2. Templos y festividades en la ciudad de Roma
- 3. Testimonios numismáticos
- 4. Testimonios epigráficos
- 5. *Gens Aurelia* y Sol

2) Imagen de Sol entre helenismo y romanidad: cosmopolitismo y localismo.

- 1. La Herencia griega: Helios
- 2. Sol en las fuentes escritas latinas
 - o Memoria del pasado: anticuaristas e historiadores
 - o Sol en la lírica y épica
 - o Conclusiones: Sol en el cuerpo literario
- 3. Sol en la *episteme* helenísticorromana
 - o Precedente griego
 - o Platonismo y conceptos filosóficos fundamentales
 - o Estoicismo: de Cicerón a Séneca

III. El Alto Imperio Romano

1) Testimonios literarios durante siglos I Y II.

- 1. Lírica
- 2. Historiadores y eruditos
- 3. La filosofía imperial en el paso al siglo II

2) Evidencias materiales del culto durante el Alto Imperio.

- 1. Numismática
- 2. Circo Máximo
- 3. ¿Nuevos lugares de culto?
- 4. Testimonios epigráficos

3) El desarrollo de Sol en la cultura visual romana.

- 1. Creación de un estándar formal Iconográfico
- 2. Sol en expresiones particulares
- 3. Conclusión

4) Uso público de la imagen de Sol por el poder imperial.

- 1. De Augusto a los Antoninos: cultura visual y simbolismo solar en el ámbito imperial
 - o La corona radiada
 - o Consecuencias del proyecto augusteo
 - o Nerón
 - o *Aeternitas* y *Oriens*
- 2. Siglo II: El desarrollo del poder imperial y la simbología solar
 - o Emperador Invicto y la exaltación de la figura del gobernante
 - o Sol y Luna emperadores

5) Conclusiones

IV. Sol, culto y política imperial.

1) Dedicaciones epigráficas a Sol en el Imperio.

- 1. Caso de África
- 2. El norte de Italia, del santuario de Comum al Véneto
- 3. Un ejemplo adicional: Novae, un fuerte romano en Moesia
- 4. Otras Regiones
- 5. Conclusión

2) Numismática: la imagen tradicional de sol a partir de los Severos.

- 1. Evolución cronológica
- 2. Leyendas e imagen de Sol
- 3. La relación de Apolo con Sol
- 4. Algunos casos locales de Helios-Sol
- 5. La excepción monetaria de Clodio Albino: Saeculum Aureum como divinidad solar y ecléctica
- 6. Serapis y Helios-Sol en el siglo III y la Tetrarquía
- 7. Mitra y Sol en la moneda
- 8. Conclusión

3) Filosofía imperial: siglos II y III.

- 1. El Cambio del siglo II al III
- 2. Plotino
- 3. El neoplatonismo a partir de Porfirio
- 4. Conclusión: la filosofía como marcador social

4) Política imperial respecto a Sol en el siglo III.

- 1. Elagabal bajo Heliogábalo como una forma de culto oficial a Sol
- 2. Galieno y las reformas de Aureliano
- 3. De Probo a Diocleciano
- 4. La Tetrarquía

5) “Definiendo” a Sol Invictus.

V. Epílogo. La añoranza de Sol: la visión aglutinante pagana en el siglo IV

1) El dios protector de Constantino.

2) Sol como memoria idealizada del pasado: Pretextato, Macrobio y Juliano.

V. Conclusión

Conclusión.

Conclusion (English version).

VI. Bibliografía

- 1. Abreviaturas
- 2. Fuentes Clásicas
- 3. Bibliografía

VII. Índices (onomástico, de fuentes...).

Apéndices

1. Inscripciones.

2. Monedas.

BLOQUE I: INTRODUCCIÓN

I. Resumen

El Sol está presente en la mayoría de las religiones antiguas como un dios o un principio divino. En el Lacio existía una tradición religiosa propia llamada *Sol* que se vio fuertemente influida por la cultura griega, derivando en un concepto helenísticorromano que durante varios siglos sirvió como elemento de referencia para diferentes tradiciones culturales. De esta forma, diversas versiones solares entraron en contacto en la cuenca mediterránea compartiendo epítetos, teónimos, formas de representación y simbología durante la República y el Imperio romanos.

El interés por la llamativa *epiklesis Sol Invictus*, así como el papel del dios con el ámbito imperial han motivado el estudio sobre la identidad y origen del culto solar en Roma. La interpretación cumontiana sobre el fenómeno solar en el Imperio creó un relato homogéneo generalista ligado a la influencia oriental que fue variando entre la asociación mitraica o siria. Este relato ha cambiado sensiblemente con el paso del siglo XX al XXI en favor de una matización más continuista y una realidad más compleja.

El objetivo de esta tesis es atender a este continuismo que muestran las fuentes a través de una coherencia interna grecorromana y que parcialmente aún necesita ser explicada en su conjunto. Para ello es necesario conciliar los numerosos indicios que poseemos sobre Sol como divinidad, y, por tanto, esta obra se centra en la evolución de Sol dentro del sistema cultural republicano e imperial, y no en la descripción pormenorizada de los diversos cultos solares, con quienes la imagen de Sol interactúa.

A día de hoy, la mayoría de trabajos temáticos sobre Sol se dedican al final del Imperio Romano¹ y/o abordan el tema desde una perspectiva de la imagen artística². Por el contrario, aquí pretendemos dar congruencia al recorrido de las evidencias del culto a Sol en su desarrollo hasta el reinado de Constantino. Así, el proyecto pretende una aproximación que ofrezca un estudio holístico interdisciplinar. Hemos creído conveniente interrelacionar los diferentes ámbitos donde se observa la percepción religiosa sobre el dios desde época republicana hasta el siglo IV d.C.: literatura imperial y republicana, discurso histórico, filosofía, arqueología, numismática, epigrafía y algunas representaciones artísticas. Debido a la limitación del trabajo, se ha decidido restringir la extensión del mismo al Occidente latino del territorio romano como criterio geográfico práctico³.

La organización de la tesis es temático-cronológica⁴. Pretendemos reflejar una periodización que acompañe al desarrollo de la figura de Sol con tres partes: la República, el Principado (siglos I y II) y los cambios que rodean al siglo III. Esta última sección precisamente responde a un cambio de discurso. En ese momento se da una mayor presencia de rasgos solares en distintos aspectos de sociedad donde es posible ver con

¹ Wallraff (2001) y Berrens (2004).

² Destacando Matern (2002) e Hijmans (2009).

³ Afectando a los funes epigráficas y numismáticas (sólo cecas locales), así como obras de arte.

⁴ Seguimos aquí parte del planteamiento de Wallraff (2001), cf. I.ii.

claridad a Sol en el sistema religioso imperial y su marco cultural desde los siglos II al IV.

Esta aproximación al culto de Sol pretende contrastar cada tipo de información con su contexto para permitir un estudio comparativo posterior. De este modo, cada una de las tres secciones cronológicas se divide en capítulos que separan en primera instancia fuentes materiales y literarias.

Las fuentes se abordan en cinco grandes áreas donde se encuentra información útil. En primer y segundo lugar, dos de los pilares de esta investigación son la numismática (republicana, imperial y local⁵), y la epigrafía (republicana e imperial), independientemente de su lengua o registro (público o privado). A estas dos áreas específicas se les suma la aportación de la arqueología con estudios sobre iconografía mitraica⁶, arte mueble e información de excavaciones arqueológicas sobre lugares de culto⁷. Por último, también sumamos a los restos materiales dos tipos de fuentes escritas: la literatura clásica, y el discurso intelectual. De este modo se ofrece un breve estudio de menciones a Sol en la literatura clásica (épica, lírica e histórica durante la República e Imperio), y sobre el uso de la figura de solar por parte de la filosofía (y disciplinas relacionadas) desde la incorporación del platonismo medio y estoicismo en Roma hasta el desarrollo del neoplatonismo.

En las tres grandes etapas que hemos establecido se asiste a un complejo fenómeno de evolución que no puede ser resumido en la adopción de cultos extranjeros, ni en un desarrollo plenamente interno y aislado. Dados los datos que nos ofrecen campos como la literatura y la epigrafía, se puede armonizar la información disponible bajo el paraguas de una perspectiva romana imperial adaptando la idea de Foucault sobre *episteme*⁸. Esta idea, restringida a un marco de conocimiento cultural general sirve como marco rector donde se da un intercambio cultural en la que participa Sol. A la hora de explicar la expansión de la práctica religiosa estos diferentes discursos y los fenómenos de globalización y glocalización responden muy bien a la teoría de *Religious Networks* planteada por Anna Collar en 2013⁹. Su trabajo subraya la importancia de ciertos grupos o contextos como vehículo de transmisión, pudiendo identificar algunos de ellos en el dios Solar a diferentes niveles (militar, local, comunidades migradas, figuras literarias, debate filosófico).

Los restos materiales y menciones literarias de época republicana nos hablan de un culto tradicional público que adquiere ciertas características relacionadas con la supervisión y la identidad romana. Esto último se reafirma al inicio del Principado con la política augustea y la consolidación de la presencia del dios en espacios como el Circo Máximo, donde la imagen tradicional de Sol permanece desde el siglo I a.C. hasta el IV d.C. A partir de un modelo continuista con el pasado y gracias a su potencial alegórico (muy visible en la filosofía y literatura), Sol se convierte en un modelo de referencia para ciertos

⁵ Aquí nos vemos obligados a tomar algunos ejemplos de cecas de la parte oriental del Imperio.

⁶ Mastrocinque (2017).

⁷ Con nuevas aportaciones como Jaia y Molinari (2011).

⁸ Ver cuestiones metodológicas

⁹ Collar (2013).

cultos y expresiones públicas en el marco religioso imperial. Diversas fuentes constatan que el dios es usado para ciertos actos formales como los juramentos, y es venerado por particulares o comunidades locales a lo largo del Imperio haciendo uso de este dios de forma paralela a la promoción política del culto y su imagen.

I. Abstract

The Sun is present in most ancient religions as a god or a divine principle. Lazio was home of a native religious tradition called *Sol* that was strongly influenced by the Greek culture, deriving in a Hellenistic-Roman concept which for several centuries served as a benchmark for different cultic traditions. As a consequence, different solar versions came into contact in the Mediterranean basin sharing epithets, theonyms, forms of representation and symbolism during the Roman Republic and Empire.

The interest in the appealing *epiklesis* Sol Invictus, as well as Sol's relevant role played within the imperial milieu, motivated the studies about the identity and origin of the solar cult in Rome. The Cumontian reading of the solar worship created a homogeneous generalist discourse linked to the oriental influence which varied from Mithraic to Syrian associations. However, this account of events has changed significantly. With the passage from the 20th to the 21st century literature has switched the interpretation with continuist nuance in favour of a more complex reality.

The aim of this thesis is to describe this continuism based on the internal Greco-Roman coherence shown by the sources, whose explanation as a whole is still missing. In order to conduct this study, it is necessary to offer an integrated interpretation of the numerous indications existing about the Sun as divinity. Therefore, this work focuses on the evolution of Sol within the Republican and Imperial cultural system, and not on the detailed description of the different solar cults with whom the image of the Sun interacts.

As of today, most of the thematic studies of Sol are focused on the late Roman Empire¹⁰ and/or try to approach the topic from its artistic image¹¹. However, here we try to clarify the chronological route traced by the cult of Sol and its development until the reign of Constantine. Thus, the project needs an interdisciplinary holistic approach. We have thought convenient to interrelate the different fields in which the religious perception of the god is observed from the Republican period onwards: imperial and republican literature, historical discourse, Philosophy, Archaeology, Numismatics, Epigraphy and some artistic representations. Due to the work constraints, it has been decided as a practical geographical criterion to restrict its extension to the Latin West of the Roman territory¹².

The organization of the thesis is thematic and chronological¹³. We try to reflect a periodization that accompanies the transformation of the figure of Sol in three stages: The Republic, The Principate (first and second centuries) and The deep changes that surround the third century. This last section precisely describes a change of discourse. There was a greater presence of solar features in different aspects of society where is possible to see Sol inside the imperial religious system and its cultural framework marked by a deep relationship with imperial politics from the second to the forth centuries.

¹⁰ Wallraff (2001) y Berrens (2004).

¹¹ Matern (2002) e Hijmans (2009).

¹² This limitation concerns epigraphic and numismatic sources, as well as artwork examples.

¹³ Following the approach of Wallraff (2001), cf. I.ii.

This approach to the cult of the Sun tries to contrast each type of information with its context to allow a later comparative study. Consequently, each of the three chronological sections is divided into thematic chapters which are separated firstly into material and literary sources.

In total, five major areas where useful information can be analysed. The pillar of this research is constituted by Numismatics (republican, imperial and local¹⁴), and Epigraphy (republican and imperial), regardless of language or register (public or private). The third area is the variated contribution of archaeology with studies on Mithraic iconography¹⁵, portable art and information from archaeological excavations from places of worship¹⁶. Finally, we also add to the material remains two types of written sources: classical literature, and intellectual discourse. Thus, we carried out a brief study of mentions of Sol in classical literature (epic, lyrical and historical during the Republic and Empire), and of the use of the solar image by philosophy (and related disciplines), which goes from the incorporation of Middle Platonism and Stoicism in Rome to the development of Neoplatonism.

Across the defined three stages we are witnessing a complex phenomenon of evolution that can be summarised neither by the adoption of foreign cults nor by a fully internal and isolated development. Given the collected data offered by fields such as literature and epigraphy, the information available can be harmonized under the umbrella of an imperial Roman perspective by adapting Foucault's idea of *episteme*¹⁷. Restricted to a framework of general cultural knowledge, this idea serves as a guiding framework where there is a cultural exchange in which Sol participates. When explaining the expansion of religious practice, these different discourses and the phenomena of globalisation and glocalisation respond optimally to the theory of Religious Networks described by Anna Collar in 2013¹⁸. Her work underlines the importance of certain groups or contexts as a vehicle of transmission, being able to identify some of them in the sun-god at different levels (military, local, migrated communities, literary figures, philosophical debate).

The material remains (coins, Archaeology) and literary mentions from the Republican era describe us a traditional public cult that acquires certain characteristics related to supervision and Roman identity. The latter is reaffirmed at the beginning of the Principate with Augustus' policy and the consolidated presence of the god in spaces such as the Circus Maximus, where the traditional image of Sol endures from the first century BC to the fourth AD. From a conservative prototype linking with the tradition and thanks to its allegorical potential (visible in Philosophy and Literature), Sol becomes a reference model for certain cults and public expressions in the imperial religious framework. Diverse sources confirm that the god was used for certain formal acts such as oaths, and was worshipped by individuals or local communities throughout the Empire in parallel to the political promotion of the cult of Sol and its image.

¹⁴ To reflect local cases, we are forced to take several instances from eastern part of the Empire.

¹⁵ Mastrocinque (2017).

¹⁶ Based on the contributions such as Jaia y Molinari (2011).

¹⁷ Cf. I.iii.D

¹⁸ Collar (2013).

II. Estado de la cuestión

La figura tardía de *Sol Invictus* es un símbolo del eclecticismo religioso romano muy atrayente que ha motivado estudios sobre el culto e imagen solar en el mundo romano. Los principales trabajos que existen sobre el culto al dios en Roma se centran o prestan gran atención a esta advocación. Sin centrarnos en demasía en esta denominación específica que trataremos más adelante¹⁹, la base de todo estudio a Sol pasa por Cumont y, en menor medida Homo²⁰. Homo representa la referencia de inicio sobre las biografías de Aureliano, que han alimentado enormemente el estudio del papel político de Sol con intención explicar su aparición imperial. Su investigación irá a la par que la de Groag, y, en un contexto de mayor recorrido, la de Wissowa²¹. Juntos asientan las características públicas de Sol (Homo) e identifican como semita u oriental la naturaleza del culto astral en Roma.

Esta teorización –centrada eminentemente en la historia política– es parte del sentir de su tiempo sobre “lo romano” e influye notablemente en los estudios religiosos de Cumont sobre el culto solar, incluido en la noción de la “orientalización” de la religión romana. El autor belga, con obras destacadas como *Les Mystères De Mithra (de 1900)*, *La Théologie Solaire Du Paganisme Romain* (de 1909, reeditada poco después) o *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (1905) sienta las bases de los estudios sobre el Sol, notando los múltiples rasgos de este tipo que se encuentran en el sistema religioso romano del Imperio, no sólo incluyendo a dioses como Elagabal, sino también el ámbito mitraico. La consistente obra del autor tendrá un gran impacto, revalorizará la figura de Mitra como dios Sol y junto con la posterior obra catalogadora de Vermaseren sobre Mitra (1956), se convertirán en las obras de referencia.

Los trabajos de los autores anteriores, que minusvaloraban el papel de Sol en la República Romana²², serán parcialmente contestadas por el estudio holístico de Halsberghe en 1972 con *The cult of Sol Invictus in the Roman Empire*. El autor explicó el culto a Sol desde una nueva perspectiva siria de adoración solar a Elagabal planteando una profunda integración en el sistema romano y recogiendo los antecedentes republicanos, aunque manteniendo, sin embargo, una distinción entre *Sol Indiges* republicano y *Sol Invictus*²³. No mucho después, Henri Seyrig hizo una contribución crucial enfatizando la complejidad de la evolución de los dioses palmirenos²⁴, que dejaba ver la riqueza del panorama sirio. Durante esos años también aparecieron otras contribuciones relevantes desde los estudios mitraicos con la obra colectiva *Mysteria Mithrae* (1979). En ese libro colectivo, la aportación de Chirassi Colombo plantea la imbricación de las características solares en el simbolismo del poder, con una cierta tentativa a desligar el componente

¹⁹ Cf. **CAPÍTULOS 11 Y 12, sobre la política de Aureliano y la consideración de Sol Invictus.**

²⁰ Entre otros Cf. Homo (1904); Cumont (1956 [1900]), (1909), Cumont (1956 [1905]), y (1917).

²¹ Groag (1903); Wissowa (1912).

²² En pos de evitar una gran acumulación de citas, nos remitimos al excelente resumen bibliográfico planteado por Hijmans sobre la consideración de *Sol Indiges* en la primera mitad del siglo XX, cf. Hijmans (2009), pp. 2-8.

²³ Halsberghe (1972).

²⁴ Seyrig (1971).

oriental del solar, que en el capítulo de Mac Dowall se amplía con el planteamiento de una posibilidad de lectura múltiple de la imagen de religiosa (Sol y Mitra)²⁵.

Aunque matizados por los otros trabajos mencionados, Halsberghe asentará un modelo paradigmático de los estudios sobre el dios en el Imperio hasta el cambio de siglo. La importancia de una *epiklesis* como *Sol Invictus* motivaba el estudio sobre la identidad y origen del culto solar en Roma, pero se enfrentaba con la existencia de un Sol republicano llamado *Indiges*, la dicotomía de Sol Mitra y Sol Elagabal (ambos invictos), así como la evidente presencia de Helios-Sol en el arte clásico desde antiguo. Las posturas a favor de una visión más sincrética²⁶ que ofreciera una respuesta a heterogeneidad solar en el imperio eclosionó a final de siglo XX con una rápida sucesión de nuevas obras. Marianne Bergmann estudió el simbolismo político y representativo de la corona radiada en la Roma imperial. Posteriormente, Petra Matern hizo un reseñable trabajo sobre la imagen artística de Sol-Helios, y Stephan Berrens publicó un estudio sobre el papel de Sol en el culto y política imperial a partir de los Severos²⁷. Junto a estos, Martin Wallraff trató de definir el culto solar en su marco cultural para ligarlo con las raíces culturales comunes del cristianismo²⁸. Pocos años después, Steven Hijmans culminó el proceso de cambio de los estudios sobre Sol reafirmando el continuismo de su imagen desde la República hasta la tardoantigüedad²⁹.

De hecho, uno de los motores principales para la definición y estructuración de este proyecto doctoral es el trabajo de Wallraff, quien, sin embargo, no aparece citado apenas en este proyecto. Esto se debe a que no enfocamos la investigación en el mismo punto (relación cultural existente entre el contexto religioso de Sol y las bases culturales del cristianismo). Pese a todo, el estudioso alemán sugirió una eficaz triple vía de acercamiento al culto solar en el Imperio Romano³⁰. Así, planteó una visión cronológica para enfatizar la evolución, y un análisis de niveles de discurso en las distintas menciones. Esta segunda línea se centraría en la naturaleza de su representación y el acondicionamiento resultante de la expresión religiosa, pudiendo ofrecer una imagen aparentemente diferente. La tercera opción, que finalmente emprende, es la temática, donde sistemáticamente aborda distintos puntos. Debido a las publicaciones posteriores que se han ido sucediendo, algunos de los puntos planteados por Martin Wallraff en 2001 son ahora posibles, entre ellos, separar distintos aspectos temáticos en un orden cronológico y utilizar los niveles de discurso para establecer diferencias entre distintos cultos solares y distintos ámbitos de expresión como las muestras de adhesión imperial, el contexto militar o la filosofía.

Esta corriente que vino con el cambio de siglo acompañaba a la revisión historiográfica de los llamados cultos orientales y a nuevos estudios sobre la evolución del paganismo

²⁵ Chirassi Colombo, Ileana (1979); Mac Dowall (1979)

²⁶ Aquí se puede citar al mismo Halsberghe, cuya línea argumentativa profundizó y matizó en favor de una visión más sincrética en trabajos posteriores como *Halsberghe* (1984).

²⁷ Bergmann (1998), Matern (2002), Berrens (2004).

²⁸ Wallraff (2001).

²⁹ Hijmans (2009).

³⁰ Wallraff (2001).

en el Imperio Romano, teniendo en cuenta su marco político y filosófico³¹. Los estudios posteriores se beneficiaron del avance de los planteamientos en los dos campos, y los aplicaron en diferentes contextos. Por ejemplo, Carbó García bebió de ambas corrientes para estudiar los llamados cultos orientales en Dacia, con un importante papel de la devoción solar; Jorge Tomás profundizó en la explicación de la imagen de Sol como parte de la cultura visual romana, y Alain Cadotte dedicó una obra entera al proceso de romanización religiosa en el norte de África, con un capítulo dedicado a los cultos astrales y la compleja relación de los dioses solares³². La apertura de una nueva perspectiva permitió también un replanteamiento de la problemática que planteaba *Sol Invictus*: su identificación, la interpretación múltiple o su función en ámbitos concretos como el mitraico³³.

De este modo llegamos al momento actual de la investigación. En los estudios especializados sobre el tema hay cierto consenso en que el dios al que los romanos llamaron “*Sol*” estaba fuertemente relacionado con diferentes tradiciones culturales, aunque con un coherente patrón común dentro del ámbito grecorromano. Es esta cualidad la que sirve para explicar la evolución del dios, con un continuismo en sus características acentuado en los últimos trabajos³⁴, pero que no ha sido siempre asumido en la historiografía de investigación más generalista³⁵. Si bien contamos con variados estudios sobre el tema de Sol, no existen trabajos sobre la evolución de su culto que ligen en una sola línea explicativa la aparición del dios desde la República hasta la Antigüedad Tardía. De hecho, algunas obras globales de la religión romana ocasionalmente no consideran a Sol dentro de los cultos públicos romanos³⁶.

³¹ Entre muchos, Athanassiadi y Michael (1999), Watson (1999) y Alvar Ezquerro (2008), que también tocan el tema de Sol.

³² Carbó García (2010), Tomás García (2017), Cadotte (2007), pp. 363-384.

³³ Carbó García (2010b), Lamardelé (2011) y Mastrocinque (2017).

³⁴ No en todos, cf. Lamardelé (2011), Badaracco (2017).

³⁵ La línea aún orientalizante para interpretar el culto solar de obras como Beard, North y Price (1998), sigue implícita en varios trabajos modernos, cf. Aguado García (2001); Rowan (2012). A veces, aunque no se asuma una visión oriental del culto, se aceptan y citan los postulados de Cumont como válidos hoy día, minusvalorando al dios Sol como el culto astral al planeta Sol (implícitamente un tipo de idolatría) frente a Zeus o Júpiter dios (sin contarlos como planeta), cf. Gradel (2002), pág. 318, que cita a “the Sun”, en vez de “Helios”, “Sol” o “Sun” (sin artículo) junto a “Zeus, or Jupiter”.

³⁶ Scheid (2016), llama la atención que sí se mencionen a Zeus, Salus, Minerva, Juno, Silvano, el papel público de Apollo (pág. 128) o del Circo Máximo (pp. 62, 82) pero no se mencionen a Sol más allá de su posible relación con los *Aurelii* (pág. 110).

III. Cuestiones metodológicas

Para alcanzar el objetivo del trabajo es necesario ofrecer una explicación equilibrada que aborde problemas como la glocalización, la globalización, el eclecticismo y evolución religiosa desde la perspectiva de la pertenencia de Sol a un marco cultural común. Existen diversos trabajos sobre la natividad, la identidad de *Sol Invictus* o el sincretismo religioso del siglo III. Muchos de estos puntos se solapan con la tesis, al igual que estudios de la filosofía antigua o sobre la literatura republicana y del Principado. En el campo religioso, interactúan con el tema solar también numerosos cultos regionales o de otra índole que utilizan o se asimilan a Sol, destacado el mitraísmo.

Coincidimos parcialmente aquí con la tesis de Hijmans, centrada en la continuidad de la representación en el arte, pero tratando de ofrecer la explicación de un concepto religioso (Sol) desde un ámbito mayor que añade literatura, epigrafía y numismática. Sol aparece en los diferentes ámbitos mencionados amoldado a la perspectiva de su disciplina y su contexto (cronología, gobierno, dedicante...), por lo que parece apropiado tener en cuenta diferentes niveles de discurso entre los que hemos diferenciado en esta tesis: local, de comunidades migradas, personal, adhesión imperial o público. Los estudios de Greg Woolf resultan fundamentales para esta concepción la dinámica de los cultos de diáspora, su interacción con el entorno donde se asientan, así como la coexistencia competitiva de nuevos cultos emergentes en un espacio de cierta convergencia religiosa³⁷.

Para la explicar la expansión de ciertas fórmulas iconográficas o teóricas resulta enormemente útil la teoría de redes de Anna Collar³⁸, que hemos citado en la introducción, pero hace falta definir el contexto religioso y los fenómenos culturales que estas interactúan. El panorama en el que se desarrolla esta tesis se plantea de manera similar a la forma en que Rüpke estudia el contexto imperial³⁹: una diferenciación entre la “religión romana” tradicional y una realidad imperial más compleja donde es difícil distinguir entre distintas esferas culturales debido a que están intrínsecamente conectadas. El acercamiento metodológico resultante necesita dar respuesta a diferentes problemas que no se pueden solventar rápidamente. Por tanto, parece oportuno dedicar un tiempo para definir las ideas filosóficas que se usan en la explicación, y para delimitar conceptos relativos a los fenómenos religiosos y culturales, así como explicar la técnica de trabajo seguida.

III.1. Conceptos implícitos en el título del trabajo

Esta tesis es un estudio sobre el culto a “Sol” y no “al Sol”. Este matiz viene dado por el problema de que la divinidad romana era apelada *Sol* en latín, homónimo de la estrella

³⁷ Woolf (2003) y, sobre todo, (2013), pp. 26-30, 33, 37-38. Por otro lado, el discurso de adhesión imperial y el público comparten muchos puntos en común pero no necesariamente son lo mismo. El culto público de una ciudad peregrina que conserve su sistema cultural tradicional tendrá un discurso público, pero no necesariamente imperial (en teoría), mientras que una muestra de religiosidad privada dedicada al emperador (inscripción en un mitreo) será predominantemente de adhesión imperial pero no necesariamente pública (religión pública). Cf. *infra*.

³⁸ Especialmente su planteamiento del préstamo de términos y epítetos en el ámbito religioso Collar (2013), pp. 84-89.

³⁹ Rüpke (2011).

tanto en la misma lengua como en español. Este problema no se daría en otras lenguas como el inglés, ya que la distinción se podría establecer fácilmente entre “*sun*” (o “*Sun*”) y “*Sol*”. En la explicación en español, una narración meticulosa puede establecer diferencias entre “Sol” como deidad, que carece de artículo determinado (al igual que “Júpiter” o “Marte”), y “el Sol” como estrella del sistema solar, distinción que en el mundo romano no se daba, estando fusionados ambos conceptos gramaticalmente (al carecer de artículo) y conceptualmente (Sol era el dios del Sol). Similar problema ocurre en griego (conceptualmente unido, siempre utiliza artículo). Por ello, el uso de los textos antiguos sin adaptar la palabra puede implicar confundir la lectura, ya que la aparición de *Sol* o Ἥλιος no implicaba automáticamente un significado eminentemente religioso. Además, al hablar indiscriminadamente en español “del Sol” se puede conducir al error de que la tesis está destinada a la adoración del Sol por los romanos en todas sus formas y advocaciones (incluidas las de otros cultos de origen sirio, griego, egipcio...), sin embargo, esta tesis se centra únicamente en el dios Sol, asimilado a Helios en la tradición grecorromana.

En las fuentes antiguas existen numerosísimas menciones de carácter decorativo o descriptivo del cuerpo celeste solar. Son utilizadas para la explicación del entorno o momentos del día concretos por parte de las fuentes. En ocasiones estas menciones tienen un valor simbólico destacado, pero no hacen referencia al dios específicamente (por ejemplo, la filosofía), por lo que la tesis contiene continuas alusiones a la estrella llamada Sol y al dios homónimo que es necesario precisar. Es por ello que debemos establecer una diferencia sistemática con carácter epistemológico en esta tesis. Así, en la redacción estableceremos una distinción conceptual que resulta artificial al concepto antiguo, pero que nos servirá para delimitar el objeto de estudio a una esfera de lo religioso: Sol y el Sol.

III.2. Cuestiones técnicas

Uso de nombres originales

Mientras que en la bibliografía existe una castellanización normalizada de los nombres de autores y emperadores, no ocurre lo mismo con los nombres propios en las inscripciones. Por este motivo hemos decidido dejar los nombres de los personajes de las inscripciones en su forma original (caso nominativo) para evitar alteraciones innecesarias del nombre. Pese a que las palabras latinas en español deberían ir en cursiva –lo hacemos con los cargos sacerdotales y epítetos cuando se mencionan en su forma original– no lo haremos con los nombres de los personajes en epigrafía para evitar llenar excesivamente el texto de términos en cursiva, haciendo que esta pierda su efectividad.

Misma situación se presenta con las localidades. Hemos tratado de usar el término antiguo del lugar, pero evitaremos el uso de la cursiva para permitir normalizar las menciones de localidades como Palmira y Roma con otras como Calceus Herculis o Bremenium, que recorren la tesis. De esta manera podemos resaltar usando la cursiva las citas textuales o el uso de conceptos latinos. Sin embargo, precisamente por su especificidad, algunos

puntos geográficos locales más pequeños que se mencionan en latín sí que conservarán la cursiva, como el *Promunturium Magnum* (Alto da Vigia, Portugal) o el *praetorium*.

Cita de poesía

Aun sabiendo de la importancia del verso en la poesía antigua para la estructura de la obra y su rima, por comodidad expositiva se ha omitido la separación por versos en la inclusión de pasajes literarios poéticos. De esta forma se regulariza la exposición de fuentes antiguas en el trabajo y se prima el relato y sus contenidos sobre la forma.

Citas de catálogos numismáticos y epigráficos

Puesto que esta no es una tesis de epigrafía o numismática hemos simplificado las referencias a catálogos tendiendo a ofrecer la versión más extendida, a saber, *CIL* o *AE* en epigrafía, y *RIC* o *RRC* en numismática. De todas formas, estos compendios no recogen todos los testimonios de su campo (especialmente en el numismático) y en aquellos casos donde ha sido necesario, hemos recurrido a otros trabajos de recopilación, ya sea porque no aparecen en obras más conocidas, o bien porque la información ofrecida en la versión primaria ha cambiado sensiblemente.

Cita de fuentes clásicas

A la hora de citar en la tesis las obras clásicas se ha decidido usar los nombres españoles en el cuerpo de texto, pero las citas a pie de página siguen un esquema rápido adaptado del modelo anglosajón⁴⁰:

1º	Nombre autor abreviado según <i>Oxford Classical Dictionary</i> , 4ª Edición
2º	,
3º	(abreviatura obra en <i>Oxford Classical Dictionary</i>)
4º	libro/división principal
5º	,
6º	(Sección/es)

Nota: En caso de excepción, nombre completo.

Los libros de las obras son citados según el modelo tradicional en España, esto es, usando numeración romana con el propósito de agilizar la lectura (I, II, III, IV...). Esta tesis contiene citas muy variadas de filosofía, historia, poesía, épica, astrología, escritos políticos y otros. Durante la redacción nos hemos dado cuenta que la disparidad de la organización interna de las obras antiguas hacía confuso usar el sistema de Oxford completo (u otro anglosajón) con números exclusivamente arábigos, haciendo que el exceso de abreviaturas, la heterogeneidad de organización de las obras (libros, versos, apartados y secciones) evitasen la claridad expositiva.

A esto se suma la costumbre de citar algunos libros como los de la *Historia Augusta* o *Las Vidas de los Doce Césares* de Suetonio según el nombre del libro, y no con un

⁴⁰ El paréntesis significa que esa parte puede no aparecer en las citas.

numeral. A lo largo de la tesis la cita alude a una extensión variada. Dependiendo de la utilidad del pasaje, se puede citar un verso concreto de una obra o una sección más amplia donde se encuentre una idea. Por ello, las referencias en números arábigos tras el título pueden presentar en la práctica uno, dos, tres o incluso ningún numeral⁴¹ para ubicar una referencia concreta o una idea en una obra. La inclusión del número romano cumple así la misma función que los libros citados con nombre propio, separando visualmente el libro/división principal (nombre o numeral romano) del resto.

Otro problema se presenta en la referencia de los autores antiguos y sus obras. Con el propósito de intentar agilizar la lectura se sigue la estructura del *Oxford Classical Dictionary*. Se trata de un compendio de referencia que permite aunar tanto obras latinas como griegas, aunque en ocasiones no recoge la abreviatura de algunas obras o autores (Apolodoro o la *Carta a Marcela* de Porfirio)⁴². Sin embargo, el sistema de Oxford es el que mejor recoge el abanico de obras usadas. Se podría haber optado por utilizar más de un sistema de abreviatura, uno para latín y otro para griego, como es habitual, pero el resultado era más complicado de lo que se planteaba en un inicio. Tal sería el caso *The Oxford Latin Dictionary*, pero las abreviaturas son excesivamente reduccionistas y son definidas con base en ediciones concretas. Obras como las *Fenicias* (de Lucio Accio) aparecen referidas en los fragmentos de la compilación de Richter T 1921 sin reflejar el nombre del autor⁴³. No se tiene acceso a todas esas ediciones, y en la tesis no se han trabajado las obras de este modo e interesa una visión global de ellas, siendo especificado en la nota al pie cuando hace falta distinguir entre ediciones concretas de la misma obra.

La decisión final ha sido citar según el *Oxford Classical Dictionary*, mientras que los nombres (propios o de títulos) que no recoge el diccionario se exponen desarrollados en su título latino. Las notas al pie ofrecen suficiente espacio para albergar ocasionalmente nombres completos, y permiten regular homogéneamente las excepciones según el criterio de desarrollo completo, evitando así conflictos entre sistemas de cita o improvisaciones “al paso”.

Cita de obras de referencia

Se ha optado por hacer referencias resumidas según el sistema americano APA, pero usándose según es habitual en historia antigua, primando notas al pie sobre citas dentro del texto, con alguna adaptación.

Al tratar de facilitar al lector el acceso al material de referencia, se ha decidido mantener en las citas al pie los dos apellidos de los autores (allí donde sea posible, especialmente mundo luso e hispano) así como un desarrollo parcial de los nombres propios en la bibliografía final. Además de limitar problemas de repetición de apellidos en autores diferentes, especialmente confuso cuando se juntan distintos campos de estudio, hemos

⁴¹ En caso de citar solo un libro o sector principal con nombre propio, como “Dominciano” de la obra de Suetonio (Suet. *Dom.*).

⁴² Además, las formas resumidas que aparecen en las versiones de cita no son ocasionalmente las abreviaturas preferidas en el ámbito concreto; tal sería el caso del *Código Teodosiano*, comúnmente resumido en *CTh* pero que el diccionario de Oxford cita como *Cod. Theod.*

⁴³ Cf. <http://www.oxfordscholarlyeditions.com/page/abbreviations>

decidido no simplificar los apellidos en función de criterios de onomástica machista, reflejando sólo un apellido, el del padre. Por supuesto no se trata de reconstruir nombres, simplemente la cita intentará respetar el entorno cultural del autor y no modificar su onomástica. Esto se hará donde sea posible, y se respetará la voluntad de aquellos autores que teniendo dos apellidos sistemáticamente omiten uno.

Por otro lado, los apellidos compuestos de origen patronímico (de, di, Mac, van, von...) suponen un problema que no hemos podido solventar. El uso resultante sigue la forma en la que se ha encontrado las referencias en las obras, que sólo se han modificado posponiendo o anteponiendo el complemento del apellido cuando el autor tenía varias obras citadas en el trabajo, pero con diferente sistema.

Las citas internas de esta obra se regirán por la fórmula “sección.capítulo.apartado”. Por ejemplo, la referencia a este subapartado sería “cf. capítulo I.iii.B, subapartado ‘Cita de Obras de Referencia’”, o el apartado sobre Plotino en el capítulo “Filosofía imperial: siglos II y III” se referiría como “cf. IV.3.B”.

Por último, en el caso de obras de segunda edición o posterior, así como traducciones, se ha decidido poner entre corchetes la fecha original tanto en la cita final como en la nota al pie, para facilitar al lector una correcta referencia de la antigüedad de un trabajo. Así, en aquellos casos donde es requerido, la nota al pie vendrá con fecha doble (edición usada [original]), como es el caso de “Abbagnano (2007 [1946])”. Como se observa, la información sobre la fecha original cambia sensiblemente la consideración dentro de la cita.

III.3. Contexto y cuestiones filosóficas

En el presente trabajo, para explicar el papel de Sol en el pensamiento erudito y filosófico se hace necesario establecer una serie de delimitaciones de conceptos y contexto que ofrezcan una explicación resumida de las corrientes filosóficas y algunas de sus ideas. Estas servirán de base para la explicación posterior.

Conocimiento primordial y la filosofía perenne

Desde muy antiguo, la escuela platónica quería encontrar en tradiciones ajenas parte del conocimiento primordial perdido u oculto en el sistema religioso griego (y más tarde, en el grecorromano). Escogiendo algún pasaje de Platón podemos ver cómo se habla del conocimiento de los *πάλαιοι λόγοι*, “en cualquiera de sus formas”⁴⁴. De acuerdo con la opinión de Kingsley, este interés se puede remontar incluso hasta Empédocles, Parménides y el Pitagorismo⁴⁵. El alcance de este pensamiento en Platón, que contiene ciertas sentencias esotéricas, ha generado grandes debates. Aquí nos remitimos a la referencia moderna que deja de esta cuestión Banner en el 2018⁴⁶, ya que como él, lo que interesa en este trabajo es la recepción que se tiene de las obras de Platón y no el autor en sí. A partir del autor de *El Banquete*, por unos u otros motivos, los platónicos tuvieron

⁴⁴ Pl., *Leg.* V 738c.

⁴⁵ Kingsley (1995), *passim*, p. Ej. 779-111, le sigue Banner (2018), pp 72-73, 102-103.

⁴⁶ Banner (2018). pp. 28, 64, 266-273.

una consideración especial por el saber antiguo, la alta teoría y un conocimiento secreto que en ocasiones no se ponía por escrito.

A esta percepción también contribuyó el estoicismo y su interés por la etimología, revelando otra faceta de una misma idea subyacente en la filosofía clásica: el “conocimiento primitivo”⁴⁷. Se trata de una forma de concepción ontológica que ha sido estudiada por Gregory Shaw en su etapa final, el neoplatonismo, donde se entendía la “sabiduría” como algo “primordial”⁴⁸. Esta forma de entender el mundo en la antigüedad es el inicio de dos conceptos esenciales. Por un lado, está la idea de ir a buscar enseñanzas ocultas en los antiguos maestros como Platón y a la visión de continuidad del saber, lo que animará a la exégesis de los intelectuales en los siglos siguientes. En segundo lugar, encontramos que el saber primordial es una forma de alusión al pensamiento universal, la creencia en una sabiduría holística. Este conjunto de ideas sobre un modelo de conocimiento los he preferido denominar como la “filosofía perenne” del platonismo, y que Banner denomina “Perennial Wisdom”⁴⁹.

En los estudios modernos se ha utilizado en alguna ocasión el concepto de “filosofía perenne”, término que fue inventado por el bibliotecario vaticano Agostino Steuco en la primera mitad del siglo XVI con la publicación de su libro *De perenni Philosophia*. Ahí se encauzaba el interés de algunos intelectuales cristianos por convertir la filosofía cristiana en el final de todos los conocimientos, siendo otras doctrinas partícipes fraccionarios de esta saber global. En el siglo XX, el término se populariza a manos de Huxley cuando en 1954 publica el libro *The Perennial Philosophy*, en esencia, un compendio de referencias místico-religiosas occidentales y orientales que pretenden ligar las creencias humanas de forma universalista⁵⁰. Esta famosa obra influyó recientemente en trabajos académicos creando un término que ha sido usado en obras como las de Mácha *et al.* y la de Wilhelm Schmidt-Biggemann⁵¹.

Hay distintas etapas y diferencias muy sensibles entre escuelas y maestros en la filosofía de época romana, estando en todas ellas la referencia a un saber primordial. Plutarco representa uno de los primeros filósofos donde se observan los aspectos solares con un significado especial en este campo, citándolo en la tesis cuando interprete a Sol y Luna en clave universalista dentro de la tradición griega y egipcia⁵². Sin embargo, es más tarde con Numenio cuando se reinterpreta la metafísica de Platón con estas características en un tono más profundo y aplicando tres hipóstasis⁵³. Aquí es donde se junta el concepto de saber primordial con saber ocultos. Numenio en el siglo II representa perfectamente el

⁴⁷ Allen, (2005), pp 15 y 33. La idea de ese mundo primitivo está presente en Zenón ya, cf. Zenón (SVF) I, 124 (*apud* Allen).

⁴⁸ Shaw (2016), pág. 109.

⁴⁹ Banner (2018), pág. 88.

⁵⁰ Aquí hago referencia a universalista según la doctrina del *Universalism*, cf. Skinner (1842). Esta corriente pretende en ocasiones ligar con Orígenes o Gregorio de Nisa y pero se opone a los estudios al respecto, cf. Ludlow (2000), pp. 30-34, 38, 238 y ss.

⁵¹ Mácha, Kratochvíl, y Kratochvíl (1982); Schmidt-Biggemann (2004).

⁵² Plut., *De Is. et Os.*, 34. Cf. III.1.2.

⁵³ Müller, (2011), pág. 62-63. La estudiosa cita el fragmento 21 dentro del *In Timeo* de Proclo.

final del platonismo medio, al reconocer en Platón prácticas ocultas⁵⁴ y una vinculación con sabios anteriores, pero no haciendo una exégesis extendida de sus enseñanzas (al menos no al mismo nivel que Plotino). Por ejemplo, esta concepción del saber ecuménico se observa en Numenio cuando habla de una armonía de enseñanzas de brahmanes, judíos, *magi*, egipcios y griegos, intensificando la idea que alude a ese saber común ancestral⁵⁵, y motivarán la búsqueda de respuestas globales que armonicen distintas tradiciones y escuelas.

Ideas pitagóricas en el platonismo medio como marco de referencia filosófica: dualismo y la tríada

En el trabajo abordaremos la conformación de ciertas ideas metafísicas que conducen a la filosofía del siglo I a.C. al desarrollo de modelos de pluralidad y singularidad al describir a la divinidad. Desde antiguo las ideas pitagóricas habían tenido cierta influencia en la creación de explicaciones sobre aspectos trascendentales de la realidad⁵⁶. Diferentes pensadores griegos y latinos participan en esta fase de cambio, pudiendo mencionar a autores como Cicerón, Albino, Numenio y Plutarco⁵⁷. En sí mismo, este proceso no afecta a Sol, pero el desarrollo de las hipóstasis a través de esta mecánica por influencia de ideas pitagóricas aumentará indirectamente la relevancia de Sol en la explicación metafísica a partir del siglo II d.C. De acuerdo con Gabriela Müller este es el caso, una vez más, de Numenio, quien habla de principios divinos numéricos⁵⁸: dios es *singularitas*, y la materia *duitas* siendo ésta ordenada por la divinidad, no creada. Entre medio, se situarían el alma doble del individuo, una parte vinculada a cada extremo, el divino (buena-racional) o el material (mala-pasional). Esta forma de explicación se puede aplicar al alma pero también al mundo visible y el supralunar o inmaterial⁵⁹.

Esta pluralidad afecta también al mundo de las ideas y el intelecto, ya que la explicación trascendental vinculando un principio primero, los números pitagóricos y la física aristotélica encuentran acomodo en pensadores como Eudoro (finales del siglo I a.C.- I d.C.)⁶⁰. De este modo se empiezan a conformar unos esquemas trinitarios que reflejen la contraposición entre *duitas* y *singularitas*. Sin embargo, las hipóstasis que encontramos en época de Numenio nunca van más allá de la Inteligencia⁶¹. Él es ciertamente un filósofo interesante para reflejar el carácter de la filosofía posthelenística durante el Imperio Romano. Podemos ver en él los cambios eclécticos que se producen, aunando un discurso variado que aplica a la explicación metafísica ideas pitagóricas. Es denominado “pitagórico” (nosotros diríamos neopitagórico) en varias obras antiguas⁶², y también por

⁵⁴ Conservado en Macrobius. *In Somn.* I 219, titulado *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*. Cf. Tomás García (2015).

⁵⁵ Numen., *Frg.* 1º *apud* Langseth, (2013), pp. 20-21.

⁵⁶ Trapp (2007b).

⁵⁷ Una visión general de este proceso, cf. Vimercati (2015).

⁵⁸ Müller (2011), pp. 56-57.

⁵⁹ Este tema sí que se abordará en la tesis, cf. **CAPÍTULO XXXX**

⁶⁰ Sobre Eudoro y para un trabajo que rastree la evolución de la influencia pitagórica en la formación del relato trascendental platónico, cf. Trapp (2007b).

⁶¹ Alsina Clota (1989), pág. 32.

⁶² Müller (2011), pág. 53.

numerosos estudiosos. Sin embargo, no es menos importante su contribución a la metafísica del platonismo medio durante el siglo II.

El filósofo cristiano y neoplatónico Calcidio en su *Comentario sobre el Timeo* describe cómo Numenio entendía que los principios del pitagorismo son opuestos al estoicismo y coincidentes con el dogma platónico⁶³. El neopitagorismo realmente no era una escuela propiamente dicha, ni poseía un pensamiento estrictamente único, lo que se está expresando aquí es el surgimiento de una idea común entre diferentes escuelas filosóficas.

Moderato y Numenio por ejemplo representan las dos vertientes del neopitagorismo, la monista y la dualista⁶⁴, defendidas respectivamente por cada uno. A pesar de esta diferencia sensible, los puntos en común son aún mayores, haciendo que Longino los describa en la misma línea argumentativa⁶⁵. Resulta interesante para nuestra tesis la transformación metafísica que se da gracias a estos autores. En concreto, Numenio es notable por su formulación de hipóstasis del Uno platónico en una relación concatenada que relaciona el principio primero (como forma superior de ser e intelecto) con la fuerza ordenadora, y antecede a las triadas transcendentales del neoplatonismo⁶⁶. Su filosofía es, en esencia, dualista, pero sumando el mundo material forma una primera formulación triple.

El neoplatónico Proclo explicará cómo Numenio defiende la tríada de dioses interpretando al *Timeo* de Platón: padre, productor y producto, estando el universo al mismo nivel que la divinidad, y acercando conceptualmente a ciertos elementos cósmicos como Sol a estas ideas teológicas. El cosmos como divinidad es una idea adoptada también por los estoicos que veremos más adelante y que es la base de nuestro planteamiento asociativo con Sol⁶⁷. Sin embargo, el concepto trinitario es más interesante aquí por su utilización posterior en los siglos III y IV, ya que aparece en otros autores como el platónico Plutarco de Queronea (*Cuestiones Platónicas*) y el *Didaskalikos* (sea de Albino o Antinoo)⁶⁸. Se trataba de un fenómeno extendido en época imperial a la hora de interpretar la divinidad trascendental, especialmente desde el punto de explicación platónico, que lleva a nuevas posibilidades de potencialidad explicativa solar a través de las emanaciones y la comunicación entre distintos planos.

El alma en el cosmos.

Una de las claves por la que la astrología entra dentro de la explicación filosófica es la relación con el cosmos y su relación con el alma, un concepto que termina tendiendo puentes entre escuelas filosóficas. Para acercarse a él y a la divinidad irá cobrando importancia el concepto de ὄχημα, “aquello que porta”, como intermediario entre cuerpo

⁶³ Müller (2011), pág. 52.

⁶⁴ Esta visión relativizada del neopitagorismo corriente pero no escuela propiamente dicha tiene un largo recorrido que podemos encontrar desde Armstrong, (1962), pág. 17, relativizando a Numenio, hasta la distinción de distintas vertientes en Müller (2011), pág. 60. Sobre el dualismo de Numenio cf. Dillon (1996), pág. 361.

⁶⁵ Longino *apud* Porph., *Plot.* 21.

⁶⁶ Cf. Dillon (2007).

⁶⁷ **CAPÍTULO XXXX.**

⁶⁸ Müller (2011), pág. 62.

y alma en la cultura filosófica helenística y romana⁶⁹. El ὄχημα es importante para unir el alma y el cuerpo porque los dos son conceptos antepuestos al ser uno (alma) con movimiento y el otro (cuerpo) “movible”, causando que las ausencias temporales del alma (sueño, éxtasis) o definitivas (muerte) dejen “inanimado” el cuerpo⁷⁰. Esta es la razón de la potencia de los sueños para los antiguos, los momentos y técnicas de liberación del alma se pondrán en valor para acercarse a lo sobrenatural o la divinidad. Como bien destaca Plaisance, “The Oracles describe the ‘ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα’ (subtle vehicle of the soul)—specifically indicated to be made from πνεῦμα—which both allows the soul to descend into the body and enables the theurgist to ‘ascend’”⁷¹. El pasaje referido de los *Oráculos Caldeos* es el fragmento 120 y recoge la evolución de un debate filosófico-científico iniciado en época Helenística⁷².

Sin ahondar innecesariamente en los debates de filosofía, es interesante recoger algunas ideas al respecto junto con los sueños que están presentes en el mundo romano. La preocupación sobre la naturaleza del alma y sus implicaciones fue teorizada profusamente, y su aplicación es pertinente para entender el pensamiento romano. Fundamentan los *omina*, parte de la filosofía o los discursos políticos que usan la *incubatio* cumpliendo un papel oracular en emperadores como Vespasiano o Constantino⁷³. Siguiendo a un clásico como Dodds, podemos resumir el papel del sueño para los griegos en una forma de “ver” del alma⁷⁴, concepto que se hereda o refleja de manera similar en la literatura romana. Estos sueños se pueden clasificar en útiles y no útiles⁷⁵, dividiéndose los primeros en tres grupos⁷⁶: sueño simbólico, *Khrematismos* y *Horama*. Los primeros requieren de interpretación al ser metáforas. En cambio, los otros dos son más directos, el *Khrematismos* es un sueño divino u oráculo revelador para el soñador, y *Horama* supone la visión directa de un acontecimiento. Fueron muy estudiados por Artemidoro (s. II), Macrobio (s. IV) y otros autores tardíos, aunque la esencia de este mecanismo ya se puede encontrar en Cicerón y en la mentalidad romana republicana⁷⁷. Se trata de un proceso de asimilación de muy largo recorrido que termina con estos conceptos y las teorías metafísicas sobre el alma o la comunicación con lo divino insertos dentro del lenguaje neoplatónico.

⁶⁹ Encontrándolo útil, sobre el papel del ὄχημα platónico y aristotélico sigo a Granada (1984), pág. 53.

⁷⁰ Dodds (1951), cap. IV; sobre la dicotomía de una parte móvil y otra movida existe una propia discusión dentro de la filosofía antigua, Cf. Gerson (2008), pág. 94.

⁷¹ Plaisance (2013), pág. 257.

⁷² Sobre este debate, cf. Bos (2015).

⁷³ Sobre la *incubatio* en el mundo griego cf. Ehrenheim (2015), pp. 195-201 especialmente para la evolución en tiempos romanos. Sobre la *incubatio* de Vespasiano Suet., *Vesp.*, 7, 4; sobre Constantino Pan. Lat. VII, (6) 21.

⁷⁴ Dodds (1951), pp. 106-107.

⁷⁵ *Enypnion* (visiones hipnópompicas para Macrobio, restos o residuos sensoriales), *phantasma* y *ephiates* (pesadilla). Este campo fue estudiado desde Aristóteles, pero se aleja del objeto de esta tesis. Cf. Aristóteles, *Parv. nat.: De somno et Vigilia; De insomniis; y De Somnum Divinatione*.

⁷⁶ Macrobi. *In somn.* I, 3, 2.

⁷⁷ El relato ciceroniano de la aparición en sueños de Escipión el Africano, Cic., *Rep.* VI, 9-29. También el discurso de Quinto ante su hermano Marco sobre la veracidad de la adivinación, incluida ahí, la visión en sueños (Cic., *Div.* I).

En cuanto al alma en sí, hay dos hechos que conforman el pilar de su concepción en el mundo romano. El primero es la doctrina de Platón sobre la inmortalidad del alma, y el segundo, la evolución del concepto de *pneuma* en el mundo helenístico. El soplo o *pneuma* fue un concepto en discusión durante la época helenística entre estoicos, epicúreos, aristotélicos y platónicos. Es el resultado de la búsqueda de unión entre cuerpo y alma, a veces explicada mediante la observación natural de los cuerpos muertos, cuyos cadáveres tenían vacías las arterias⁷⁸. El conjunto de estas dos ideas, el alma platónica y la existencia de un contacto con el cuerpo (*pneuma*), define el pensamiento de los siglos siguientes.

Pitágoras (su escuela) y los estoicos acercaron el mundo de los vivos y los muertos al situar el Hades en el aire⁷⁹. Hay varias referencias que nos informan de este cambio. Por ejemplo, esta nueva visión se percibe a través de varias obras como las de Lucio Cornelio Alejandro Polyhistor, polímata que en el siglo I a.C. dijo “todo el aire está repleto de almas, son denominadas unas *daimones* y héroes otras, y bajo ellas son enviadas a los hombres los sueños y los presagios de enfermedad y sanación”⁸⁰. Con una cronología parecida, Posidonio puso en contacto esta visión ultramundana con las capacidades del alma al soñar, la clarividencia (de características divinas), y en resumen, los tipos de sueño que ya hemos explicado⁸¹. A priori, esta visión del mundo que estamos explicando no tiene una gran abstracción solar más allá del *pneuma* anímico. Sin embargo, al situar las almas y *daimones* en un ambiente supralunar o extraterrestre, los estoicos estaban asegurando un entendimiento cosmológico de ascensión hacia la divinidad. Una ascensión que a su vez tendía puentes con corrientes más místicas como la astrología y, más tarde, la teúrgia. A mi entender, este hecho conducirá a la jerarquía metafísica presente dentro del neoplatonismo y a un entendimiento del cosmos (heterogéneo según autores y momentos) que revaloriza progresivamente el carácter solar de las abstracciones metafísicas.

Destino, intelecto y misticismo: cambios relevantes entre la República y el siglo II

A partir de la explicación platónica original del “Kosmosnoetós” desde el cual el alma cae al mundo sensible y encarna un cuerpo, el platonismo posterior desarrollará una visión literal. El alma se desprende del mundo inteligente al sensible atravesando las capas celestes, las cuales según la influencia de los planetas le dotarían de unas afiliaciones astrales determinadas. Estas influencias son positivas en la perspectiva griega filosófica⁸².

⁷⁸ Entre muchas obras que tratan el tema, sobre la evolución de este concepto, cf. Furley (1999), pág. 162. Sobre la inmortalidad del alma platónica y la influencia órfica en Platón, se trata de un tema archiconocido en el que no vamos a entrar.

⁷⁹ Dodds (1951), pág. 111.

⁸⁰ εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ’ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγείας. *apud* Diog. Laerc., VIII, 1 (32).

⁸¹ *apud* Cic., *Div.*, I, 64.

⁸² Granada (1984), pág. 53.

Tanto el platonismo medio como el neoplatonismo se oponen a la religión del *fatum* (destino), presente en el estoicismo y que encorseta el alma. La idea de su ascensión (ἀναγωγή) aparece muy claramente con Platón, donde es aplicada en el mito escatológico de Er (*La República* X, 614-621). Se trata éste de un concepto que va ganando importancia y pasa a convertirse en un elemento central en los *Extractos caldeos* de Proclo⁸³. Jámblico lo entiende de forma algo diferente y se basa en una aparente contradicción entre un mundo monista sensible (templo de Dios) y otro dualista donde choca con la materia mala, producto de demonios malvados⁸⁴. Esta idea dicotómica fue puesta en relación por Des Places utilizando un pasaje de Jámblico en *Sobre los Misterios de los egipcios* (III 30-31), donde el académico quiere ver algo identificable con el Satán o Ahrimán mazdeo⁸⁵, una visión universalista en concordancia con el espíritu de la filosofía perenne platónica. Similar espíritu ecléctico encontramos anteriormente en Plutarco y Apuleyo por ejemplo en la consideración del Eros, donde se entremezclan consideraciones filosóficas con religiosas. Poseen las mismas connotaciones del Eros platónico (Platón *El banquete* 202D-E) que presenta a este *demon* como un intermediario entre dioses y hombres.

Durante este proceso el pitagorismo en la práctica no existe como escuela independiente, pero su influencia introdujo en las otras escuelas algunos conceptos metafísicos y numéricos clave, como es el caso del platonismo medio. El orfismo y el pitagorismo coincidían e inspiraban algunas concepciones misticofilosóficas como la inmortalidad y estética del alma⁸⁶. Esto, junto con el eclecticismo religioso del neopitagorismo, influirán en ciertas ideas que quedarán progresivamente incorporadas y aceptadas en la mayoría de escuelas filosóficas post-clásicas. Así, por ejemplo, el estoicismo adquiere una nueva sensibilidad religiosa bajo la teoría de Posidonio, centrándose en la conciencia religiosa. Estas ideas son la base de la filosofía estoica de los siglos I y II en autores como Séneca, donde incorporan ideas de otras doctrinas como los cínicos (Demetrio). O también del marco religioso definido por Posidonio, para construir la teorización metafísica y transcendental sobre la que erigir el edificio de la ética y filosofía prácticas. Así, ideas como la inmortalidad del alma y la ascensión de esta al cielo se convertirán en un axioma a ojos de las principales escuelas filosóficas a lo largo del Imperio Romano.

En la etapa final del platonismo estas tendencias se agudizan, dificultándose la distinción entre la filosofía del siglo II con el platonismo de Plotino, comúnmente considerado el iniciador de la nueva corriente neoplatónica. Aunque volveremos a ellos más adelante⁸⁷, vale la pena mencionar las figuras de los filósofos del siglo II d.C. Albino y Numenio de Apamea que reelaboran el discurso de Platón. A ambos se los pone en relación con la introducción de la filosofía “oriental” en el pensamiento filosófico griego, especialmente a Numenio, cuya labor se considera influida por su origen sirio. El filósofo moderno y

⁸³ Segundo extracto, 207-208 por ejemplo. Cf. Des Places (1979), pág. 248.

⁸⁴ Jambl., *Abst.* II, 47.

⁸⁵ Des Places (1979), pág. 249.

⁸⁶ Cf. Francesc Casadesús (2013), Bernabé Pajares (2013), Bernabé Pajares (2013b). De las varias obras sobre la relación entre el platonismo y el orfismo destaca la abultada obra de Bernabé Pajares, y entre ella, seamos citar Bernabé Pajares (2011), como obra de referencia en español sobre este tema.

⁸⁷ capítulo filosofía siglo iii

estudioso Festugiere supuso una figura de referencia para construir esta idea de orientalismo al establecer líneas entre los platonistas medios y la influencia oriental en el platonismo⁸⁸. Si bien es cierto que el término y la consideración de lo oriental debería ser reevaluado, aparece en la filosofía de época romana una sensibilidad diferente, generalmente a manos de filósofos del este mediterráneo⁸⁹. Los tratados pseudopitagóricos o la figura de Numenio son ejemplos ideales. Este filósofo, tal vez neopitagórico⁹⁰, fue una figura destacada en la consolidación del platonismo medio. Distinguen a este personaje y al pensamiento de la época el encumbramiento de la persona de Pitágoras dentro de una defensa de las ideas de Platón, como elementos de un mismo saber (una vez más, ejemplo de esa filosofía perenne).

Cambios del siglo II

Tras la generación de filósofos como Cicerón o Séneca, el siglo II asiste a una etapa de aceptación política de la filosofía bajo los Antoninos (en contraposición con las expulsiones de filósofos de Vespasiano y Domiciano, o las purgas de Nerón). Esta etapa de la Filosofía (de Epícteto a Marco Aurelio)⁹¹ representa el inicio del estadio final de la filosofía clásica, en un proceso de transformación que Bonazzi acotó entre Antíoco de Ascalón y Plotino⁹². La filosofía de época imperial se encuentra a caballo entre el modelo clásico y una nueva corriente de pensamiento en desarrollo. Se hace imposible establecer un corte claro ya que no existe una ruptura. El siglo II representa un estadio final del modelo clásico y su filosofía desarrollada durante el helenismo, pero también es el momento de una reformulación que se empieza a sentir desde el siglo I a.C.

Marco Aurelio desvela con sus acciones filantrópicas en Atenas las cuatro principales escuelas del momento (o las de mayor prestigio tradicional) creando cuatro cátedras: platónica, epicúrea, estoica y peripatética⁹³. Habían quedado fuera los cínicos, los empíricos y los pitagóricos, así como otras escuelas de muy corto recorrido como la escuela de los Sextios en Roma. Se trata de un siglo de inflexión donde algunas escuelas clásicas que acaban desapareciendo, en un proceso de reestructuración del mundo filosófico. Precisamente, el acto de Marco Aurelio colocando a profesores de escuelas filosóficas clásicas en Atenas supondrá el canto del cisne. Desconocemos muchos detalles de la filosofía en los cincuenta años siguientes, pero más allá de algunos nombres por citas indirectas⁹⁴ la información que disponemos nos habla de una honda transformación.

Esta fase de cambio alumbró curiosamente a médicos como Galeno o Sexto Empírico,

⁸⁸ Festugière (1944), pp. 130-132.

⁸⁹ Un ejemplo de excepción sería Moderato de Gades, aunque resulta una incógnita entender el sustrato de su obra y el peso del mundo semita en el autor gaditano. Este aspecto lo han abordado Ferrer Alberda (2012) y Almagro Gorbea (2012), en la misma obra monográfica.

⁹⁰ Sobre la existencia de un verdadero movimiento neopitagórico y sobre la amplia discusión historiográfica de la introducción del neopitagorismo en Roma (2013), pág. 400; y Cornelli (2013), pp. 7-49.

⁹¹ **REFERENCIA CAPÍTULO ABSTRACCIÓN SOL**

⁹² Sobre un estudio de las tendencias generales del platonismo en el periodo definido por esta tesis, Bonazzi (2015).

⁹³ Haas (2003), pág 251.

⁹⁴ **CAPÍTULO ANTERIOR, MENCIÓN A LAS CITAS DE LONGINO EN EPOCA SEVERA**

siendo el segundo también conocido por su actividad filosófica escéptica⁹⁵. También cobran fuerza durante estos años corrientes de pensamiento heterodoxas como el gnosticismo⁹⁶. En los seis siglos que van desde Platón hasta Marco Aurelio, la concepción homero-hesíodica del mundo había ido siendo erosionada (ya desde los presocráticos como Anaximandro)⁹⁷, a la vez que la no tan nueva visión del Liceo, basada en la lógica, empieza a derrumbarse en favor de una nueva concepción del universo. Influenciados por el mito platónico de Er y por la división aristotélica sub y supralunar, las ideas del espacio intermedio concurrido por démones y los viajes celestes del alma tomarán fuerza en el mundo romano⁹⁸, siendo vista luzes como la del Sol un vehículo de comunicación idóneo.

Tal vez la figura más relevante de este periodo sea Numenio de Apamea⁹⁹. El filósofo se conoce a través de fragmentos, pero tuvo un gran impacto. No nos vamos a detener en explicar las características de las diferentes escuelas y personalidades, pero podemos citar entre los personajes destacados del platonismo medio a Plutarco de Queronea (*Sobre Isis y Osiris*), Máximo de Tiro, Albino (*Didaskalikos*), y Apuleyo (*Apología; Metamorfosis o Asno de oro*), que juegan un papel crucial para conformar la orientación del pensamiento erudito en el siglo III y siguientes. En este sentido encontramos ciertas aportaciones concretas de Plutarco (*Sobre Isis y Osiris* o *Cuestiones Platónicas*), Albino (*Didaskalikos*) y Máximo de Tiro (*Disertaciones*) junto a la astrología como los marcadores del nuevo paradigma filosófico. Estos personajes del siglo II revalorizan y reinventan numerosos aspectos de la metafísica y religión, cuya diferenciación empieza a ser cada vez menos distinguible, favoreciendo una visión filosófica de la divinidad¹⁰⁰.

Una de las características de estos autores es la influencia del pitagorismo, una corriente influyente que no poseía un ideario propio y sobre cuyos autores y estructuración ya hemos hablado más arriba. Contribuyó enormemente al traspaso de ideas entre diferentes doctrinas filosóficas estimulando una conciliación entre ideas aristotélicas y platónicas. W. Theiler definiría esta situación bajo la influencia de la ideas pitagóricas (el llamado neopitagorismo) con el término *Vorbereitung*¹⁰¹. Durante el siglo II y principios del III se da una cierta reestructuración que afecta especialmente a la corriente platónica por el trabajo de los *comentadores* platónicos, pero también el de los peripatéticos sobre Aristóteles (como Alejandro de Afrodisias).

⁹⁵ Sobre la adscripción de Sexto Empírico al pirronismo, Floridi (2002); Bett (2019).

⁹⁶ No es este el lugar para hablar del origen del gnosticismo. Sobre esta corriente de pensamiento que afectó transversalmente a cristianismo, judaísmo y sistemas tradicionales existe un amplio debate, cf. Rudolph (1987); King (2003).

⁹⁷ Alsina Clota, J. (1989), pág. 23.

⁹⁸ Cf. **METODOLOGÍA**. A esto podemos sumar el escepticismo de la academia platónica en tiempos de Plutarco, basado en la epistemología metafísica y que se fundamenta en la diferencia entre sensaciones y estas ideas metafísico-religiosas que se asientan, y, por tanto, diferente al escepticismo pirronista (de raíz empírica) cf. Bonazzi (2015), pp. 80-83.

⁹⁹ Müller (2011); Langseth (2013), cuya tesis doctoral contextualiza la aparición de la divinidad trascendental en el platonismo a través del autor antiguo: pp. 105-106, 134-135, 137, 156-157...; Müller (2015).

¹⁰⁰ Reydam-Schils (2017), habla de la convergencia estoica y platónica en este asunto; Banner (2018), inclusión de la religión en el platonismo medio pp. 103-113.

¹⁰¹ *Apud* Romano (1983), pág. 12.

Estos cambios filosóficos deben ser vistos en un contexto global de evolución cultural del pensamiento en el Mediterráneo imperial. Una de las innovaciones más llamativas es el éxito del *theios aner*, síntesis del mago y filósofo. Este concepto de época helenística se reinterpreta durante los siglos II y III e influencia tanto a filósofos neoplatónicos como a la cultura general con la fama a figuras como la de Apolonio de Tiana a través de su biografía *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (siglo III)¹⁰². Así, junto con la difusión de los *Oráculos Caldeos*, prácticas místico-filosóficas como la teúrgia se harán un hueco en la filosofía. Tal imbricación de misticismo y filosofía en una misma corriente de pensamiento lleva a Robert Turcan a especificar que la tríada “padre-poder-intelecto” –fuertemente ligada al neoplatonismo– es una característica típicamente caldea por sus antecedentes orientales¹⁰³. Sin embargo, la filosofía clásica llevaba siglos planteándose construcciones similares, que desembocan en las tríadas de la divinidad filosófica en platónicos medios como Numenio (fr. 16 y 22)¹⁰⁴, caracterizando a una filosofía universalista que armoniza el conocimiento antiguo de una manera “transcultural” (parte de la filosofía perenne que hemos explicado antes). En este contexto compilatorio es donde aparecen el gnosticismo y hermetismo que caracterizan los cambios del pensamiento filosófico. El gnosticismo se puede relacionar con una de las diferentes formas de pensamiento antiguo que lleva a posiciones henoteístas, por su percepción de la divinidad¹⁰⁵. Sin embargo, la gnosis no es una práctica homogénea¹⁰⁶ pese a compartir ciertas ideas místicas sobre la divinidad. Su forma de expresar el dualismo del alma, la chispa de ésta, así como la ida del demiurgo cósmico son el resultado de un marco común en el discurso filosófico imperial. También participa de él el hermetismo, que, a caballo entre creencia religiosa y filosofía, alberga importantes conceptos religiosos con una visión ecléctica que se nutre de la metafísica¹⁰⁷. Así, es interesante encuadrar ambas corrientes como parte del pensamiento intelectual helenisticorromano del siglo II y el Bajo Imperio. Por ejemplo, el libro décimo del *corpus Hermeticum* utiliza la figura de la divinidad suprema estoica, alma del mundo, para explicar la transmigración del alma. Son antecesores de una tendencia a integrar ambos modelos de pensamiento, el religioso y el filosófico, que fructificará en la etapa neoplatónica con autores como Jámblico porque tendía “hacia una teología mítica que se prestaba a justificar todas las supersticiones de las creencias paganas”¹⁰⁸.

El acercamiento de nuevos conceptos como la relación entre los demonios y la adivinación permite la distanciación de los dioses principales, que quedan exentos del contacto directo preservando su grandeza frente al mundo material¹⁰⁹. El distanciamiento de los dioses principales se presenta a través de diversas vías en varias

¹⁰² Hidalgo de la Vega (2001), pág. 212.

¹⁰³ Turcan (2001), pp. 264 y ss.

¹⁰⁴ Para esta selección de fragmentos y su interpretación nos hemos basado en Müller (2011), y Müller (2015). Para la influencia metafísica de Numenio y el uso de sus ideas por Plotino y autores posteriores, cf. Johnson (2013), pág. 272.

¹⁰⁵ Athanassiadi y Michael (1999), pp. 69 y ss.

¹⁰⁶ Alsina (1989), pág. 34.

¹⁰⁷ Turcan (2001 [1989]), pp. 259 y ss. Su relación con el gnosticismo, Alsina Clota (1989), pág. 39.

¹⁰⁸ Abbagnano (2007 [1946]), pág. 217.

¹⁰⁹ Montero Herrero (1988), pp. 69-71.

escuelas, pero favoreciendo una suerte de visión última común sobre el principio primero divino y unificado, que convive con un marco cultural politeísta. Esta compleja idea se encuentra más latente que explícita durante los primeros siglos del Imperio, aunque se manifiesta con mayor claridad en el neoplatonismo posterior¹¹⁰.

III.4. Cuestiones metodológicas de religión y cultura

Problemas metodológicos estudiando los nombres griegos dentro del sistema onomástico romano

A día de hoy, el uso de *cognomina* griegos en el sistema onomástico del Imperio Romano es un tema que adolece de falta de actualización aparte del trabajo constante de Heikki Solin¹¹¹. Debo esta información y algunas directrices para encauzarla a Jean-Sébastien Balzat, investigador del equipo del *Lexicon of Greek Personal Names*. Se trata de un tema importante, especialmente en campos como la epigrafía, donde resulta un problema por reducir los elementos estables de estudio. Esta investigación se encuentra frontalmente con el problema al hacer uso de la epigrafía religiosa, ya que la identificación de los *cultores* en las dedicatorias religiosas en función de su *cognomen* es un problema sensible. En el caso de Sol, el hecho de considerar el *cognomen* griego como un marcador de orientalismo (o esclavitud: siervo o liberto), recurrente en los estudios epigráficos, condiciona enormemente el contexto religioso de las inscripciones votivas. La discusión viene de afirmaciones como la de Tenney Frank sobre el origen servil de los *cognomina* a principios de siglo XX¹¹², que sirvió para crear un criterio de estudio en epigrafía.

La tradicional asunción de pertenencia al este mediterráneo en función de la onomástica ha sido controvertida desde hace mucho tiempo, pero la dificultad para definir y defender una posición específica a ha prevenido a los estudiosos de abordar el tema en extensión¹¹³. La crítica de Maier en los años 50 sobre el uso del *cognomen* como representativo de una extracción social servil cuando la ratio de inscripciones de este tipo por sujetos reales era minúsculo, y por tanto poco fiable¹¹⁴. Al revisar las corrientes de interpretación existentes surgieron en los años 70 varios estudios sobre el tema que ampliaron la problemática de esta forma de estudio. Destacamos 3 estudiosos que vale la pena revisar, porque en la práctica muchas de sus afirmaciones siguen vigentes hoy:

- H. Solin¹¹⁵
- Ph. Leveau¹¹⁶
- P. Huttunen¹¹⁷

¹¹⁰ Esta idea motiva el discurso de autores como Bonazzi (2015) o Reydams-Schils (2017). Los cambios de este procseo son atendidos por Boys-Stones (2017), para la adopción de las categorías de Aristóteles; y Emilsson (2018), para contextualizar a Porfirio.

¹¹¹ Entre varias, con una obra muy reciente abordando este problema, Solin (2017).

¹¹² Tenney (1915-1916).

¹¹³ Cf. Solin, H. (1996),

¹¹⁴ Maier (1954).

¹¹⁵ H. Solin (1971).

¹¹⁶ Indirectamente en sus estudios epigráficos, cf. Leveau (1971-1975); y Leveau (1974), especialmente pág. 296.

¹¹⁷ Huttunen (1974).

De los tres, Solin y Levea resultan especialmente útiles para la problemática de esta tesis. El estudio de Solin sobre el significado social de los nombres de esclavos y libertos (Huttunen se centra también en los esclavos y la familia) llevan a unos estudios más modernos donde se replantea la clasificación de la categoría social en función de los nombres. Leveau en cambio, al estudiar casos concretos en África hace un preciso análisis que desvela la inconsistencia de los *cognomina* para marcar el origen social o etnicidad de los personajes en muchos casos, incluyendo el concepto de moda como un factor determinante. Los estudiosos eran conscientes del problema de identificación, observando que nombres comunes entre libertos y esclavos también eran comunes entre ciudadanos libres¹¹⁸.

A pesar de las aportaciones de estos tres, cuando la investigación moderna hace uso de la onomástica, sigue resultando tentador acudir a las ideas iniciales que simplifican en exceso la situación real y subestiman la falta de fiabilidad del cognomen como marcador. Las inscripciones que consultamos en esta investigación apuntan a un uso individualista y heterogéneo del sistema onomástico, que parece hacerse especialmente vidente a partir del siglo II d.C.

De forma opuesta a asociaciones orientalizantes del cognomen en las que se han apoyado sutilmente desde Halsberghe a Badaracco¹¹⁹, haremos énfasis en la crítica de estos tres estudiosos y la existencia de nombres totalmente latinos en el mismo contexto¹²⁰.

En este contexto, encuentro crucial entender el contraste entre la práctica real, heterogénea, y la aplicación inflexible de marcos teóricos. Entre los factores que influyen para la difusión de ciertos nombres podemos considerar la moda y tradiciones familiares particulares, donde se engloban también la pervivencia de nombres regionales por la ascendencia de la familia, asentada e integrada en un lugar diferente desde hace más o menos generaciones. Pese a que resulta atractivo interpretar en caso de duda la posibilidad de un origen servil cuando estamos antes *cognomina* griegos en el occidente del imperio, las sugerentes conclusiones de Frank Tenney apoyadas en cierta tendencia epigráfica no pueden constituir una base de respuesta a la hora de estudiar las inscripciones para un fenómeno registrado tan fragmentariamente por la epigrafía. Para ello, nos basamos en varias consideraciones que acompañan a los postulados de los estudios crítico citados:

- A partir de la crítica de Maier, parece claro que el esquema de Tenney se basa en un pequeño porcentaje que resulta en una muestra incompleta que no permite inducir un modelo completo. Los ejemplos de *cognomina* latinos de claro origen servil ofrecidos por Maier impiden un esquema dicotómico de interpretación, que se termina por deshacer al contraponerlo frente a casos que fuera de toda duda ofrecen personajes con onomástica griega, pero nacidos libres.

- La dificultad para datar inscripciones en un periodo concreto. En general, la epigrafía no puede ofrecer fechas específicas, e incluso se puede dudar entre varios siglos. Esto previene enormemente contra el establecimiento de un modelo basado en la evolución del sistema onomástico que registre la evolución del uso

¹¹⁸ Solin (1971), pág. 312.

¹¹⁹ Halsberghe (1972); Badaracco (2017).

¹²⁰ Cf. Testimonios epigráficos en el Capítulo XXX, y Caapítulo de Epigrafía.

de ciertos nombres. En última instancia, esto limita extraer sistemáticamente deducciones a partir de los nombres de los dedicantes.

- La existencia de onomástica griega entre las familias nobles romanas desde la época republicana como Philippus. Junto con el impacto mayor de las clases con mayor capacidad económica, esto conlleva el riesgo añadido en la interpretación de la onomástica griega.

Recientemente, Solin recayó en este hecho y explicó como el griego penetra profundamente en los cognomina latinos desde la República tardía. El autor se plantea que inicialmente los términos griegos serían usados preferentemente entre esclavos y libertos, pero “Bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. fast ausschließlich bei Sklaven und Freigelassenen (und bei Peregrinen) gebraucht, dringen sie in der späteren Kaiserzeit mehr und mehr in die Namengebung aller juristischen Klassen ein”¹²¹. Normalmente estos nombres han sido vistos como marca de peregrinos y esclavos en las etapas más antiguas, como el mismo Solin acepta. No obstante, su nueva interpretación no puede encajar con la existencia de las familias romanas nobles como Philo y Philippus, y por tanto los recoge como excepción. ¿No sería más fácil aceptar desde el inicio dos dinámicas opuestas, una influida por el prestigio griego en el mundo helenístico y otra por la presión demográfica poco prestigiosa del mercado de esclavos grecoparlante? La idea de un doble proceso de incorporación de nombres griegos al mundo romano, desde la elite y desde las clases humildes parece una solución lógica. Como explica el autor, Philo puede rastrearse hasta el IV siglo a.C. en Q. Publilius Philo, cónsul en el 339, 327, 320 and 315 a.C. Tras este personaje, se encuentran numerosos otros casos como P. Sempronius Sophus, cónsul en el 304 a.C.¹²²

El problema de los teóforos

Aunque lo abordaremos brevemente, se trata de un tema esencial. En ocasiones se recurre al nombre teofórico del dedicante para esclarecer el carácter de este. Esto es potencialmente tentador en los comentarios sobre dioses palmirenos Bel Iarhibôl y Malakbêl y el nombre Heliodoro¹²³. Ocasionalmente hay coincidencias entre el teónimo de los teóforos y los dioses a los que dirigen sus dedicaciones, sin embargo, esto no debe tenerse en cuenta como criterio de diferenciación por dos razones principales. En primer lugar, el nombre suele corresponder al entorno cultural de los progenitores, y no al culto privado del dedicante¹²⁴. En segundo lugar, el teofórico puede tener alguna relación religiosa, pero no limita o condiciona el culto a otros dioses.

Generalmente esto último suele ser una idea subyacente en el ámbito solar, pero contamos con inscripciones como *CIL* XIV 66 de Ostia, donde un tal Caius Valerius Heracles, *pater* mitraico, dedica una inscripción a Sol Invicto Mitra para conmemorar que el emperador Cómodo había concedido un espacio de culto. Como se observa, ese cognomen no condiciona el culto, ni habría que buscar una relación entre Hércules y Mitra. Igual

¹²¹ Solin (2017), pág. 142.

¹²² Solin (2017), pp. 142-143. Q. Publilius Philo, *cf.* *RE* 11; P. Sempronius Sophus, *cf.* *RE* 85.

¹²³ Como puede suceder con las inscripciones *CIL* VI 50 y 51; así como *CIL* III 11139 con Júpiter Heliopolitano.

¹²⁴ Aunque conocemos casos de personas que cambiaron su nombre a lo largo de su vida, xxxxxxxx

deberíamos entender en el caso de los teóforos solares. Contamos con otros ejemplos esclarecedores, como *Inscr. Aq.*, 314 (= *CIL V* 805):

*D(eo) F(orti?) M(ithrae) / P(ublius) Aelius / Mercur(ialis) / Q(uintus) Tessig/nius
Maxi/mian(us) patr(es) / pros(edente) T(ito) Aur(elio) / Victore / v(otum)
s(olverunt) l(ibentes) m(erito).*

Como señala Brusin (*Inscr. Aq.*), se observan rasgos decorativos céltico-nóricos en las molduras del soporte, y la *Gens* Tessignia es de origen céltico. El nombre del autor no nos dice nada acerca de eso, ni casa su cognomen “Mercurial” con el culto a Mitra, pudiendo entender que a) el cognomen no tiene valor religioso (necesariamente), b) el cognomen expresa la religiosidad de los padres, y c) los dedicantes no tienen restricciones en su culto, un concepto comúnmente aceptado pero que no obstante sigue condicionando la interpretación de las inscripciones.

El marco cultural y religioso del culto estudiado

Dentro del marco de las religiones, definir un culto separado de su sistema religioso puede resultar difícil, e incluso contraproducente. Ocasionalmente, dentro de un mismo sistema religioso –como el grecorromano de época imperial en el Mediterráneo antiguo– pueden convivir cultos cuya imagen se solapa ocasionalmente con otros similares. Este es el caso del Sol: Sol, Helios, Mitra, Elagabal, Malakbêl, Serapis... la lista es inmensa e incluye la figura del Sol como elemento astral, divino y mágico (magia y astrología). En esta tesis no sólo tratamos de definir las características de un culto concreto dentro de un marco (occidente del imperio de los romanos), sino que pretendemos esclarecer el contexto religioso dentro del sistema de creencias. Para ello debemos entender diversas facetas en las que la imagen grecorromana de Helios-Sol (o Sol-Helios, es indiferente) participa de forma desigual. Se trata de un marco global similar al de los estudios sobre la cultura visual romana, que en trabajos recientes como el de Versluys contempla un ámbito mediterráneo coherente a partir del siglo II d.C., cuando se da una *koiné* o “lengua común” de la imagen desarrollada por todos los miembros de la *oikoumene*¹²⁵. Por ello, es conveniente tener en cuenta que, aunque el estudio se centre en la divinidad latina *Sol*, el mismo dios es una entidad que se representa con una imagen grecorromana identificada con Helios, y a la que se asocian también otras formas solares dentro del mismo sistema religioso romano imperial. En añadidura, es conveniente diferenciar la función religiosa (el culto) de la simbólica y estética, que se presentan unificadas por el mismo marco cultural (imagen, teónimo).

Las obras ampliamente conocidas de Rüpke y Scheid sobre la religión romana, y las de los estudios específicos sobre procesos religiosos en marcos culturales concretos como Francisco Marco (magia e *interpretatio* en el mundo celta), Richard Gordon (cambio religioso y mitraísmo), Jas Elsner (la imagen), resultan cruciales para contextualizar las grandes obras sobre Sol de Halsberghe, Matern, Berrens e Hijmans¹²⁶. Sin embargo,

¹²⁵ Versluys (2014).

¹²⁶ Entre muchos, cf. Rüpke (2006) y (2018); Scheid (2016). Además, Marco Simón (1999), (2005) y (2012); Gordon (2014) y (2017); Elsner (2007) y (2017). Sobre Sol, Halsberghe (1972); Matern (2002); Berrens (2004); Hijmans (2009).

llama especialmente la atención la obra de Assmann y Rodney, *Religion and Cultural Memory*¹²⁷. En el capítulo “Invisible Religion and Cultural Memory” aborda los procesos de la memoria cultural y la “religión invisible”, generalmente englobados anteriormente en el ámbito de la tradición. Aunque no quiero adentrarnos en el discurso de la obra, ni desviarnos del tema de la tesis, la forma en la que los autores ligan la religión y la memoria al marco cultural que los condiciona invisiblemente parece sugerente¹²⁸. El condicionamiento del que hablan es en buena medida el marco de entendimiento cultural que afecta a la práctica cultural en sí y a su comunicación, incluida la expresión religiosa. La forma en la que los autores ligan críticamente la religión invisible de Luckmann al concepto de memoria cultural parece el contrapunto ideal para explicar el multifatecismo de Sol dentro y fuera del marco mediterráneo grecorromano.

Con esta estructura de pensamiento se pueden definir los puntos comunes del dios latino Sol con el griego Helios frente a otras formas solares totalmente exógenas (India, Mesoamérica), pero también permiten dar sentido a la asociación del astro y dios en el marco cultural del Imperio Romano. El sistema de creencias y el condicionamiento cultural desencadenan una escalada de equivalencias y préstamos iconográficos o simbólicos que afectan a la filosofía antigua y su metafísica; a las representaciones cósmicas; y a las expresiones religiosas universales y otras expresiones religiosas más concretas como los cultos locales. Esto nos hace plantearnos la forma de entender este gran marco cultural imperial, con visiones variadas (Sol Elagabal, Sol Mitra, Sol como planeta divino, Sol *Augustus*...) pero conectadas (el patrón de la idea de Sol-Helios). Es precisamente este hecho el que nos permite hablar de un marco religioso común mediterráneo durante el Imperio Romano, siendo la misma filosofía tardía (el neoplatonismo) un síntoma de los intentos de su explicación como conjunto.

Conceptos epistemológicos y categorías de estudio sobre el pensamiento antiguo: la *episteme* de Foucault

A la hora de emprender un estudio sobre las creencias y concepciones antiguas, necesitamos utilizar una metodología de investigación satisfactoria que de una estructura coherente. Esta estructura debe abarcar obras diversas en cronología y tipología, destacando el uso de algunas fuentes muy posteriores respecto al momento que menciona, y otras con un marcado componente filosófico y diacrónico, poco adecuado para la periodización histórica. Además de conciliar las perspectivas de disciplinas distintas, utilizar de forma armónica a Quintiliano, Tácito, Virgilio o el pensamiento filosófico-teológico de Séneca, Cicerón o Marco Aurelio se postulaba altamente difícil para contextualizar y hacer referencia a hechos históricos concretos. Habría que discriminar doblemente. Por un lado, las connotaciones históricas propias del autor antiguo del momento referido por él¹²⁹. Por el otro, discernir entre los hechos que en la actualidad entendemos como “verdades” ocurridas en un momento histórico determinado, y la

¹²⁷ Assmann y Rodney (2006).

¹²⁸ Assmann y Rodney (2006), especialmente pp. 31-33.

¹²⁹ Esta problemática es muy conocida en casos como el debate entre Augusto, Agripa y Mecenas en Dion Casio, pero que se puede aplicar a toda su obra sobre la concepción del Imperio por el autor Cf. Plácido Suárez (2011).

memoria cultural (y colectiva) de la sociedad contemporánea del momento, cuyas creencias aunque no correspondan con el hecho anterior, no dejan de ser menos valiosas¹³⁰.

Así, no es suficiente hablar de ideología del autor, o de sistema de creencias, ya que lo que se pretende en esta tesis es poner en valor la evolución de culto pero también determinar el conocimiento y percepción conjuntos que se tiene de Sol como dios en el periodo de la República e Imperio romanos. De este modo se puede arrojar información sobre el culto al dios en el occidente del imperio. Al estudiar la mentalidad, el sistema de creencias se queda corto epistemológicamente para nuestros objetivos porque no pretendemos englobar sólo la creencia, sino también el marco cultural del momento para establecer un estudio correcto de la evolución y características del culto. Para ello es necesario estudiar distintas etapas cronológicas cuyo “saber” hace referencia a unas verdades distintas (hay una evolución) dependiendo de la fase, mientras que muchas referencias culturales del mundo romano, entre las que se encuentran las religiosas, suelen desplegarse en un sistema de creencias que entendían o se presentaba como único.

A la hora de estudiar la mentalidad y las creencias respecto del dios Sol, es necesario colocar debidamente las referencias a las fases anteriores de las fuentes tardorrepublicanas, imperiales, tardías y tardoantiguas, así como también contextualizar la imbricación de la tradición religiosa grecohelenística y romana en la mentalidad de su momento. Para estructurarlo, se precisa un concepto base que se centre en las relaciones sincrónicas de los distintos géneros, dentro de un marco cultural global que haga posible una comparación efectiva.

Ante esta tesitura, la obra de Foucault ofrece unas categorías de análisis satisfactorias para entender la situación de Sol en la mentalidad del marco cronológico estudiado a través de un sistema contextual de verdades relativas con un “aparato de pensamiento”, que incluso llevan al autor a rechazar el uso del término “ideología” en favor del término “savoir”¹³¹. No llegaremos tan lejos como para rechazar el concepto de evolución progresiva¹³² o el uso de “ideología”, aunque la arqueología de las ciencias humanas que propone el autor francés ofrece un concepto muy concreto sobre “episteme” que creemos útil. En su obra, Foucault utiliza esta idea para definir el marco de saber de un momento determinado que hace alusiones diacrónicas al mismo nivel pero que trabaja acorde con una “verdad” relativa y sincrónica (de su momento). Aunque él lo utiliza para describir momentos más amplios y remarcar la discontinuidad entre el mundo antiguo, el renacentista y el moderno, este concepto se puede aplicar fácilmente como herramienta de estudio en nuestra investigación para etapas más específicas. Permite englobar e interpretar como una única estructura de pensamiento los documentos de géneros distintos como la lírica, la historia, la filosofía, iconografía (documento visual) o la

¹³⁰ Cf. **CAPÍTULO XXXX PARA MEMORIA COLECTIVA Y CULTURAL.**

¹³¹ Foucault (1966); Foucault (1980), pp. 63, 118, 196-197, 207, 214.

¹³² La evolución de las expresiones se observa en las mismas fuentes, aunque la idea de cambio de paradigmas en un sistema cultural sí que funciona para definir el contexto global y su cambio –relativamente- rápido. Sería interesante plantear una diferencia entre modelo ideal y la realidad cultural contemporánea del sujeto histórico, que se hace especialmente patente en las formas teóricas que presenta el mundo bizantino como continuador del imperial romano.

retórica. De este modo utilizamos y entendemos el concepto de “episteme” para definir el “savoir”, esquema o estructura de pensamiento general que contiene nociones concretas sobre conceptos como el dios Sol en momentos determinados del mundo romano: el tardorepublicano, el imperial o el tardoantiguo (sociedad a la que pertenece el neoplatonismo). Así, este enfoque permite que sus alusiones diacrónicas se entiendan en su contexto histórico. Esta “episteme” alude a una verdad concreta (que liga a conceptos como memoria cultural)¹³³ y hace referencias a un pasado anterior fuera de su contexto propio (Platón, pasado mítico-tradicional romano, idea clásica de la religión tradicional en el siglo IV d.C. ...) para explicar unos hechos reconceptualizados en su propio marco cronológico, es decir, de su episteme.

Foucault ya ha sido utilizado para estudiar algunos de los aspectos de la memoria en historia y ha entrado en los debates sobre la conceptualización de la ideología en el mundo romano¹³⁴. Por este y los motivos anteriormente expuestos, creemos que la episteme, aplicada a partir de Foucault, resuelve el problema metodológico para armonizar géneros diversos en momentos históricos concretos. No obstante, trataremos de no inundar con un lenguaje filosófico la tesis, y dado el valor histórico de la misma palabra “episteme” con Platón y Aristóteles, así como su empleo moderno a partir de planteamientos filosóficos antiguos, evitaremos su uso repetido en la redacción¹³⁵. Pese a todo, debe entenderse que el método de estudio para clasificar, aludir, y comparar las fuentes escritas se registrará siguiendo esta teorización, así como para la contextualización de las distintas etapas cronológicas de la memoria en el mundo romano que hemos utilizado para ordenar esta investigación.

Sistema religioso imperial

La religiosidad que se vivió en el Imperio Romano no necesariamente es la que conocemos según el modelo Clásico. Greg Woolf resume muy bien esta problemática al hablar de un sistema más complejo que el que nuestras categorías de estudio como mitraísmo, religión ateniense, religión romana entienden¹³⁶. La cuenca mediterránea es también un espacio de intercambio cultural donde el mundo helenístico y, más tarde, el mundo romano (tanto el republicano itálico como el imperial) se forjan y expanden. Estos grandes grupos culturales engloban y modifican otros nichos culturales como el sirio, el egipcio, etrusco, céltico, norteafricano (semita y bereber) que tenían ya una historia de contacto y una evolución propias. En el apartado de “Testimonios numismáticos” del capítulo 1¹³⁷ podemos ver una pequeña muestra de este panorama de mano de la moneda romana republicana de Sol en el siglo III a.C., que muestra el contacto cultural con la iconografía helenisticopúnica mediterránea.

¹³³ **VER CAPÍTULO XXX.**

¹³⁴ Hutton (1993) pp. 106-123; Morstein-Marx (2004) pág. 15.

¹³⁵ Pl., *Tht.* 144-170 y *Grg.* 450b *apud* Páez Casadiegos (2014). Para la “episteme” en Aristóteles, *cf.* Arist., *An. post.* I; Aydede (1998). Sobre la posibilidad de confundir al lector con distintos usos de episteme, compárese a Foucault con el uso aristotélico en obras modernas, *cf.* Grint (2007); García Marqués (2011).

¹³⁶ Woolf (2003), pág. 40.

¹³⁷ *Cf.* II.1.3.

La imposición del modelo político imperial y el contacto de poblaciones a lo largo de todo el Imperio ayudarán a la implantación de unas características culturales comunes que se asientan sobre un vocabulario iconográfico compartido, primero helenístico, y más tarde helenísticorromano. Un buen ejemplo de ello en Roma es el conocido altar a Sol Santísimo con una inscripción bilingüe en palmireno y latín dedicada por Tiberius Claudius Felix y varios sujetos palmirenos y que en palmireno menciona a Malakêl (no Sol)¹³⁸. Ese es un ejemplo de equivalencia o correspondencia muy definido, pero que no siempre se encuentra tan claro. La integración de las distintas tradiciones culturales mediterráneas en este contexto cultural ya fue puesta vehementemente de relieve por Jaime Alvar en el año 2008, con *Romanising Oriental Gods*, donde además se reclama el papel orientalizante como una faceta de este entorno cultural usada en ciertos cultos¹³⁹. Esto liga a su vez con aplicaciones concretas de esta perspectiva de interpretación como el persianismo del culto mitraico, entendiendo el culto como una práctica plenamente romana¹⁴⁰. Las características formales latinas y griegas se encuentran en todos estos cultos armonizados en un vaso de convergencia cultural y religiosa que en esta tesis denominamos religiosidad o sistema religioso imperial.

En él están comprendidos una notable variedad de cultos que comparten numerosas facetas (como los colegios sacerdotales y el hábito epigráfico) que los diferencian de su nicho original individualmente y los engloba en el mundo romano postrepblicano. Este proceso jugó un papel muy importante tanto en los fenómenos provinciales, los privados como el culto público cívico o el culto y exaltación imperiales¹⁴¹. Las dos líneas de investigación encabezadas por Rüpke y Scheid coinciden en este aspecto, pero se muestran especialmente útiles las advertencias de Scheid contra el entendimiento contemporáneo de la religiosidad antigua, o la ineficacia para extender la idea del culto politano griego a todo el Imperio, cuando lo que encontramos es una práctica imperial, pública y cívica¹⁴². Éste último punto es particularmente visible en la existencia de los flamines provinciales y los augustales, así como para nuestra tesis en la existencia de dedicatorias de ciudades o de cultos de base regional transpolitana, como el que veremos en África (Saturno, Sol y Luna) y sobre el que se acoplará un culto romano imperial¹⁴³.

¹³⁸ *CIL* VI 710. Cf. Houston (1990).

¹³⁹ Alvar (2008), especialmente visible en el caso de la explicación de los llamados cultos orientales del periodo imperial como no entendibles en el criterio de religiones nacionales, sino adicionales y auxiliares al sistema religioso imperial, cf. pp. 14 y 21.

¹⁴⁰ Gordon (2017), pp. 297-299.

¹⁴¹ Un análisis de la relevancia del culto romano en el ámbito cívico del Imperio y su uso público, cf. Rüpke (2008), su capítulo “Roman Religion –Religions of Rome”; o Scheid (2016), pp. 5-20. La religión imperial muestra su permeabilidad también desde un punto de vista cultural como se observa en Hijmans (2009), cuyos rasgos formales estéticos se añaden a las características comunes del Imperio que utilizan los autores anteriormente citados. Sin entrar en excesivos detalles historiográficos, podemos ver en trabajos como Revell (2007) la importancia del marco común imperial romano para entender las expresiones provinciales.

¹⁴² Scheid (2016), especialmente pp. 14-16, 119-120. Utilizo “cívica” frente a “politana” para marcar el carácter urbano no local del culto.

¹⁴³ **CAPÍTULO XXXX.**

Episteme romana y glocalismo

En los estudios religiosos y epigráficos existe un largo debate a la hora de estudiar la condición y el fenómeno de los dioses indígenas en los casos locales del mundo romano. El problema radica entre la separación conceptual entre lo local, lo indígena y lo prerromano¹⁴⁴. Es difícil medir el grado de interdependencia de las características cuando parten de la misma manifestación innovadora del hábito epigráfica (en sociedades previamente anepígrafas) o ciertas fórmulas que se repiten en otras partes del Imperio. Estas expresiones locales se entienden sólo con el contexto de contacto con el mundo romano, y en algunas escuelas se ha replanteado el significado de “romanización” para dar respuesta a este problema, que ya se percibe con una dinámica doble¹⁴⁵. El saber (conjunto de conocimientos culturales) y tecnología romana, que ya hemos sistematizado con el concepto de episteme, es ese gran marco general que alcanza las distintas provincias del Imperio romano y donde se producen fenómenos locales que sólo se pueden entender con la extensión del sistema religioso de esa episteme romana.

Sin usar la misma terminología, estas discusiones han estado tratando de resolver esencialmente al mismo punto que por el que recientemente se ha dado uso al término de “glocalismo”. Esta expresión, de nueva acuñación, avanza en los preceptos planteados por el postcolonialismo y la globalización. En los últimos 10 años la historiografía ha adoptado el término en el estudio conjunto de los distintos fenómenos regionales y generales para hablar de las heterogéneas respuestas locales a modelos globales¹⁴⁶. La creación de un nuevo término para definir la tensión entre los fenómenos convergente y divergentes que se producen al mismo tiempo resulta útil para trabajar términos de la problemática que se plantea en esta tesis.

El presente trabajo encontramos útil usar ocasionalmente el término para aludir a esta idea de localismo global. Se trata de un concepto ajeno (y en parte presentista) que puede resultar útil para describir el panorama general o la dinámica cultural descrita desde un punto de visto teórico¹⁴⁷. En el marco de los intercambios culturales y el sincretismo cultural y religioso puede resultar una herramienta metodológica útil para explicar la complejidad de los cambios¹⁴⁸, pero deben tenerse en cuenta sus limitaciones y el posible desequilibrio al reflejar en planos de igualdad un criterio cultural dominante y la recepción local. Dentro del relato de esta investigación, utilizaremos ocasionalmente el

¹⁴⁴ Un buen ejemplo de ello es Ataecina, divinidad local especialmente presente en los alrededores de Emérita que se conoce principalmente a través de la epigrafía romana. El estudio de este fenómeno religioso se puede observar en obras generales como Olivares Pedreño (2002). También existe algún artículo centrado en los problemas metodológicos como Espejo Muriel (2000).

¹⁴⁵ Uno de los ejemplos más recientes, Beltrán Lloris (2017).

¹⁴⁶ Obras como las de Gardner (2013) marcan el inicio del uso del término a gran escala para la historia antigua. También existen otras obras dignas de mención como Naerebout, (2014), centrado en la multiculturalidad; o la continuación metodológica del concepto en Pitts y Versluys (2014), pág. 14 donde en su introducción conjunta definen la utilidad del concepto.

¹⁴⁷ Beltrán Lloris (2017), pág. 20 hace una acertada crítica del uso de estos términos ajenos al periodo, y que en parte llevan una carga justificativa del mundo contemporáneo postcolonial del estudioso. Como bien cita Beltrán, esta crítica al modelo esencialmente anglosajón es visible en Dmitriev (2009).

¹⁴⁸ Como hace McCarty para hablar de Saturnus Punicus, cf. McCarty, (2016), pág. 274; o van Alten como herramienta de estudio religioso a partir de la cultura material, cf. Alten (2017).

término para ayudar a definir los casos que nos presentan versiones locales que reproducen el modelo romano de Sol, aunque teniendo en cuenta las limitaciones que aquí hemos expuesto.

Culto público, culto privado, función pública, función privada

El contexto de un testimonio antiguo puede ser múltiple, siendo uno de los rasgos más importantes la delimitación de ámbito público o privado en su carácter (discurso) o su manifestación (audiencia). En el caso de la religión y Sol, “lo público” puede hacer mención al carácter de la manifestación en referencia a su forma (culto y religiosidad) o a su destino (consumo privado, semiprivado o público). A lo largo de la tesis primaremos la primera de las dos acepciones, ya que el segundo caso solo es relevante en la epigrafía, y en otros casos se encuentra ligado (arte).

Un creyente puede primar expresiones individuales de su creencia y caracterizar o matizar la representación de su sentimiento religioso acorde con unos patrones más globales. En este sentido cobra importancia el concepto de la vivencia religiosa, la *lived religion* impulsada por el círculo de Rüpke¹⁴⁹. Frente al carácter particular perceptible en algunos casos, es también notable el culto público, que se atiene a unas formas concretas insertas en el modelo social cívico del mundo romano (Scheid). Éste es parcialmente indiferente a la opinión individual del practicante religioso o del que se suma al acto cultural público, ya que priman unas características comunes marcadas por la sociedad (religiones politanas como la misma romana, pero también la de Emesa o Palmira). Esto último es especialmente delicado en las muestras de adhesión imperial, que veremos a lo largo de la tesis, donde la manifestación cultural tiende a amoldarse al marco del sistema religioso imperial y condiciona la representación de Sol.

Ambas opciones (culto y manifestación, pública o privada) se solapan y coexisten en el tono del discurso. Las manifestaciones religiosas pueden tener éxito extendiéndose o no en la escena pública. El mitraísmo y cristianismo son ejemplo de esta expansión, cuyo carácter no oficial no impide su expansión y la influencia del discurso público sobre ellas. A estos ejemplos se suman también cultos públicos como Elagabal, otros dioses sirios¹⁵⁰ y el mismo panteón romano (o grecorromano) que están en dos niveles diferentes de culto oficial (cívico o global) y sirven de marco para expresar visiones particulares. Cuando un culto tiene éxito más allá de sus fronteras iniciales puede expandirse a través del contacto cultural, de individuos (como la migración), o prestigio cultural (espacio mediterráneo imperial grecorromano).

El caso de Sol es especialmente llamativo porque responde a todos los casos anteriores a la vez. Esta expansión puede darse como adherencia al culto o por el préstamo de simbología o fórmulas específicas en otros ámbitos culturales¹⁵¹. Lo encontramos en la propaganda oficial de la numismática tanto republicana como imperial; en las

¹⁴⁹ Rüpke (2016).

¹⁵⁰ Públicos en cuanto que manifestaciones de la religión pública de sus ciudades de origen

¹⁵¹ A partir del trabajo de Collar (2013) y algunas aplicaciones específicas anteriores sobre la transmisión de fórmulas como la de Edinow (2011), pp. 25-27), se puede entender la expansión de los motivos solares y la teonimia del dios por el Imperio.

manifestaciones de culto privado como la dedicación sobre anillos o la selección específica de aras¹⁵²; como forma de contacto cultural en inscripciones bilingües¹⁵³; como modelo cultural dominante en el cuerpo literario; e incluso en la subversión del culto público con el privilegio de la religiosidad particular (caso de Heliogábalo). La caracterización de Sol en el discurso público se puede observar en el Ciro Máximo, el templo de Aureliano o la moneda, así como en otras formas de caracterización que se adhieren a unos patrones globales, pero no necesariamente responden al modelo oficial (inscripciones públicas).

De hecho, las formas pertenecientes al discurso público también se dan en la literatura. La aparición de Sol en pasajes escritos puede deberse a formas estéticas (especialmente en la lírica), simbólicas (como en la filosofía), o a la referencia de una creencia religioso-cultural. Ésta puede darse con convencimiento (Varrón, Cicerón o el mismo Juliano), carácter anticuarista (menciones de Dionisio de Halicarnaso al santuario de Lavinium) o en tono crítico (Tertuliano, cristiano, nos habla de la relación del Sol con el Circo). La literatura tiene un público parcialmente abierto a aquellos que puedan permitirse el acceso a la palabra escrita directa o indirectamente¹⁵⁴, como puede ocurrir con la epigrafía.

Diferenciar entre público y privado puede resultar difícil en el caso de objetos descontextualizados como inscripciones u objetos producidos en serie como las lucernas. A lo largo de la tesis quedará claro que se muestra una preferencia por el ámbito público ya que es más fácil de seguir, pero ello no significa que no abordemos las motivaciones internas de algunos sujetos. El problema es que no podemos conocer el proceso interno del sujeto, pero sí seguir las tendencias generales, el patrón marcado por el conjunto de los casos observables. Puede darse que expresiones que corresponden al modelo público se muestren en privado, o expresiones del ámbito privado o particular se expresen públicamente. Los mismos sujetos pueden actuar diferentemente dependiendo del registro que están eligiendo y transformar su forma de culto en una forma estandarizada general (por ejemplo la traducción de dedicatorias palmirenas al latín¹⁵⁵), pero también puede encontrarse en la adhesión a formas públicas en el ámbito privado como inscripciones dedicadas Júpiter Óptimo Máximo o el culto imperial en espacios de acceso restringido.

La personalidad de sol en el mitraísmo

Aunque inicialmente se planteó incluir un capítulo sobre otros cultos solares en el imperio, la cantidad de información y la carga de trabajo que suponía han ocasionado que hayamos acabado por desistir de tal intento en el proyecto, centrándonos en la figura divina de *Sol*. Pese a todo, se plantean diversos problemas metodológicos específicos que es preciso abordar, especialmente en relación con Sol en el mitraísmo. ¿Cómo debemos caracterizar a Sol dentro de este culto en relación con el dios público o de Varrón?

¹⁵² Cf. **CAPITULO XXXXX**.

¹⁵³ Cf. Capítulos xxx y xxx.

¹⁵⁴ No entraré aquí en los debates sobre la *literacy* en el mundo romano, cf. Harris (1989); Johnson y Parker (2009).

¹⁵⁵ Como la inscripción a Malakbêl interpretado como Sol Santísimo en una inscripción bilingüe *CIL VI 710*. Cf. **capítulo xxxx**.

En primer lugar, cuando el contexto no es claro, Sol no debe ser atribuido al sitio de culto mitraico más cercano. Es tentador caer en el presentismo importando una concepción exclusivista religiosa, que en virtud de la gran relación de Mitra con Sol cierra la puerta a otras interpretaciones. Los indicios que tenemos del mundo antiguo apuntan ciertamente a un sistema inverso, mucho más laxo e inclusivo. Walsh ha resumido francamente bien esta característica común al llamado “paganismo” afirmando que “Although undoubtedly there was a great deal of interaction and exchange between cults, particularly as people could be a member of several at one time”¹⁵⁶. Esta característica es crucial para estudios como el de Mario Ferrero y George Tridimas sobre la competición dentro del mundo politeísta romano, enfatizando el solapamiento creciente de distintos cultos¹⁵⁷.

Aparte del hecho de que en general un *cultor* podía dirigirse a más de un dios, en el particular caso mitraico el título de *pater* y algunas dedicatorias a Mitra podían aparecer en espacios dedicados a otros cultos, como *CIL* XIV 70, donde el *pater* Marcus Cerellius Hieronimus dedica una inscripción (la primera parte está perdida) en el campo de la Magna Mater¹⁵⁸. También encontramos divinidades imperiales como Victoria dentro de mitreos, entendible por la compartición de ideas similares (invencibilidad y victoria)¹⁵⁹. En un mitreo de Aquincum conocemos también una mención a Asclepios (en griego), que probablemente fuera una reutilización¹⁶⁰ y conocemos alguna inscripción conjunta a Mitra y Silvano¹⁶¹. Es muy común ver a sacerdotes dedicando inscripciones a otros dioses como el sacerdote de Dolichenus, Chresimus, a Sol¹⁶². Llevado esto al extremo interpretativo, una apelación de un sacerdote mitraico a Sol Invicto sin explicitar a Mitra podría entenderse como una dedicatoria a Sol no necesariamente dependiendo del culto mitraico, especialmente en el caso de la advocación pública del dios Sol. Si bien es cierto que Mitra y Sol comparten un vínculo especial, esto no debe verse como una forma de absorber el segundo dios dentro del primero, sino como un aliciente obvio por el cual los miembros del culto mitraico prestarán más atención a dioses con los que tienen una mayor cercanía, en este caso Sol, un dios público con el que un mitraico puede vincular su religiosidad personal de forma inclusiva, no substitutiva.

Siendo así, no es necesario que un individuo realizase dedicatorias a Sol significando necesariamente que esa inscripción oculte una dedicación a Mitra, como contemplaremos en algún caso como el de Aquileia¹⁶³. Dicho esto, es cierto que Sol aparece numerosas veces vinculado al ámbito mitraico, pero no siempre¹⁶⁴. El dios jugaba un papel

¹⁵⁶ Walsh (2019), pág. 16.

¹⁵⁷ Ferrero y Tridimas (2018). Este trabajo continúa otros estudios como la obra colectiva Mitchell y Nuffelen (2010).

¹⁵⁸ Floriani Squarciapino (1962), pág. 39.

¹⁵⁹ Por ejemplo, en Stockstadt, cf. *CIMRM* I 1181; Mastrocinque (2018), pág. 67.

¹⁶⁰ *AE* 1990, 816.

¹⁶¹ *CIMRM* 2, 1463, utilizada por como ejemplo de la no exclusividad Mitraica por Mastrocinque (2018), pág. 305.

¹⁶² *CIL* VI, 31181.

¹⁶³ En ese hipotético caso se podría forzar el ara *CIL* V 764, de Aquileia y recolocada en la iglesia de San Marcos de Venecia a una lectura no mitraica: *Soli sacr(um) / Q(uitus) Baienus / Proculus / pater / nomimus*.

¹⁶⁴ Cf. CAPÍTULOS XXXXX Y XXXXXX, EVIDENCIAS EPIGRÁFICAS Y XXXXXXXX, EPIGRAFÍA.

importante en el culto y es esencial para entender lo que sabemos de su estructura¹⁶⁵. Aunque es difícil establecer hasta qué punto o si su estatus era homogéneo en los diferentes lugares de culto mitraico¹⁶⁶, contamos con diferentes ejemplos que muestran la relación de camaradería de Sol y Mitra en banquete o el arrodillamiento de Sol ante Mitra¹⁶⁷.

El epítome de esto lo encontramos con la figura de Sol *socius*, que trataremos en relación con el culto solar en el capítulo de epigrafía¹⁶⁸. En Britania en una única ocasión y con más frecuencia en la zona de Panonia y Retia encontramos la representación del llamado Sol socio. Se trata de un epíteto que aparece rarísimamente mencionado con otras deidades, como es el caso de Júpiter asociado con Larouco en un santuario rural de Aqua Flaviae (Portugal)¹⁶⁹. En la misma localidad aparece también Mercurio socio, bajo la asociación con Bandue (*Martis socio / Banduae*) como dios de la *vexillatio*¹⁷⁰. Estas inscripciones están en contexto militar, al igual que lo está Sol socio en lugares como Britania¹⁷¹, Germania¹⁷², Pannonia¹⁷³ o en los Alpes de la *Regio X*¹⁷⁴. Ocasionalmente, este Sol aparece directamente asociado con Mitra, destacando la lámina votiva de plata hallada en Germania cuyo soporte ofrecía una escena mitraica de la tauroctonía además de la inscripción (imagen 1). Sin embargo, Sol aparece en solitario mayormente, destacando la región de Panonnia, donde la afluencia siria pudo tener algo que ver con la creación de una forma teonímica asociativa¹⁷⁵. Esto nos puede indicar una forma de armonización entre deidades, donde Sol, una entidad divina del panteón grecorromano y elemento de convergencia imperial, juega un papel esencial a través de la asociación con otras tradiciones culturales.

¹⁶⁵ Clauss (2000), pp. 7, 13, 22, 24, 25, 28; Beck (2006), pp. 5, 10, 21-23, 30, 37, 64; Alvar (2008), pp. 79-85; Adrych et alii, y Elsner (2017), pp. 3-4, 23-24, 35; Mastrocinque (2018), pp. 71-75, 171-178; Walsh (2019), pp. 4-5, 8, 11, 29, 39. Sobre los modelos de aproximación al mitraísmo, Gordon (2017b),

¹⁶⁶ Especialmente visible en Beck (2006), pp. 30, 37, 69; Adrych et alii, y Elsner (2017), pp. 8, 41, 165.

¹⁶⁷ Como por ejemplo el banquete en el plato de terra sigillata encontrado en el cementerio romano de the Skt. Matthias (Alvar (2008), pp. 379 y 460, plate 30), o las distintas imágenes del relieve de Osterburken (CIMRM I 1292)

¹⁶⁸ Cf. **CAPÍTULO DE EPIGRAFÍA.**

¹⁶⁹ HEp 5, 1059 Cf. López Casado (2016), pág. 208.

¹⁷⁰ CIL II 215*. Cf. HEp 12, 359.

¹⁷¹ CIL VI 1039.

¹⁷² CIL XIII, 11786.

¹⁷³ CIL III, 3384.

¹⁷⁴ CIL V 5082.

¹⁷⁵ Vágási (2018). Las inscripciones donde Mitra aparece explícito: CIL XIII, 11786 (Stockstadt am Main, Germania Superior) y CIL V 5082 (Sublavio, Regio X)



1. Laminilla Altar *CIL* XIII, 11786, Germania Superior. Bajo el relieve de la taurocronía donde Sol y Luna aparecen a los lados de la bóveda celeste encabezada por *Caelus*: *[D(eo)] I(nvicto) M(ithrae) et S(oli) s(ocio) Argata / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*. Imagen obtenida de EDCS-12700291, disponible en <http://db.edcs.eu>¹⁷⁶.

¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?

Parece ser que el culto mitraico mostraba una heterogeneidad en sus rasgos formales a lo largo del Imperio que ofreciendo una cierta imagen ambigua del culto, que afecta también a Sol¹⁷⁷. Sin embargo, a pesar de contar con imágenes y epítetos no tenemos apenas textos que expliquen el sistema teológico del mitraísmo¹⁷⁸. Esto hace que desconozcamos la idea religiosa que subyace detrás de la dedicatoria *Sol Invictus Mithra* y sus variantes, relativamente frecuente en la epigrafía religiosa de época imperial. Aunque esta enunciación se suele entender como una sola denominación divina (Sol-Mitra), en ocasiones vemos esta formulación grabada sobre soportes que representan a las dos divinidades separadas (imagen 2). Este hecho ha sido estudiado con detenimiento por Mastrocinque¹⁷⁹, como una de las principales problemáticas de los estudios mitraicos. Sin

¹⁷⁶ Uso permitido para uso científico. [http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$TR_CIL_13_11786_1.jpg;\\$OS_CIL_13_11786_1.jpg](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$TR_CIL_13_11786_1.jpg;$OS_CIL_13_11786_1.jpg).

¹⁷⁷ El intento de armonizar o clasificar estas diferencias, especialmente en una base regional, se puede observar en Beck (2006), pp. 25, 31, 95, 208; Adrych et alii, y Elsner (2017), pp. 8, 36-37, 41. 165-166.

¹⁷⁸ Apenas existen menciones literarias directas, lo usual son casos como Plut. *Vit. Alex.*, 30, 8, mencionándose al dios en un contexto persa, pero contamos con algún caso específico del culto, como el papiro del catecismo P.Berol. 21196, cf. Beck (2006), pp. 59-61.

¹⁷⁹ Mastrocinque (2018), especialmente relevante en pp. 171-176, 185-189.

intentar dar una solución desde la teología que esconde el culto mitraico, es necesario para este trabajo abordarlo desde la perspectiva de la permeabilidad del mitraísmo. El culto no era indiferente a los procesos religiosos que se dan a nivel imperial y cuya caracterización se percibe en referencia a este modelo global.



2. Altar AE 1936, 53, de Poetovio, Panonnia Superior. La inscripción de la parte superior dice: *D(eo) S(oli) I(nvicto) M(ithrae) / pro sal(ute) d(omini) n(ostri) Gallieni p(ii) f(elicis) / invicti Aug(usti) Fl(avius) Aper v(ir) e(gregius) l(ibens) m(erito)*. Imagen obtenida de EDCS-13302523, disponible en <http://db.edcs.eu>¹⁸⁰.

Así es como entendemos el persianismo que se da en el culto, un rasgo de orientalismo que le permite caracterizarse dentro del Sistema religioso imperial (gorro frigio, vestimenta pártica, términos como “persa”) ¹⁸¹. Algunas de las características del dios como el epíteto invicto corresponden a un proceso general, como veremos en los capítulos de epigrafía y del uso público de Sol en el mundo imperial ¹⁸². A esto se suman las formas de adhesión imperial, que se encuentran ampliamente en el ámbito mitraico, además de la existencia de variantes regionales que comparten un criterio artístico imperial y la aparición de figuras como la de *Sol Socius*. Todo ello nos induce a pensar que en

¹⁸⁰ Uso permitido para uso científico.
[http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$AIJ_00313.jpg;\\$AIJ_00313_1.jpg;\\$CIMRM_01585.jpg;pp](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$AIJ_00313.jpg;$AIJ_00313_1.jpg;$CIMRM_01585.jpg;pp)

¹⁸¹ No tendría sentido en un contexto “persa” por ejemplo. Sobre este aspecto, cf. Gordon (2017), en especial pp. 297-299.

¹⁸² Cf. CAPÍTULOS XXXXX Y XXXXX.

ocasiones la presentación de Sol Invicto Mitra se encuentra integrada en el sistema imperial, e incluso puede implicar una mención separada a Sol Invicto y a Mitra.

En el contexto cúlrico de Mitra, la formulación del dios sigue un cierto patrón (*Deus Sol Invictus Mitra*) que se extiende por el Imperio de modo similar a como Anna Collar plantea la expansión del culto a Júpiter Doliqueno¹⁸³. En cuanto a la distinción o relación con Sol y la interpretación de esta fórmula, se pueden definir una interpretación triple:

-La aparición del enunciado “*Deo Invicto Soli*” (sin Mitra) aunque similar a su correspondiente “*Deo Invicto Mitra*” es una fórmula muy repetida, pudiendo ser precisamente un elemento de fácil transmisión¹⁸⁴. El epíteto invicto puede interpretarse como un proceso religioso coincidente de énfasis en lo marcial, especialmente promovido por la casa imperial cuyos emperadores serán apelados invictos recurrentemente a partir de los Severos. Es más, el epíteto “*invictus*” podría vincularse durante el siglo III al ámbito imperial del mismo modo que lo hace tradicionalmente “*Augustus*” (Mercurio Augusto, Sol Augusto, Juno Augusta...¹⁸⁵). Un buen ejemplo de este caso es *CIL* V 803, dedicación de Aquileia *al deo Soli* por los emperadores Diocleciano y Maximiano “invictos y augustos”.

-La posibilidad de que Sol y Mitra aparezcan conjuntamente en dedicatorias religiosas dobles. Si atendemos a las enumeraciones de otros dioses podemos percibir un patrón aplicable al mundo mitraico. Al igual que la fórmula capitolina “*Iovi Optimo Maximo*” junto a “*Iuno Reginae*”, o “*Soli Lunae*” forman duetos (con variaciones de epítetos en su formulación) que aparecen juntos o con otros dioses¹⁸⁶, situación similar podría darse con Mitra y Sol. Basamos en estas afirmaciones en dos hechos: la aparición de algunas inscripciones a Sol socio de Mitra y al gran número de inscripciones plurales en el mundo religioso que no necesariamente crean fusiones de dioses, sino concatenaciones¹⁸⁷. Al igual que podemos encontrar “*Soli Lunae*” sin conjunciones es posible ver a Sol relacionado con Júpiter (*Soli Iovi*), por lo que podría darse la misma casuística con “*Soli Mithrae*”. Este planteamiento cobra fuerza si relacionamos los textos epigráficos con sus soportes (imagen 2), indicando que se trataría de una mención contigua de dos dioses que aparecen recurrentemente juntos, pero separados en la imagen y conceptualmente. La imagen es muy clara, existe una diferenciación entre ambos dioses¹⁸⁸. Además, se conoce algún caso como el de Revve Anabaraego,

¹⁸³ Collar (2013). Aunque en el caso mitraico implicaría no sólo el estamento militar.

¹⁸⁴ *CIL* VIII 23924; *AE* 1928, 192 y otros a los que se añade en posposición el teónimo Mitra (*AE* 1989, 601), aunque también el apelativo socius (*CIL* VII 1039). También es la formulación presente en el templo de Sol en Comum, cf. **CAPÍTULO EPIGRAFÍA IMPERIAL**.

¹⁸⁵ Mercurio, *AE* 1954, 144 por un veterano del ala I panónica; Marte, *AE* 1965, 164, a Marte Augusto y al genio colegial de los Viviri augustales de Lattara; Júpiter, *CIL* III 14624,1 consagrado a J. Augusto por el colegio augustal de Narona; Juno, *AE* 1979, 339 en honor de una flamínica perpetua. Es un fenómeno muy claro en África que explico brevemente en mi artículo “Culto oficial a Sol en el norte de África: SOLI INVICTO (AVGVSTO)”, *Sylloge epigraphica Barcinonensis* 2018, en prensa

¹⁸⁶ *AE* 1991, 1184 precisamente se dirige a los dos duetos y a Hércules Graius; o *CIL* VI 31171, similar con los dos duetos, pero sin epítetos.

¹⁸⁷ Concatenaciones referidas a Sol en **CAPÍTULO TESTIMONIOS MATERIAES Y EPIGRAFÍA IMPERIAL**

¹⁸⁸ Como se ve en las metopas laterales del gran relieve mitraico de Pons Sarravi (Saarburg), *CIMRM* I 966, o en el ya citado de Osterburken, *CIMRM* I 1292.

donde posiblemente se pueda observar una disociación divina una deidad hídrica (*Ana* y *Barraeca*) transmitida a través de un teónimo unificado a manos de comunidades emigrantes en Hispania¹⁸⁹.

-Frente a esto, podemos contemplar fenómeno análogo, pero en el sentido opuesto que apunte a una identificación de Mitra y Sol como figuras fusionadas. Se trataría del mismo proceso que encontramos en la fórmula Zeus Helios Megas Serapis, que también aparece en latín como “*Iovi Soli Serapidi*” (y variantes)¹⁹⁰ en distintas partes del Imperio. Esta identificación no implica la confusión de sus teónimos, sino la adopción exaltada de rasgos de un dios (a saber, Serapis o Mitra).

Estas tres casuísticas nos han llevado a plantearnos en la tesis la necesidad de no ignorar las menciones a Sol dentro del ámbito mitraico y su integración en un sistema mayor. La permeabilidad del mitraísmo se explica fácilmente con la existencia de culto a los *signa* militares dentro de los mitreos¹⁹¹. Esta integración y evolución también implica un cambio en los lugares de culto, que ocasionalmente pueden considerarse fuera del espacio del mitreo¹⁹², que podrían adquirir mayores dimensiones en espacios públicos como el mitreo de las termas de Caracalla o el tercer santuario de Carnuntum¹⁹³.

El culto debe ser estudiado como el resto de los que forman parte de un mismo marco religioso. De hecho, se trata de una práctica religiosa que evoluciona a lo largo del tiempo como el resto de ritos¹⁹⁴. Durante su fase final cuenta con una faceta claramente pública, donde inscripciones a los emperadores pueden encontrarse a lo largo del Imperio, destacando *CIL* III 4413 de Carnuntum. Se trata de un conocido altar en honor de los augustos y césares de la Tetrarquía y consagrado a Sol Invicto Mitra, presentado como realizador de su imperio en el 307 d.C.¹⁹⁵. Como bien ha recogido recientemente Mastrocinque¹⁹⁶, ciertamente hay una evolución del culto con la introducción de nuevos elementos y divinidades en el espacio cultural mitraico, así como la relación de éste con algunos espacios públicos. En esos espacios se dan prácticas mixtas o de interacción inusual, como es el caso del altar dedicado a Zeus Helios Megas Serapis en las termas públicas de Caracalla, también apelado (o acompañado por) Mitra Invicto¹⁹⁷.

¹⁸⁹ Esta es la teoría de Marco Simón (2018), atendiendo a la comparación entre las menciones del dios en la zona galaica (Aurium) en los siglos I-II y la representación de los dioses fluviales *Ana* y *Barraeca* en el “Dintel de los Ríos” de Emerita Augusta (s. III).

¹⁹⁰ *CIL* III 7771; *CIL* III 3; *CIL* V 3232.

¹⁹¹ *AE* 1994, 248; Mastrocinque (2017), pp 70-71, que cita a Panciera sobre el culto de las águilas legionarias.

¹⁹² Mastrocinque (2017), pp. 303-306.

¹⁹³ Cf. Romero Mayorga (2016), pág. 126.

¹⁹⁴ Sobre el desarrollo de un del culto mitraico público como parte de la evolución de la religión romana imperial, cf. Clauss (2000), pp. 23-25, 28; Aguado García (2001b). Alvar Ezquerro va más allá y describe un proceso de integración en el sistema religioso imperial que afecta a dioses como Isis, Serapis y Mitra, que establecen relaciones con los temas propios del sistema religioso sin una visión holística o universalista, y que en el caso de Mitra se aprecia la diferencia de integración al mismo nivel público que Sol Invictus, cf. Alvar Ezquerro (2008), pp. 58 (en relación con Serapis e Isis), 202-203 (marcando diferencia con Sol), 213 (la presión del sistema para adaptarse).

¹⁹⁵ Clauss (2000), pág. 28.

¹⁹⁶ Mastrocinque (2017), especialmente 297-298 para Serapis.

¹⁹⁷ *IGUR* I 194= *CIMRM* I 463 Cf. **CAPÍTULO XXXX**

Entorno a los siglos II y III se percibe un cambio (que acompaña a otros cultos) de exaltación imperial con inscripciones “pro salute” dirigidas a honrar al emperador y a Sol Invicto Mitra, en lugares como Ostia o el limes, dentro del ámbito militar¹⁹⁸. Espacios como el de las Termas de Caracalla han sido puestos en duda como verdaderos mitreos debido a sus grandes dimensiones y a su interacción con otro tipo de prácticas y cultos, como el de Serapis¹⁹⁹. Independientemente de la valoración que se dé a ese espacio, estas críticas muestran la necesidad de apreciar una heterogeneidad en el culto, cuya vinculación con la casa imperial es evidente, y pudo reforzar el papel independiente de Sol, deidad con una existencia previa clara en el espacio público romano.

Aunque sería tema de una investigación propia en toda regla, trataremos de mantener cierta distinción entre Sol y Sol-Mitra en nuestro estudio. Así, aquellas menciones a Sol relacionables con el ámbito mitraico que puedan mostrar al dios con un carácter propio las incluiremos, tratándolas como otro espacio donde el dios se presenta.

¹⁹⁸ Se desarrollaría especialmente desde Cómodo en adelante al integrarse en la tradición del culto imperial, cf. *CIL* VI 727 en Ostia, dedicado a Cómodo. El número de dedicatorias con fórmulas que aluden a una dedicación privada es mayor, cf. *CIL* XIV 56, 62, 403. Sobre dedicatorias al emperador dentro del mitreo, cf. Clauss (2000), pp. 24-25 como iniciada en tiempos de Cómodo.

¹⁹⁹ cf. Aguado García (2001), pp. 296-297.

BLOQUE II: ÉPOCA REPUB- LICANA

1. Testimonios materiales del culto a sol en la República romana.

1.1. Los templos del Lacio

Sol es un elemento del panteón romano del que se conocen menciones por anticuaristas como Varrón, Dioniso de Halicarnaso o Tácito¹, siendo estos mismos escritores quienes ligan el culto con los inicios de Roma en tiempos de los sabinos y su rey Tito Tacio². Un lugar de culto acorde con esta presunta antigüedad parece encontrarse en el *lucus Solis* que indica Plinio el Viejo³. Este espacio sagrado, similar al témenos, se encontraba en el supuesto lugar de desembarco de Eneas cerca de Lavinium. Dionisio de Halicarnaso parece hacer mención también a este lugar sobre “ὕπὸ τῶν ἐγγχωρίων ἱερὸν ἡλίου”, y hace referencia al milagroso surgimiento de un manantial en el lugar para abastecer a los troyanos⁴. Estos pasajes han sido utilizados por Jaia y Molinari para culminar el proceso de identificación de los restos arqueológicos como la zona sagrada dedicada a Sol de las fuentes, descubiertos en las excavaciones al *Fosso di Pratica* (antiguo Numicus), cercano a Lavinium⁵. En el lugar se ha encontrado un templo períptero *sine postico* sobre podio que estaba dentro de un recinto cercado por un muro, construido en un momento de intervención romana en el 338 a.C. (Segunda Guerra Latina) como fortificación y limitación del espacio sagrado⁶. Con esta interpretación, Sol poseía un santuario propio en Lavinium en el siglo IV a.C. sobre unos cimientos cuyas piezas más antiguas se remontan al 520 a.C.⁷. A partir del siglo IV el recinto y su dios quedaban bajo la influencia romana, posiblemente siendo parte de los *Dii Indigetes* romanos, y conformando lo que Jaia y Molinari denominan la “geografía troyana” de Lavinium. Está situado junto al puerto de la ciudad en relación con un conjunto sagrado que incluía el santuario de los Trece Altares (que asocian al *aphrodisium* mencionado por Estrabón) y el Heroon de Eneas⁸.

A raíz de la postura de estos investigadores, Mario Torelli sostuvo en 2016 la posibilidad de identificarlo con el otro lugar de culto local a Sol en el *Fosso del Incastro* en el Castrum Inui, citado en la *Eneida* de Virgilio y cuya asociación se sostiene a partir de la tardía asociación que hace Macrobio sobre Inuo y Sol⁹. El castro data del siglo IV a.C. y cuenta

¹ Varro, *Ling.* V, 74; *De Re Rus.* 1, 1 5; Dion. Hal., *Ant. Rom.* II, 50, 3; Tac., *Ann.* XV, 41.

² Parte de esta sección ya fue publicada en Pérez Yarza (2017), pp. 220-222.

³ Plin., *HN.* III, 56.

⁴ Dion. Hal., *Ant. Rom.* I, 55, 1-2.

⁵ Di Mario (2007),; Jaia y Molinari (2011b). Los autores refieren unas investigaciones que se iniciaron años antes.

⁶ Este muro y otros similares como el del recinto de Castrum Inui, que explicaremos a continuación, se interpretaban como el muro del témenos, pero la contextualización de Jaia tras las guerras latinas y el carácter marcadamente defensivo del muro, le hacen desechar esta visión a favor de una interpretación como muro defensivo. Aunque convincente, no creo que debiera acabar necesariamente con las funciones de delimitación del espacio sagrado. Sobre la visión tradicional aplicada a Castrum Inui, cf. Di Mario (2007), pág. 110.

⁷ Jaia y Molinari (2011), pp. 373-375.

⁸ Strabo, V, 3, 5; Jaia y Molinari (2011b); y también Jaia y Molinari (2011).

⁹ Verg., *Aen.* VI, 756; Macrobi. *Sat.* I, 22. Cf. Torelli (2016). Frente a eso, Di Mario (2007), pág. 110, que también recoge las asociaciones solares dadas por Macrobio, pero es mucho más cauto.

con una abundante bibliografía fruto de las investigaciones de Di Mario¹⁰. Estas describen un contexto portuario para el establecimiento de forma que han permitido reflejar la similitud y sincronía en las construcciones defensivas con el emplazamiento de Lavinium (muro perimetral) y otros castros como el de Ostia¹¹. Torelli relaciona ese lugar con el supuesto punto de desembarco de Eneas narrado por Dionisio de Halicarnaso¹² donde se da el milagro de la fuente y la instauración de dos altares dedicados a Sol (oriente y occidente) que coinciden con los hallados junto al templo B del *Fosso del Incastro* (siglo III a.C.). La obra del autor ha tenido impacto en publicaciones más recientes fuera del ámbito arqueológico italiano y ha sido recogido por Claudia Moser como una de las posibles interpretaciones para los altares en una fase intermedia de un santuario cuya cronología retrocede hasta finales del siglo VI a.C., aunque limita el valor interpretativo de los altares con el pasaje de la Eneida¹³. Aparte de la interpretación de los altares del santuario, Torelli establece más vínculos con Sol al vincular semánticamente Inuo (*in-i-uos*) e Indiges (*endo-aget*). Esto le permite establecer una unidad conceptual Inuo-Indiges¹⁴, asociada con Fauno-Pan¹⁵, que se interpreta como una forma local solar a modo de hipóstasis ctónica de Sol, permitiéndole establecer similitudes con el *Apollo Sourios* ctónico de Etruria (especialmente en Pyrgi)¹⁶.

Esta visión establece vínculos con contexto numismático etrusco y arcaico latinos (que veremos en el apartado siguiente) apuntando a una cierta coherencia al sistema cultural del Lacio Arcaico que tratamos de aprehender a través de formas religiosas clásicas. Existen similitudes estructurales con el templo del dios etrusco *Śuri* en Pyrgi, cuyo carácter solar en ese emplazamiento y relación con Apolo, así como con Usil han sido estudiados. En concreto, Colonna apuntará a la existencia asentada de cierto cultos locales de carácter solar a partir de la interpretación del comportamiento de *Śuri*-Apolo en Pyrgi¹⁷. Ambas divinidades etruscas, *Śuri* y Apolo, funden parte de sus aspectos, y dan lugar a expresiones divinas como *Apollo Soranus* e influyen en la religión arcaica del Lacio¹⁸. A mi entender, esto incrementa la sospecha de que, en el Lacio arcaico, y en estrecha relación con el mundo etrusco, existía un componente religioso solar (más o menos extendido) del que conocemos sólo sus vestigios tardíos con el filtro helenisticorromano.

En este sentido deberíamos entender la estructura religiosa sobre la desembocadura del *Numicum* identificada con el santuario a Sol *Indiges* en Lavinium, y, tal vez, el templo B del *Fosso del Incastro* en Castrum Inui. Torelli reclama que el *Castrum* (cercano a Ardea)

¹⁰ Entre otras, Di Mario (2007), (2009), y (2012).

¹¹ Jaia y Molinari (2011b), y Torelli (2013).

¹² Dion. Hal. I, 55, 1-2.

¹³ Moser (2019), pp. 40-42.

¹⁴ Torelli (2016), pág. 640, nota al pie 12.

¹⁵ Di Mario (2007), pág. 54.

¹⁶ Torelli (2016), pág. 640-643.

¹⁷ Colonna (2009), aunque en otras obras se enfatiza el carácter *ctónico*, cf. Baglione y Marchesini (2013).

¹⁸ Sobre *Suri* o *Śuri* en su contexto etrusco y su identificación con Apolo/Ap(u)lu, cf. Colonna (2009); Turfa, (2013), pp. 519, 528. Sobre su carácter solar e interrelación con Usil (y este a través, con Apolo), cf. De Grummond y Simon (2006), pág. 46-47; De Grummond (2008); Neufeld (2015), pp. 4-5, 6, 30-31, 35...

está relacionado con el lugar de desembarco de Eneas y en una ubicación portuaria también, asociación que Di Mario recoge como posible¹⁹. Recientemente, el templo de Sol *Indiges* de Lavinium ha empezado a ser incorporado a los estudios sobre la divinidad. También, Jaia ha compaginado en una misma visión las dos localizaciones de Lavinium y Castrum Inui como parte de un sistema costero lacial bajo el incipiente control romano del territorio (siglos IV y III) a través de emplazamientos estratégicos del sistema costero, palustre y fluvial de la región que estarían asociadas a santuarios, organizando el cabotaje y el aprovisionamiento de agua²⁰. De ser cierto, habría que sumar a este grupo el santuario en el promontorio del Circeo, que se haya más al sur en el Lacio y que se relaciona con Circe, hija de Sol²¹. Entendiendo estos puntos como parte de la mentada cadena de santuarios portuarios se refuerza la coherencia de una estructura regional basada en puntos de culto solar. De hecho, Elisa Marroni y Jaia comparten una visión sobre una cadena de santuarios de emporio que pueden relacionarse directa o indirectamente con Sol, incluyendo el santuario de Pyrgi y Gravisca²².

Torelli defiende también una distribución de santuarios costeros relacionados con la navegación de cabotaje y el suministro de agua en la costa tirrena. En esos puntos se erigirían santuarios a un culto de Sol *Indiges* bajo hipóstasis ctónicas, vinculando así al Castrum Inui, Lavinium, Roma y otros emplazamientos como Pyrgi. Dejando aparte las suposiciones de Torelli sobre la relación *Indiges* e *Inuus*, generalmente se acepta el epíteto *Indiges* como un marcador de autoctonía del dios. Von Domaszewski lo incluyó dentro de los *Dii Indigetes* en 1909 y así lo continuó interpretando Halsberghe en 1972 para hablar de la desaparición del culto local²³. Más tarde, otros autores hacen uso del epíteto hasta la actualidad como denominación convencional para distinguir el Sol romano tradicional²⁴. En lo que al Lacio respecta, parece existir una fuerte tradición religiosa alrededor de la ciudad del Tíber que quedará marcada por este contexto regional. Esto puede explicar el papel de Sol en la religión arcaica republicana y la existencia de una festividad propia dedicada a Sol *Indiges* en Roma, así como a la percepción sobre el dios que tendrán los autores de la República tardía como Varrón o Virgilio²⁵.

El templo de Sol *Indiges* de Lavinium sobre la desembocadura del *Numicum* será parte de una estructura mayor regional con otros templos. Son afirmaciones sobre las que hay pocos datos pero que se pueden apoyar en los estudios sobre los templos y religión de las fases arcaicas y que en su conjunto nos hablan de un panorama distinto y precedente al

¹⁹ Ambos autores poseen una más que notable bibliografía sobre esta y otras cuestiones. Estamos tratando de ofrecer una visión resumida del debate historiográfico que podríamos resumir citando Torelli (2016), y Di Mario (2012). También hay estudios sobre el puerto del *Castrum* y su evolución en época imperial, cf. Marroni (2013).

²⁰ Jaia (2017). Ya antes de la identificación solar del Castrum Inui se había ofrecido una visión relacionada, cf. Jaia, y Molinari (2011b), pág. 376. Sobre el uso del templo de Lavinium en los estudios de Sol, cf. Tomás García (2017), pág. 20.

²¹ Marroni (2012).

²² Marroni (2012); Jaia (2017).

²³ Domaszewski (1909); Halsberghe, (1972), pp. 34-37.

²⁴ Hijmans (2009), pág. 3; Carbó García (20010), pág. 436.

²⁵ Cf. II.2.2.

sistema religioso clásico de Roma. Las suposiciones de Torelli basadas en Macrobio (asociación de Inuo y Sol) no pueden corroborarse, ya que aunque el autor romano tardío pudo haber recogido una fuente antigua, la distancia temporal y la reinterpretación que hace de las fuentes en clave heliocéntrica no lo convierten en una fuente fiable²⁶. Pese a todo, los estudios de santuarios locales concuerdan en una interrelación y la apreciación de un carácter solar que nos ofrece arqueológicamente la existencia de culto a Sol (o cultos solares) a partir del siglo V o IV a.C.

1.2. Templos y festividades en la ciudad de Roma

En su reciente libro, Rüpke recoge dos estructuras relacionadas con Sol construidas en el siglo III a.C., una a Sol y Luna, otra a Sol *Indiges*²⁷. Del templo conjunto a Sol y Luna no existen evidencias fiables, aunque es cierto que Dionisio menciona la instauración de altares a Sol y Luna entre otros dioses²⁸. Sin embargo, el autor no hace referencia a templo alguno, pese a que varios trabajos en el siglo XX lo utilizan como base junto con las menciones al templo de Sol (sin Luna) en el Circo Máximo²⁹. Tan sólo contamos con menciones muy tardías como la de Casiodoro en el siglo V, que estaba posiblemente influido por la fuerte asociación entre los dos dioses y confundió la dedicación de los dos obeliscos del Circo Máximo (de época imperial y cronologías diversas) como si fuese a los dos dioses, hecho que también arrastra posiblemente la interpretación de los *Notitia Dignitatum* (siglo V) al hablar de un templo a las dos divinidades³⁰. Por estas razones no creo que haya evidencias para asegurar la existencia de un templo dedicado a Sol y Luna. Las menciones y creencias conjuntas de ambos se deben más a la existencia de un culto e imágenes compartidos y a la interpretación tardía, que a un espacio de culto atestiguado; aunque este hecho no evita que Luna recibiese culto junto a Sol en los templos del segundo.

Por otro lado, información cronológicamente posterior nos informa de que Sol poseía un lugar de culto en la colina del Quirinal desde un momento incierto en época republicana. Los *Fasti Vallenses* (7-14 d.C.³¹) mencionan una festividad el 8 de agosto a Sol *Indiges* en el Quirinal³². Sin embargo, esta fecha se contradice con otros calendarios, así como otras festividades citadas por el fragmentado calendario que son estos *fasti*, tal y como notaron Deggrassi (a un nivel general) e Hijmans (aplicado a Sol)³³. Otros calendarios refieren una festividad con sacrificio público a “*Soli Indigiti in colle / Quirinale*” el 9 de

²⁶ Macrobius, *Sat.* I, 22. Cf. Torelli (2016).

²⁷ Rüpke (2018), pág. 126.

²⁸ Dion. Hal. *Ant. Rom.*, II, 50, 3.

²⁹ Tac., *Ann.* XV, 74: *propriusque honos Soli*; Tert., *De spect.* VIII: *circus Soli principaliter consecratur*. Sobre el uso injustificado cf. Richardson (1980), pág. 55.

³⁰ Cassiod., *Var.* III, 51; *Not. Dign. [occ.]* Reg. XI.

³¹ En *TM 570762* se data en 31 d.C.

³² *InscrItal* XIII 2, 18, 148-152 (= *CIL* VI 2298).

³³ *InscrItal* XIII 2, 18 (vol. XIII editado por Deggrassi); Hijmans, (2009), pág. 5.

agosto (mismo día que la conmemoración de la victoria cesariana de Farsalia), como podemos encontrar en la mención de los *fasti* de Amiternum³⁴ (20 d.C.³⁵). En los *fasti* de Allifa (17 d.C.) se cita también la misma expresión aunque fragmentada³⁶. En esa colina de Roma, Quintiliano menciona un *pulvinar Solis*³⁷, que estaría cercano al templo de Quirino y sería el lugar más antiguo en la urbe de culto a Sol, posiblemente con templo³⁸. Según Hijmans no se trataría de un edificio templario clásico, al carecer de *aedes*, sino que podría tratarse de un recinto al aire libre, un *sacellum* que Forsythe relaciona con un posible primer reloj solar de Roma³⁹.

Otra festividad atribuible a fechas republicana sería, tal vez, la dedicatoria a uno o varios *Dii Indigetes* el 11 de diciembre, tal y como interpreta Hijmans a partir de las menciones de varios calendarios, que refieren un *agonium indigeti*⁴⁰. Estas menciones corresponden a varios calendarios fragmentados desde los *fasti de Amiternum* hasta los Ostienses (49 a.C.-170 d.C.)⁴¹, pero no incluyen ninguna mención directa de Sol en esta festividad, por lo que no se puede saber si el dios era honrado junto al resto de *dii indigetes* o no. Ante la duda, la postura menos insegura sería aceptar la opinión de Hijmans, ya que se apoya en la referencia tardía de Juan Lido (siglo V d.C.), que menciona en diciembre unas *agonalia* a Sol *genarcha*⁴², festividad que bien pudiera ser la herencia tardía de esta otra celebración de época republicana. Sin embargo, el lugar con más importancia para el culto a Sol, precisamente por su presencia en festividades notables como los *ludi*, es el Circo Máximo.

El templo del Circo Máximo

No hay pruebas arqueológicas de este templo, sino que conocemos algunas menciones literarias sobre la existencia de un pequeño templo en el recinto del Circo en relación con espectáculos públicos y culto tradicional, y que en ocasiones se ha relacionado con un culto conjunto a Sol y Luna⁴³. Son referencias que se repiten en los siglos I y II d.C. tras

³⁴ CIL IX 4192 (=InscItal XIII 2, 25): “Soli Indigiti in colle / Quirinale fer(iae) q(uod) e(o) die / C(aius) Caes(ar) C(ai) f(ilius) Pharsali devicit”. Nota: el “sacrificium publicum” se deduce de la mención de los *fasti Vallenses*.

³⁵ Siguiendo a la base de datos TM 552865 y Rüpke (1995), pág. 131.

³⁶ CIL IX 2320 (= InscrIt. XIII 2, 24): f(astus) Soli Indig(eti) [in colle fer(iae)] quod e(o) ...

³⁷ Quint., *Inst.* I, 7, 12. El autor menciona que este templo había una inscripción que rezaba “Vesperug” refiriéndose a Vesperungo, la estrella de la tarde.

³⁸ Aquí hay consenso general en los estudios sobre Sol. Cf. Halsberghe (1972), pp. 28-29; Ferguson (1982), pág. 45; Matern (2002), pág. 22; Hijmans (2009), pp. 2, 4, 483; Hijmans, (2010); Forsythe (2012), pág. 125. Estas apreciaciones dejan desfasadas las visiones de principios de siglo XX, contrarias a un culto de este tipo en Roma, cf. Wissowa (1912), pág. 315.

³⁹ Forsythe (2012), pág. 126, relacionándolo con el reloj solar citado por Fabio Vestal.

⁴⁰ Hijmans, (2009), pág. 2, 4.

⁴¹ Amiternum (CIL IX 4142= InscItal XIII 2, 25, 198-9): A III Ag(onalia) In(digeti) n(efas) p(iaculum); los muy variados fragmentos de los *fasti* ostienses (InscrIt XIII, 1, 5, 106/ XIII, 2,16); los Maffeiiani (ca. 8 d.C.), (InscrIt XIII, 2, 10, 83): A Agon(alia) n(efas) p(iaculum); y de Praeneste (CIL I²,1, pp. 231-239a. = InscrIt XIII, 2, 17, 136-137): Ag[on(alia)].

⁴² Lydus, *Mens.* IV, 155. Cf. Hijmans (2009), pág. 5. Sobre la interpretación de *genarcha* como *indiges* cf. II.2.2.

⁴³ Para conocer el carácter del templo, la referencia primaria es Tac., *An.* XV, 74. Sol y Luna como un primitivo culto romano en el Circo Máximo: Garrido Moreno (2000), pág. 60, quien sigue a Degrafi (InscItal pp. 532-34). Otros autores también advierten el Circo Máximo como lugar antiguo de culto a Sol romano, al menos desde época republicana tardía, Salzman, (1991), pp. 150-151; Forsythe (2012), pág.

la República, pero aludiendo a fases anteriores. El mismo edificio del Circo Máximo sufrió diversos avatares a lo largo de su historia⁴⁴ entre los que se encuentra el incendio tras la muerte de César que nos narra Casio Dión y que destruyó parte del edificio: “καὶ πῦρ ἄλλα τε οὐκ ὀλίγα καὶ αὐτοῦ τοῦ ἵπποδρόμου πολὺ τό τε Δημήτριον καὶ ἕτερον ναὸν”⁴⁵. Es posible que en ese momento quedase dañado el templo, pero no se menciona específicamente.

El edificio estaba siendo ampliado por el dictador de acuerdo con las fuentes⁴⁶, momento que coincide con la moneda *RRC* 496/1⁴⁷ acuñada con Marco Antonio en el 42 a.C. y que muestra presumiblemente el templo de Sol en el Circo de acuerdo con Humphrey e Hijmans⁴⁸. Para Humphrey esto supone la conmemoración de su construcción tras el incendio, mientras que Hijmans no se pronuncia, pero enfatiza que poseía una estatua sobre cuadriga en época imperial⁴⁹. El problema mismo radica en la interpretación de la moneda de Marco Antonio, sobre la que no tenemos contexto suficiente. En caso de aceptarse la referencia al templo del Circo (en el supuesto de que el Quirinal se descartase por carecer de *aedes*) el 42 a.C. sería la fecha *ante quem*, posiblemente muy cercana a la fecha de su construcción. Carecemos de datos para establecer un criterio de datación claro. A diferencia del templo de *Iuventas* o *Venus Victrix*, no está registrada la creación del templo⁵⁰. Se conoce la mención a un templo a Luna atribuido a Servio Tulio en el Aventino, cerca del Circo, porque se menciona al narrar cómo en el 182 a.C. se le derrumbaron las puertas y que no sobrevivió al conocido incendio de Roma en tiempos de Nerón (64 d.C.)⁵¹. Cabe la posibilidad de que el templo de Sol estuviera en relación con este otro templo y tuvieran una antigüedad parecida, dada la cercanía entre los dos dioses. Sin embargo, la edad del templo sólo se puede conocer relativamente gracias a la mención posterior de Tácito, quien en sus *Annales* narra como el antiguo templo de Sol del Circo recibe las celebraciones por el descubrimiento de una conjura contra Nerón, y, a diferencia del de Luna, no se encuentra entre las partes dañadas por el incendio de 64 d.C.⁵². La referencia subjetiva de Tácito a la edad del edificio puede hacer mención tanto al recuerdo de la memoria cultural romana sobre la antigüedad de Sol como al mismo edificio. Bien pudiera el escritor extraer la referencia aquí de la memoria colectiva de su tiempo para situar el templo en un pasado indeterminado y lejano, independientemente de si se construyó 100, 120, 150 o 200 años antes⁵³. Siendo como escribe los *Annales* a comienzos del siglo II y con

127; y Hijmans (2010), pág. 387. Sobre la importancia continuada del templo hasta la tardoantigüedad, cf. Matern (2002), pág. 24.

⁴⁴ Para estudios monográficos sobre las fases y aspectos concretos del Circo Máximo, cf. Marcattili (2009). Sobre el Circo Máximo y otros Circos del Imperio, cf. Humphrey (1986).

⁴⁵ Cass. Dio, L, 10, 3.

⁴⁶ Pliny, *HN*. XXXVI, 102; y Suet., *Iul.*, 39.

⁴⁷ Ver tabla, *infra*.

⁴⁸ Humphrey (1986), pp. 91-92; Hijmans (2010).

⁴⁹ Hijmans (2009), pág. 117. Es posible que esté mezclando ésta con la que refieren las fuentes augusteas sobre el templo de Apolo, cf. III.2.2.

⁵⁰ Cf. Livy, XXXVI, 36, 5 para el templo de *Iuventas* y para el de *Venus* cf. Pliny, *HN*. VIII, 7.

⁵¹ Tac., *An*. XV, 41; y Vitruv., *De arch.* V, 5, 8. Sobre la situación del templo de Luna en relación con el Circo, cf. Humphrey, J. H. (1986), pág. 92.

⁵² Tac., *An*. XV, 74: *Tum decreta dona et grates deis decernuntur, propriusque honos Soli, cui est vetus aedes apud circum in quo facinus parabatur.*

⁵³ Sobre las consideraciones acerca de la memoria, cf. II.2.2.

una vida iniciada en la segunda mitad del I, la referencia al templo cae en un espacio de la memoria que posibilita tanto una datación pre-cesariana como post-cesariana. Por otro lado, es más fácil seguir la evolución posterior del templo, ya que podemos localizarlo en el registro histórico gracias a la representación de éste en las monedas de Trajano y Caracalla⁵⁴.

La presencia del templo en el Circo Máximo puede deberse al fuerte lazo simbólico que unen a Sol y Helios con las carreras de cuadrigas y el manejo del carro. La figura helénica de Helios como auriga celestial no haría sino reforzar la imagen simbólica local y del Circo. Aunque creo que el potencial de transmisión de su significado simbólico debe ser limitado, es cierto que hay numerosas menciones desde el mundo griego que ligán esta divinidad con distintos aspectos de la cuadriga, los caballos y los ciclos celestiales⁵⁵. También el recorrido de Sol se ha relacionado con las carreras de cuadrigas en el mundo romano y con el mismo edificio. De esta manera se podría dotar de significado al número de puertas (12) en el Circo, igual que meses o signos del zodiaco; y al sistema de vueltas del circuito, que constaba de 7 vueltas, igual que días tiene una semana⁵⁶. A este simbolismo lo acompañaba también el de los equipos que competían (blancos para el invierno, el verano los rojos, verdes la primavera y el otoño los azules) que empezaron a aparecer al final de la República y evolucionaron durante los dos primeros siglos del Imperio. Encontramos menciones a esto en diversas fuentes, como las primeras referencias a los equipos en Plinio el Viejo, experimentos en su evolución con Casio Dión o el significado y evolución de los equipos con Tertuliano en su tratado sobre los espectáculos⁵⁷.

En cuanto a las celebraciones en el espacio del Circo, ninguno de los *ludi* arcaicos como los *Ludi Romani*, *Ludi Capitolini*, *Consualia* o *Feriae Latinae* estaban dedicados a Sol, pero la presencia física del templo del dios en el recinto circense le hacía formar parte del escaparate sacro de algunas de ellas (al menos desde el siglo I a.C.). Este es el caso de las ceremonias o festivales que tenían lugar en el Circo, como los *Consualia* o los *ludi apollinares*. Estos últimos se implantaron siguiendo las indicaciones de los llamados *Carmina Marciana*⁵⁸ en el transcurso de la II Guerra Púnica. Aunque más tarde se incluyeron también representaciones teatrales, esta celebración por la victoria romana sobre los cartagineses se realizaba en el Circo, y poseía un carácter griego visible en aspectos como el uso del rito sacrificial griego⁵⁹. Pese a la cercanía con Apolo, sin embargo, Sol no parece tener relación con esta festividad en particular o con otros *ludi* en época republicana.

El origen de estas competiciones ecuestres en dichas festividades se ha enlazado en ocasiones con la existencia previa de carreras de caballos y el paso a carreras de carros desde

⁵⁴ RIC II Trajan, 571; RIC IV-1 Caracalla, 295.

⁵⁵ En el contexto del Circo y los hipódromos puede mencionarse, entre muchos, a Ov., *Met.* II, 106; o Hyg., *Fab.* 183.

⁵⁶ Por ejemplo, Suetonio nos habla de las 7 vueltas tradicionales, reducidas excepcionalmente por Domiciano a 5, cf. Suet., *Dom.* 4.

⁵⁷ Plin., *H.N.* VII, 186; Casio Dión, LXVII, 4; Tert., *De. spect.* IX. Sobre el significado cósmico-celestial de Sol en los circos, la referencia básica se encuentra en Humphrey (1986). Más adelante destacaremos el valor simbólico del dios en aspectos relacionados con la astrología, cf. III.3.

⁵⁸ Livy, XXV, 12; Macrob., *Sat.* I, 17, 27-29.

⁵⁹ *Ibid.*, y Plin., *H.N.* XIX, 23. Sobre el carácter y naturaleza de los *ludi apollinares* Cf. Flower (1995); Goldberg (1996); Bernstein (2008), pp. 226 y 230.

la monarquía etrusca⁶⁰. Aunque la vinculación entre las carreras de carros y los *ludi publici* es un hecho no contestado, las interpretaciones de su origen sí que lo han sido, ya que para algunos historiadores como Martínez Pina, se trata de una cuestión abierta⁶¹. Los *ludi circenses* están sólidamente atestiguados en el área del Circo Máximo en la República tardía, siendo instituidos a partir en el contexto de las Guerras Latinas con influencia etrusca según Tito Livio, y cuya antigüedad y contexto también repiten Cicerón o Dionisio de Halicarnaso⁶². Con esta antigüedad y la edad conocida del templo de Sol en el Circo no se puede exponer una relación con los *ludi* más allá de los puntos indicados. No obstante, el templo formaba parte del escaparate sacro para otras celebraciones como el triunfo, cuyo recorrido atravesaba el Circo Máximo, parte del recorrido triunfal según la tradición historiográfica, y uno de los elementos vitales de la procesión triunfal republicana e imperial inicial según la nueva lectura ofrecida por Ida Östenberg⁶³. Además, hay que tener en cuenta que se portaba al general victorioso sobre una cuadriga, simbolizando a Júpiter, pero también vinculándolo indirectamente con Sol, auriga por antonomasia. Es precisamente esta característica la que da sentido a la relación de estas celebraciones con Sol en su papel de auriga celestial y su profunda vinculación con las carreras de carros, ámbito de competencia que se enfatiza en las fuentes imperiales, como veremos más adelante⁶⁴.

No se conocen con certeza más lugares de culto a Sol en la ciudad republicana. Sin embargo, los periodos cesariano y especialmente augústeo son una fase de cambio que aporta numerosa información religiosa (monedas, inscripciones, templos, festividades) que se asienta o aparece durante ese momento histórico. Se conocen diversas menciones a Sol de este tipo que pertenecen estrictamente al periodo imperial (julio-claudio) pero que, como hemos visto, con bastante seguridad están refiriendo un momento anterior. Por otro lado, tenemos constancia de otra estructura de carácter religioso, el templo en el *Trans Tiberim*, atestiguado en el paso del siglo I al II d.C. pero cuya cronología no está tan clara y dejamos para el apartado de Sol en el inicio del Alto Imperio Romano.

1.3. Testimonios numismáticos

⁶⁰ Humphrey (1986), pág. 62; Capdeville (1993), pág. 155.

⁶¹ Sobre los *ludi publici* su carácter religioso y las carreras de carros, cf. Bernstein (2008), que ofrece una visión más moderna y mejor contextualizada sobre el precedente etrusco para las carreras (pp 9, 223-224).

⁶² Livy, I, 35, 7-9; Dion. Hal., *Ant. Rom.* VII, 71, 2; Cic., *Div.* I, 26 (55).

⁶³ Sobre el recorrido del triunfo, cf. Östenberg, (2010).

⁶⁴ Sobre el papel el carácter de Sol definido por la literatura republicana, cf. II.2.2. Sobre la utilización de esta imagen en época imperial, cf. III.1.1-2.



1. RRC 39/4: Uncia 217 - 215 a.C. Busto de Sol frontal radiado, marca de valor debajo(anverso); creciente lunar bajo dos estrella y marca de ceca (Roma) (reverso). Disponible en http://www.wildwinds.com/coins/rsc/anonymous/Syd_0096.1.jpg con permiso de <http://wildwinds.com>.

En el 217 a.C. se acuña en Roma una uncia con el busto de Sol. Esta moneda es el primer ejemplo material que tenemos sobre el dios en el mundo romano. Su cronología lo sitúa cercano a las menciones de Sol por parte Plauto en el teatro romano⁶⁵ y al inicio de la II Guerra Púnica. Por un error imperdonable en mi artículo anterior⁶⁶ no incluí esta moneda. Este objeto numismático constituye la única prueba fehaciente que coloca la deidad en el siglo III a.C. El contexto bélico de estas fechas no quita significado al valor iconográfico de esta moneda, que muestra la antigüedad de la representación del dios y el peso del espacio mediterráneo bajo la influencia púnico-helenística⁶⁷.

El anverso de la moneda representa a Sol con la imagen helenística de Helios. Inicialmente las uncias representaban un *Knucklebone* o taba⁶⁸ para posteriormente imponerse la efigie de Roma con yelmo durante el último tercio del siglo III a.C.⁶⁹. Aunque se conocen otras monedas de este valor acuñadas en Roma con otros tipos, resultan ser mucho más tardías⁷⁰, y la de Sol se yergue como única excepción. Su cronología la coloca curiosamente en la fase previa a la estandarización del busto de Roma en el anverso y el reverso con la proa de barco durante la II Guerra Púnica⁷¹. No existen publicaciones sobre esta moneda que trabajen su iconografía⁷², que en este proyecto doctoral resulta de sumo interés. La imagen que aquí tenemos de Sol se puede ligar fácilmente con Rodas,

⁶⁵ Cf. II.2.2.

⁶⁶ Pérez Yarza (2017), pág. 224, nota al pie 43.

⁶⁷ Se puede observar las coincidencias entre el reverso de la moneda y las decoraciones existentes en el norte de África con similar simbología, cf. Toutain (1911), pág. 166.

⁶⁸ RRC 14/6, 18/6, 21/6... siglo III a.C.

⁶⁹ RRC 35/6, 38/6, 41/10.

⁷⁰ Como por ejemplo RRC 285/7^a, con Apolo (116-115 a.C.); RRC 290/6 con Marte en cuadriga (114-113 a.C.).

⁷¹ RRC 41/5, 42/4, 43/5...

⁷² Existen en cambio algunas menciones indirectas que destacan su antigüedad, cf. Stoyas (2012), pág. 72. En Plant (2006), pág. 6, se destaca su rareza, aunque permaneciendo en el ciclo normativo, pero se trata de una publicación con claro interés no académico. Hijmans se limita a recoger la moneda sin ofrecer mayor explicación, cf. Hijmans (2009), pág. 411.

primer lugar en acuñar moneda con la cabeza de Helios⁷³. Algunas monedas de la isla emiten series con el rostro frontal radiado del dios durante los siglos IV y III a.C.⁷⁴. A partir de esta ceca algunas localidades⁷⁵, utilizarán el modelo helenístico de Helios para sus propias acuñaciones, siendo Roma una de ellas, aunque distinguiéndose por incluir el busto incompleto (prolongación cuello e inicio ropaje) y no sólo la cabeza⁷⁶.



2. AG 346 o ANS 1944.100.72012: triens ca. 300 a.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1944.100.72012 (<http://numismatics.org/collec-tion/1944.100.72012?lang=en>).

No obstante, existen varias monedas relacionadas con *RRC* 39/4 en el Mediterráneo. Tal vez la moneda de mayor relevancia por su antigüedad y ubicación es el *triens* AG 346 o ANS 1944.100.72012. No conozco otras referencias a esta moneda, directas o indirectas. Este *triens* (datado ca. 300 a.C.) fue acuñado en algún punto de Etruria y presenta exactamente la misma iconografía que la moneda romana *RRC* 39/4, aunque mostrando unos rasgos menos “helenísticos”. El diseño estilístico es muy esquemático, recuerda al diseño etrusco o púnico (ver imagen 2) y dibuja en el anverso el rostro de Sol de forma peculiar. Las representaciones etruscas del dios Sol ofrecían preferentemente una figura antropomórfica al igual que en el mundo griego arcaico⁷⁷, y el dios presenta en este ejemplo un rostro con cuello como una esfera solar radiada con rostro. Esta interesante moneda podría ser una etapa inmediatamente anterior que evidenciaría las raíces etruscas o centroitalicas del culto a Sol.

En Sicilia, y con cronología ligeramente anterior, se puede encontrar una emisión aislada con la cabeza de Helios en Ziz (Panormos). En esta moneda del siglo IV a.C.⁷⁸ se observa

⁷³ Sobre la acuñación de Rodas y el papel de Helios, cf. Ashton (2001).

⁷⁴ Con ejemplos como *BMC* Caria 147 de cronología cercana a la uncia que aquí estudiamos. En general las monedas rodias presentan una cabeza exenta, sin hombre, cf. *BMC* Caria Rodas 50, 122, 124, 147, 148, 150.

⁷⁵ La más destacada es la imitación de sus monedas en Licia y Caria Ashton (2006).

⁷⁶ Rodas sólo representaba el busto de Helios en las representaciones laterales, de emisión más tardía, cf. *BMC* Caria 327.

⁷⁷ Neufeld (2015), pág. 30.

⁷⁸ Jenkins (1971), pl. 24, 20; *SNG* ANS 553.

el busto de Helios sobre un caballo, pudiendo ser uno de los primeros ejemplos de préstamos iconográficos del dios en el Mediterráneo. Otro lugar en el que destaca enormemente la emisión de tipos con Helios es Dyrrachium. Hasan Ceka creó la compilación de referencia de esta localización⁷⁹, donde son apreciables numerosas emisiones que aparecen en el último tercio del siglo III a.C., posiblemente todas en torno al 229-225⁸⁰. Son unos tipos muy característicos donde aparece la cabeza de Helios sobre un bóvido, hecho que ha sido brevemente mencionado en alguna publicación reciente⁸¹. Resulta llamativo que estas monedas guardan similitudes con la mencionada en Sicilia, y también con el esquema de representar el busto de Helios sobre una figura animal que se puede observar siglos después sobre león en Alejandría, bien entrada la época imperial⁸². Estas representaciones parecen expresar la posibilidad de utilizar a Helios como símbolo complementario o condicionante simbólico (solar-celestial). Estos tipos son los primeros ejemplos de dispersión cultural “helenístico-mediterránea” en los que se pueden observar conexiones mediterráneas. Otro ejemplo de ello se encuentra en la misma ceca de Dyrrachium, que, con cronología similar, puede observarse la cabeza de Isis⁸³.

En distintos puntos del Mediterráneo existen cecas que emiten moneda con la figura de Helios (o su arquetipo) durante el siglo II a.C. De entre todas estas cecas destaca Malaka⁸⁴, que cuenta con un nutrido grupo de emisiones con la figura del dios. El arquetipo es helenístico, pero puede tratarse de una emisión epicórica que reinterpreta localmente una tradición anterior utilizando una iconografía de dominio mediterráneo, enlazando así con las monedas de cronología anterior en la misma ciudad (finales del siglo III a.C.). En esta fase anterior se representa una figura masculina barbada (generalmente identificado con Vulcano) con petasos o un gorro cónico (similar al *pileus*) acompañado por la figura de Helios en el lado contrario (o la estrella⁸⁵). Ambas figuras parecen estar relacionadas como etapa posterior de otros tipos más antiguos, donde figuraba un hombre barbado con gorro púnico y una estrella de seis/ocho puntas⁸⁶.

Estamos ante un fenómeno de evolución iconográfica que muestra un cambio en la representación de lo que parece ser un culto local. Se puede estar en desacuerdo con esta interpretación, pero la evolución cronológica de las emisiones tal y como lo interpreta Leandro Villaronga en su *Corpus Nummum Hispaniae ante Augusti aetatem*, muestra decididamente una fase intermedia de cambio donde la figura con gorro cúbico es sustituida por otra con petaso o *pileus*, gorros comunes en el Mediterráneo helenístico y que continuarán

⁷⁹ Ceka (1972).

⁸⁰ Ceka 61, 300, 306, 312, 436, 438, 451 y 452. Compárese con los tipos BMC Dyrrachium 70-74, 79-80 y 109.

⁸¹ Meta (2012).

⁸² Milne Antoninus Pius, 1814.

⁸³ Ceka 167, 177, 282, 374, 441; BMC Dyrrachium 118-123.

⁸⁴ CNHAA, Malaka, 9-14; García-Bellido y Blázquez (2001), Malaca, período II.

⁸⁵ Existen algunas monedas de finales del siglo III a.C. en las que la estrella no es sustituida por Helios, pero el Vulcano local ha cambiado ya su gorro cúbico por un petasos.

⁸⁶ CNHAA, Malaka, 1-5; García-Bellido y Blázquez (2001), Malaca, período I.

en las monedas locales posteriores⁸⁷. Ya existen estudios detallados sobre la ceca malacitana, por lo que no vamos a entrar en detalles⁸⁸, aunque es llamativo observar la aparición de Helios en sustitución de la estrella, común en la tradición púnica y similar a la que aparece en la moneda de Roma que acabamos de ver, acompañada por un creciente lunar, también común en la iconografía púnica⁸⁹.

Otro caso más peculiar aún si cabe es el de Tesalia. En la primera mitad del siglo II a.C. (172-168ca.) aparece un tipo monetario acuñado bajo el nombre del magistrado Hermias con la figura frontal de Helios. Esta moneda representa otro ejemplo de movilidad de la iconografía rodia, especialmente ya que generalmente se lo interpreta con las acuñaciones para mercenarios (posiblemente rodios) en el contexto de los pagos militares del rey Perseo de Macedonia durante la III Guerra Macedónica⁹⁰.

Estos casos de usos de la figura de Helios ilustran el panorama de intercambio cultural mediterráneo en los siglos III y II a.C. En varios casos queda patente la importancia de la tradición local, que utiliza una iconografía común para usos locales. Estas respuestas “a pequeña escala” reflejan el alcance de la influencia helenística y púnica en parte del Mediterráneo occidental, y permiten establecer comparaciones. Si consideramos el conjunto citado, las evidencias de uso de Helios son escasas, pero están suficientemente dispersas como para mostrar la integración de una iconografía común. En este caso, creo que es válido hacer una comparación entre la ceca malacitana y la romana. El caso de Roma se presenta así similar al de Málaga en un panorama mediterráneo. Frente al caso hispano, la moneda romana aparece en su primera fase en una etapa de coyuntura específica a finales de siglo II (cambio de estandarización en el sistema de uncias) pero no permanece. El tipo concreto de Helios con el creciente lunar y las estrellas no se impuso, tal vez por el conflicto con Cartago, adoptándose la efigie de Roma que ofrece una mayor identificación local frente a símbolos compartidos con el mediterráneo púnico. A pesar de ello, si consideramos la referencia ANS 1944.100.72012 como fiable, queda clara la existencia de una tradición itálica o local de Sol previa, que se puede retrotraer hasta finales del siglo IV a.C. Este culto a Sol en la ciudad latina no debe ser entendido como principal, la uncia es la moneda de menor valor y sólo se conoce una serie, pero permite poner en contexto las referencias numismáticas a Sol un siglo más tarde, cuando las nuevas emisiones estén más basadas en la quadriga, ahora mucho más frecuentemente y desvinculada de la iconografía púnica presente un siglo antes.

La numismática republicana es la mayor fuente material que poseemos sobre la percepción religiosa de Sol. A excepción de la uncia que hemos visto antes (RRC 39/4), los ejem-

⁸⁷ CNHAA, Malaka, 6.

⁸⁸ Campo Díaz y Mora Serrano (1995). Ambos autores tienen una abultada bibliografía sobre la numismática de Málaga.

⁸⁹ Sobre la iconografía púnica, un estudio crítico que limita su dependencia de la comparación helenística, Frey-Kupper, Suzanne (2014).

⁹⁰ SNG (Helsinki) Thessaly, 795. De hecho, existe toda una serie de acuñaciones denominadas *pseudo-rhodian drachms* que han sido intensamente estudiadas por Richard Ashton, cf. Ashton (1995), Ashton (2006), entre otros.

plos numismáticos republicanos relatan la existencia de una imagen pública de Sol durante los siglos II y I a.C.⁹¹, indicando potencialmente la existencia de un culto a la divinidad en Roma. A pesar de que Sol sea más conocido en la moneda imperial posterior al siglo II, su presencia no es nueva, y se remonta hasta el siglo III a.C. Pero es con la reanudación de la acuñación con la efigie de Sol en el siglo II a.C. cuando se inicia verdaderamente una fase donde el dios aparece intermitentemente en la moneda republicana tardía, conservando una iconografía coherente e interrelacionada.

Tras un siglo de ausencia de los tipos monetarios, Sol vuelve a aparecer en el 132 a.C., con el denario de M. Aburrius Geminus⁹². Esta moneda muestra a Sol dirigiendo una cuadriga en un estilo que recuerda a la imagen grecorromana del dios⁹³ que marcará una de sus dos formas típicas de representación (la otra es figura apolínea desnuda en cuerpo entero o cabeza), sentando un precedente para las siguientes monedas republicanas y que continuará apareciendo durante los siglos II y III d.C.⁹⁴, llegando hasta la Tetrarquía.



3. RRC 250/1: 132 a.C. Disponible en <http://www.wildwinds.com/coins/rsc/aburia/aburia6.5.jpg>? con permiso de <http://wildwinds.com>.

Sol en la moneda republicana no es un tipo frecuente, pero aparece en cerca de 20 ocasiones (en 14 tipos con variaciones). Durante la República pueden encontrarse dos tipos iconográficos estables: Sol como auriga de la cuadriga solar, y el busto radiado del dios (a veces contrapuesto al de Luna). Sol como auriga es la imagen menos frecuente (al igual que en los siglos II/III d.C.) y puede encontrarse en el 132 a.C. y el 118-107 a.C.⁹⁵. En el segundo caso y al igual que las monedas de busto solar de los Antoninos, Sol aparece radiado con rostro joven y representado lateralmente en varias ocasiones⁹⁶, para más tarde

⁹¹ Para una descripción formal de la mayoría de las piezas, cf. Hijmans (2009), pp. 411-417.

⁹² RRC 250/1= Crawford 250/1.

⁹³ Cf. III.3.1.

⁹⁴ RIC II Hadrian, 168; RIC IV-1 Caracalla, 294; RIC V-2 Probus, 200.

⁹⁵ RRC 250/1 en el 132 a.C.; y RRC 309/1 (cuadriga frontal y media luna creciente) y RRC 310/1 (cuadriga lateral) del 118-107 a.C.

⁹⁶ RRC 303/1 (busto de Sol anverso y Luna dirigiendo una biga en el reverso) del 109-108 a.C.; RRC 390/1 del 76 a.C. con la misma distribución Sol-Luna; RRC 437/1a y 1b del 51 a.C.; RRC 436/4 (a, b, c y d) del 46 a.C.

seguir repitiéndose en mayor número durante la época del triunvirato⁹⁷. También existen otras representaciones del busto de Sol aunque frontal tanto en el siglo II como mayormente en el I a.C.⁹⁸.



4. *RRC* 390/1 Denario 76 a.C. Disponible en <http://www.wildwinds.com/coins/rsc/lucretia/lucretia2.jpg?> con permiso de <http://wildwinds.com>

Estas monedas se pueden relacionar con personajes concretos y con el llamado ciclo de los “imperatores”, vinculando a Sol con personajes de las *gentes* de los Aburios, Manilios, Cornelios, Aquilios, Lucrecios, Coelios, Cordios (hasta la guerra civil entre cesarianos y pompeyanos), y tras la guerra civil, las de los Valerios, Musidios y Clodios. Más tarde, Marco Antonio cerrará la acuñación republicana con tres emisiones. De este modo, en un periodo de 100 años (132-38 a.C.) se acumulan 13 acuñaciones en la ceca de Roma⁹⁹:

<i>RRC</i>	NOMBRE	AÑO A.C.	ICONOGRAFÍA	ANV /REV.
250/1	M. Aburius (imagen 3)	132	Sol radiado en cuadriga al galope, con látigo, derecha.	rev
309/1	A. Manlius	118-107	Sol radiado con quitón en cuadriga frontal sobre nubes. Estrella, X y creciente lunar en el campo a los lados.	rev
310/1	Cn. Cornelius Sisenna	118-107	Júpiter en cuadriga hacia la derecha, frente a la cabeza de	rev

⁹⁷ *RRC* 474/5 (Sol anverso y Luna dirigiendo una biga en el reverso) del 45 a.C.; *RRC* 494/ 20a y b, únicos áureos, representan Sol en el anverso y el creciente de Luna rodeado de estrellas en el reverso pertenecen al año 42 a.C.; *RRC* 494/21, denario de misma cronología y tipología; y *RRC* 496/2 y 496/3 en el 42 a.C.; y *RRC* 433/2 del 38 a.C.

⁹⁸ *RRC* 39/4 del 117-115 a.C. (Luna aparece en el reverso representada por un creciente rodeado de estrellas); *RRC* 494/43 a y b del 42 a.C.; y *RRC* 496/1 del 42 a.C. donde el busto de Helios-Sol aparece dentro de un templo dístilo radiado y con halo.

⁹⁹ Las monedas de Marco Antonio, que se desplazan con él durante la primera fase del Triunvirato (antes de 37 a.C.) probablemente fueron acuñadas en su mayoría fuera de Roma, y habría que considerar la posibilidad de influencia helenística de su entorno. Por ejemplo, 533/2 en *RSC*, figura como acuñada en Atenas (*RSC* 13).

	(imagen 6)		Sol y creciente lunar (cosmos). Bajo la cuadriga gigante anguípedo (Tifón).	
303/1	Mn. Aquilius (imagen 5)	118-107 o 109-108 ¹⁰⁰	Cabeza de Sol radiada orientado a la derecha, marca de valor X. Modelo rodio. Luna en biga en reverso (con creciente y estrellas en campo).	anv
390/1	L. Lucretius Trio (imagen 4)	76	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha. Creciente lunar rodeado de 7 estrellas en reverso.	anv
437/1a (var. 1b)	C. Coelius Calvus (imagen 7)	51	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha. En el campo, <i>scutum</i> republicano con un rayo y escudo macedonio redondo.	rev
463/4a (var. 4b, c y e)	Mn. Cordius Rufus	46	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha. Águila en reverso.	anv?
474/5	L. Valerius Acisculus	45	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha, con cognomen Acisculus en campo. Luna en biga en reverso (con creciente sobre la cabeza).	anv
494/43a	L. Mussidius Longus	42	Semibusto radiado de Sol frontal (similar a <i>RRC</i> 39/4) ¹⁰¹ . En reverso santuario de Venus Cloacina.	anv
494/20a	P. Clodius	42	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha. Creciente lunar rodeado de 5 estrellas en reverso.	anv
496/1	M. Antonius	42	Semibusto radiado de Sol frontal (similar a <i>RRC</i> 39/4) dentro de un nimbus enmarcado por un templo dístico	rev
496/2-3	M. Antonius	42	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha.	rev

¹⁰⁰ De acuerdo con la base de datos MANTIS de la *American Numismatic Society*, cf. n. 1941.131.104 en <http://numismatics.org/collection/1941.131.104?lang=es>.

¹⁰¹ Con un estilo helenístico más desarrollado (cabellera suelta y ondulada) y unos rayos solares largo y afilados sin aureola.

533/2	M. Antonius	38	Cabeza de Sol radiada mirando a la derecha.	anv
Cohen I Marc Antoine 71 RRC 494/5		42 ¹⁰²	Figura ecléctica de <i>Oriens</i> (o <i>Genius</i>) ¹⁰³ orientado a la izquierda con un arco y un carcaj sobre los hombros, sosteniendo una cornucopia (mano iz.) y un caduceo (mano de.), y el pie posado sobre un globo. Enfrente, un águila posada y un escudo.	rev
	M. Antonius (anv)			
	P. Clodius (rev)			
	(ver imagen 8)			



5. RRC 303/1: denario 109-108 a.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1941.131.104 (<http://numismatics.org/collection/1941.131.104?lang=es>).



6. RRC 310/1: denario 118-107 a.C. Se observa a Sol (junto a Luna, en símbolo) en un extraordinario escenario de lucha cósmica entre Tifón y Júpiter (ver tabla). Disponible en ©

¹⁰² 43 a.C. en Cohen I Marc Antoine, 71.

¹⁰³ *Oriens* es la interpretación de Cohen, *Genius* en RRC.



7.RRC 437/1a: denario 51 a.C. Disponible en ©2015 *American Numismatic Society*, n. 1944.100.3249 (<http://numismatics.org/collection/1944.100.3249?lang=es>).

Viendo las 13 acuñaciones en conjunto se percibe una normalización y evolución de la representación de Sol. La imagen de Helios en Rodas parece servir de modelo o precedente iconográfico en una de las dos vertientes, la imagen del dios como cabeza exenta. A este modelo se suma la representación del dios como auriga, presentando ambos tipos una acentuación de los rasgos estilísticos helenísticos y un aumento de los detalles técnicos. Los rasgos del modelo de cabeza exenta son los más claros, la figura de medio busto frontal del dios (siempre barbilampiño y radiado) se modifica en favor de una representación lateral de Sol similar a Helios rodio, presentando una corona radiada y unos rizos largos y marcados. La cuadriga solar no tiene precedentes en la moneda helenística y sólo aparece paralelamente en las monedas bactrianas Platón I (145-140 a.C.), un ejemplo muy lejano que no parece tener influencia sobre tipos monetarios posteriores¹⁰⁴. Sin embargo la primera representación romana de Sol en cuadriga¹⁰⁵ sí que tiene seguimiento en monedas posteriores, presentándose así como un rasgo genuinamente romano o latino. La evolución entre el último tercio del siglo II y el ascenso de Augusto conforma un proceso cuasi lineal¹⁰⁶ propio latino que tiene una notable influencia helenística, alcanzando el culmen de ésta en la representación sincrética de *Oriens-Genius* radiado que se emite en el 42 a.C. bajo el mandato de Marco Antonio (imagen 8)¹⁰⁷. Esta moneda aparece en el contexto de la *Lex Titia* y la sanción legal del Triunvirato de Augusto, Lépido y Marco Antonio, así como la recta final del enfrentamiento contra los asesinos de César (las dos batallas de Filipos se producen en octubre del 42 a.C.). Halsberghe calificó esta moneda de un tipo sincrético de Sol, aunque yo creo que podemos estar asistiendo a la aparición

¹⁰⁴ En las monedas de Rodas está ausente la cuadriga cf. *SNG Copenhagen* 752 (230-205 a.C.), *BMC Rhodes* 238 (166-88 a.C.) o *Ashton* 14cf (120-84 a.C.); no así en las bactrianas *MIG* 198a. y 196b.

¹⁰⁵ Esta sería *RRC* 250/1.

¹⁰⁶ Con Marco Antonio se acuña *RRC* 496/1, ver tabla.

¹⁰⁷ *Cohen* I Marc Antoine, 71.

de la imagen conceptual de *Oriens* como abstracción divinizada, que acumula varias atribuciones distintas como las apolíneas (arco y flechas), la generativa o de la abundancia (cornucopia)¹⁰⁸, y posiblemente celestiales y militares (águila y escudo). Todo ello está amalgamado simbólicamente bajo la figura de Sol (o una figura juvenil radiada), que al aparecer por el oriente es fácilmente asociable a un *Oriens* radiado. Esta figura solar servirá de base, siglos más tarde, para las varias acuñaciones de Sol bajo la leyenda *Oriens Augusti*¹⁰⁹.



7. RRC 494/5: áureo 42 a.C. La figura divina ecléctica es interpretable como un Genius abstracto o como *Oriens* (ver tabla). *Bibliothèque nationale de France, département Monnaies, médailles et antiques, REP-21429* Disponible en gallica.bnf.fr (<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb419967561>).

Otro de los rasgos que se normaliza es el de Luna, que aparece asociada a Sol desde muy pronto en Roma¹¹⁰. Las monedas prueban esta asociación desde temprano, apareciendo en el primer ejemplo que hemos mostrado y en varias monedas posteriores, tanto simbólica (creciente) como figuradamente. La continuación de la representación de Luna como un creciente (ver tabla) nos remite a la primera moneda del siglo III a.C. y a una tradición anicónica anterior o influencia púnico-helenística. Esta potente vinculación explica RRC 303/1, moneda de finales del siglo II a.C. donde al anverso de Sol (al modo de Helios rodio) le corresponde una Luna-Selene en biga, que, sin embargo, va acompañada por el creciente lunar en el campo (imagen 5). Las formas estilísticas en Sol (rizos, volumen de cuello, prominencia laríngea (“nuez”), diadema radiada, nariz) de esta moneda recuerdan a la escultura helenística, que, junto con la “antropomorfización” de Luna, muestran el incremento del influjo helenístico sobre la representación de Sol. No obstante, dos series monetarias retomarán décadas más tarde el modelo original de Luna, representada por un creciente rodeado de estrellas (RRC 303/1 y 494/20a), mientras que en el 45 a.C., con RRC 474/5 reaparecerá el tipo iconográfico de la cabeza de Sol-Helios en el anverso y

¹⁰⁸ Sobre la capacidad generativa de Sol en el mundo romano II.2.2.

¹⁰⁹ Halsberghe, (1972), pág 29. Sobre *Oriens* en moneda, cf. III.2.1 y IV.2.

¹¹⁰ Varro, *Ling.* V, 74; Dion. Hal. *Ant. Rom.* II, 50. También en el mundo etrusco se daba esta estrecha vinculación, cf. De Grummond (2008).

Luna-Selene sobre biga en el reverso, reforzando la presencia del estilo heleno y atenuando la tradición local (el creciente que acompañaba a la biga pasa a estar fijado en la frente de Luna, según la tradición helenística, y las estrellas desaparecen)¹¹¹.

Dados todos estos ejemplos y la existencia de distintos templos dedicados a Sol en la región (y también en la misma ciudad de Roma), es obvio que la figura del dios tenía un papel sólido (aunque puede que secundarios) en el culto romano. Sin embargo, creo que hay que contextualizar el significado simbólico de estas monedas y el alcance representativo que pudieran tener. En la moneda republicana emitida por personajes destacados, la personalidad y motivaciones del emisor podían tener una influencia determinante sobre el tipo escogido y su simbología. El ejemplo paradigmático es la acuñación de RSC 15 por orden de Marco Junio Bruto tras el asesinato de Cesar, conmemorando los idus de marzo. Sin duda, los puñales y el casco con la leyenda “EID MAR” tenían una fuerte carga emocional y eran potencialmente entendidos por una parte importante de la población. Sin embargo, eso no significa que representara el sentir mayoritario de la elite política o de la población de Roma. Situación similar podríamos entender en el caso de Sol con Marco Antonio, que acuña sus monedas en el mismo contexto de contienda bélica y pugna por el poder. La elección de Sol es personal en un contexto concreto y no tiene por qué ser representativa de la mayoría de la sociedad romana, aunque sí mínimamente entendible. A un nivel menos claro, podríamos hacer extensible estas consideraciones a las emisiones anteriores de Sol relacionadas con los *imperatores* en los siglos II y I a.C., entendiéndose así que hacen referencia a las elecciones personales y propagandísticas de éstos, quienes presumiblemente están escogiendo figuras divinas ampliamente entendibles para los receptores romanos, aunque no necesariamente principales.

1.4. Testimonios epigráficos

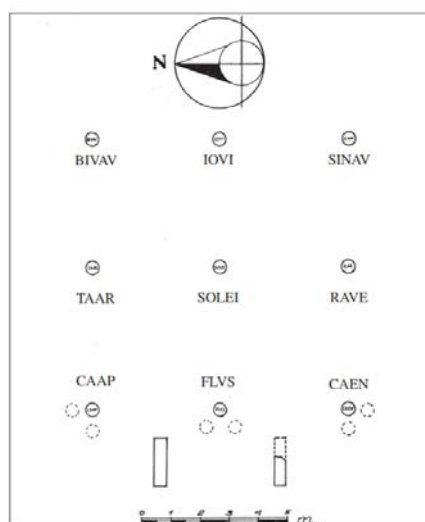
Epigráficamente hay pocas evidencias de culto a Sol en el periodo republicano. De entre las pocas testimonios que podemos citar contamos con un cipo con la forma arcaizante “*Solei*” perteneciente al *auguraculum* de Bantia (Apulia) (imagen 9)¹¹². Esta curiosa inscripción va acompañada por otros cipos dedicados a Júpiter y Flusa (Flora local) así como a diversas entidades que Giulio Magli entendió como denominaciones de aves según direcciones específicas en la interpretación adivinatoria¹¹³. Curiosamente, el autor pone en relación este *auguraculum* con la tradición local prerromana, por lo que nos estaría informando del culto itálico al dios en el sur de la Península itálica, y no en Roma exactamente. Estas dos inscripciones anteceden a otra posterior que presenta la misma forma gramatical en Spoleto (probablemente siglo I d.C.), y que veremos más adelante¹¹⁴.

¹¹¹ Precisamente L. Valerio Acíscolo, el emisor de esta moneda, posee otras emisiones en el mismo año con una notoria influencia helenística en su iconografía, destacando la figura de Apolo. Cf. *RRC* 474/1a y b; 474/2a, b y c; 474/3a y b.

¹¹² *CIL* I 3181e, Torelli (1966). Pese a que la inscripción es claramente umbra y se aprecian rasgos de tradición local, la equivalencia de dioses como el caso de Flora o Júpiter en su variante osca

¹¹³ Magli (2008), pág. 150: “The inscriptions on the other cylinders are intended to identify the omens of the birds that might eventually come from the corresponding directions”. Para este *auguraculum* en comparación con otros similar, cf. Salom i Garreta (2006).

¹¹⁴ *CIL* XI 4773. Cf. III.2.4.



9. Disposición de los cipos con las menciones a los dioses. Según Torelli (1966), fig 1¹¹⁵.

No conocemos más inscripciones al dios datables con anterioridad al 27 a.C. Sin embargo, se puede constatar epigráficamente la festividad republicana del 9 de agosto a Sol *Indiges* en la Colina del Quirinal a través de inscripciones como el Calendario de *Amiternum*¹¹⁶ de época Julio-Claudia (20 d.C.¹¹⁷). Hace referencia a una celebración de época augústea que era probablemente anterior. Estas inscripciones se encuentran en estrecha relación con las pocas menciones que poseemos acerca de los templos en la ciudad de Roma, por lo que procedemos a explicarlas en este contexto.

1.5. *Gens Aurelia* y Sol

Sobre el sacerdocio del culto a Sol o la vinculación de una familia con éste no sabemos nada. La única información disponible que presuntamente puede hacer referencia a la época republicana es la breve cita de Sexto Pompeio Festo sobre la *gens Aurelia*:

*Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auseli dicebantur, ut Valesii, Papii pro eo, quod est Valerii, Papirii*¹¹⁸.

En ella se hace referencia a esta familia de origen sabino y su relación con el culto a Sol, llamados “Auseli” por él. Koch fue uno de los primeros en poner en relación esta cita con el culto de Sol en Lavinium y Roma, así como las celebraciones (9 de agosto) que recogen los *fasti*¹¹⁹. No ha habido un gran cambio en la interpretación inicial, aunque se han reforzado los lazos entre el ciclo de Eneas y la figura de Sol *Indiges*, asociados a estas festividades del Quirinal¹²⁰. Los estudios posteriores han coincidido generalmente con la línea inicial marcada por Koch encontrando que la cita encaja con las impresiones que

¹¹⁵ *Apud* Salom i Garreta (2006), pág 78, fig. 4.

¹¹⁶ *CIL* I² 327.

¹¹⁷ Siguiendo a Rüpke (1995), pág. 131.

¹¹⁸ Paul. Fest. 23M (= P. 18 Th.):

¹¹⁹ Koch (1933), pp. 98 y ss. Con anterioridad, Wissowa había incluido los Aurelii como uno de los pocos ejemplos que sobrevivían de los *sacra genticia*, cf. Wissowa (1912), pág 404.

¹²⁰ Cf. Weinstock (1960), pág. 117; Richard (1976); Maras (2010); Forsythe (2012), pág. 125.

ofrecen otras fuentes como Varrón¹²¹ sobre la relación sabina de Sol en tiempos de Tito Tacio. En las últimas décadas estudiosos como Claudia Santi han criticado el pasaje de Festo aduciendo que se trata de una modificación intencionada en época de Aureliano¹²². Sin embargo, existen trabajos filológicos que han trabajado sobre este tema observando una relación con el sabino “*ausel” como mediador entre el término etrusco “*uśil*” y la *gens* Aurelia¹²³. De ser ciertas estas suposiciones, la interpretación sobre el pasaje de Festo y el culto arcaico a Sol deberían ser reformulados, reforzando la idea de un culto itálico¹²⁴, que encaja con las suposiciones de Marroni y Jaia sobre una cadena de santuarios con connotaciones solares¹²⁵. Pese a todo, las críticas de Santi sobre la reelaboración tardía de la fuente pueden ser tenidas en cuenta sin cambiar esta reformulación. Por un lado, pueden estar basadas en un término antiguo aplicado artificialmente a la *gens* Aurelia. Por otro, la inexistencia una *gens* con vinculación específica al dios no invalida los datos materiales que constatan una presencia en época republicana, que están en concordancia con la información de las fuentes escritas tardorrepublicanas que veremos en el capítulo siguiente.

¹²¹ Varro, *Ling.* V, 10, 17.

¹²² Santi (1991).

¹²³ Maras (2010), pp. 144-145. Las dudas de Santi han sido recogidas sin aceptación o negación, cf. Hijmans (2009), pág. 6; Tomás García (2017), pág. 7. Para el carácter solar de *Uśil*, cf. De Grummond, y Simon (2006), pág. 11, 46, 47.

¹²⁴ En sentido geográfico, no lingüístico, ya que incluiría el componente etrusco.

¹²⁵ Marroni (2012); Jaia (2017).

2. Imagen de Sol entre helenismo y romanidad: cosmopolitismo y localismo.

En el Mediterráneo clásico, el Sol era interpretado tradicionalmente como un elemento celeste y como un dios: Helios o Sol. Antes de la era cristiana, su imagen era secundaria en el panteón griego, así como en el romano, destacando sólo en contados mitos (Faetón) o como elemento accesorio en determinados momentos (representación del Cosmos). En la Hélade clásica, Helios es una figura menor del panteón que cuenta con algunos lugares de culto muy concretos, pero cuya imagen alcanzará durante el helenismo un papel más conocido. Mientras, la información arqueológica y documental en Roma y el Lacio parecen indicar que Sol era una divinidad tradicional del panteón local al que se suma el acervo mitológico griego.

Sol aparece mencionado en varias fuentes escritas imperiales aludiendo a un pasado que se remonta a la etapa republicana. Éste es el caso de las menciones del Sol en el Circo Máximo, recogidas en autores como Tácito¹²⁶. La presencia de menciones claras a Sol como divinidad o su culto son, en cambio, más escasas en el cuerpo literario republicano. No obstante, creemos que repasando y analizando los escritos latinos republicanos conservados junto a algunas referencias documentales del mundo griego se puede mostrar la percepción que se posee sobre Sol en el mundo romano preimperial. Durante la etapa final del periodo republicano el mundo romano había entrado en creciente contacto con el Mediterráneo helenístico y su sistema cultural acaba por fusionarse indisolublemente con el grecohelenístico en muchos de sus aspectos. Como resultado de esta adaptación cultural aparecerá una figura ambivalente entre ambas esferas que, por convención moderna, se denomina Helios-Sol (y menos comúnmente Sol-Helios)¹²⁷, con un papel de deidad en algunos campos como la literatura, astrología o filosofía, a la vez que conserva en la memoria romana republicana unas características tradicionales propias.

2.1. La Herencia griega: Helios

En la tradición religiosa griega Helios tiene poco protagonismo. Se trata más de un titán que de un dios, hijo como es de Hiperión y Tía según las referencias homéricas y hesiódicas¹²⁸. La principal característica del dios, el carro solar, aparece más tarde en los himnos homéricos de Démeter y Helios. El dios, desde luego, es mencionado en la literatura en varias ocasiones, en oraciones cortas o relatos mitológicos, pero se trataba de una divinidad de menor importancia que los olímpicos. No es una situación sorprendente ya que, aunque la mitología recoja la divinización de cuerpos celestes, en la tradición griega no existieron grandes cultos a ellos. Sólo era conocido ampliamente el mito de Faetón (ver más adelante) y no había grandes zonas de culto a Helios con la excepción de Rodas¹²⁹, aunque se conoce algún otro lugar gracias fundamentalmente a Pausanias¹³⁰. También se

¹²⁶ Tac., *Ann.* XV, 41.

¹²⁷ Como en Iglesias García (2012).

¹²⁸ Hom., *Od.* XII, 175 y Hes., *Theog.* 371.

¹²⁹ Ferguson (1982), pp. 44-45.

¹³⁰ Para las referencias clásicas de culto a Helios en Grecia, Paus., II, 1, 6 y 4, 6 (Corinto); II, 18, 1-3 (Argos); III, 20, 4 (Laconia), entre otros. Otros lugares son también recogidos en pasajes de otros autores

tiene constancia de la presencia de sacerdotes de Helios en festividades de cierta importancia como las Skiroforias en Atenas, según nos narra la Suda o alguna heortología fragmentaria del siglo I a.C., y que ha sido visto como una posible modificación helenística¹³¹. Esta visión se corresponde con la aparición de evidencias sobre cultos públicos al dios solar a partir del siglo IV junto a advocaciones de otros dioses como Zeus *Melichios*¹³² y a la existencia de inscripciones que llegan hasta época romana¹³³. Pese a todo, también se debate la presencia del dios en ciertas festividades en varios puntos de la Hélade desde época anterior¹³⁴. Durante el periodo helenístico las menciones al dios se multiplican, y gracias a autores poco usados en la bibliografía histórica como Polemón de Ilión sabemos de la dedicación a Helios (entre otros dioses) de sacrificios *choai nefaliai* (sin libación de vino) en el Ática¹³⁵. Con todo, Rodas seguirá siendo el lugar de referencia para el culto a Helios, como puede observarse en la descripción que hace Zenón¹³⁶.

El papel de Helios fue parcialmente absorbido por Apolo Febo (Apolo brillante), primer sincretismo solar dentro del mundo griego. Ambas deidades quedaron estrechamente ligadas desde un momento antiguo pero incierto¹³⁷. Entre los primeros ejemplos literarios de esta relación tenemos a Píndaro, quien escribe un peán a Apolo dirigiéndose al “rayo solar”¹³⁸. A partir de la época clásica, esta especial relación se intensificará durante toda la historia griega, legando posteriormente al mundo romano esta asociación divina de Helios y Apolo, paralelamente a un desarrollo propio que va desde Eurípides (*Faetón*, 224¹³⁹) en el siglo V a.C., hasta autores como Zósimo (II, 6, 15-20) en el V d.C. Sin entrar en una explicación detallada, la equiparación de Helios y Apolo parece generalizarse en diferentes ámbitos y épocas, entrando en el culto órfico, pasando al mundo romano a manos de los autores helenísticos y permitiendo ser usado como herramienta de entendimiento interreligioso¹⁴⁰.

como Hdt., IX, 93, 1 (Apolonia). Sobre Rodas también se tiene referencia por parte de Píndaro (Pind., *Ol.* VII, 69), y Diodoro (Diod. Sic., V, 56).

¹³¹ Suda, 623 Σκίρων; Heortología de Lysimachides, *FGH* 366. Cf. Lambert (1998), pág. 394. Sobre la incorporación tardía de Helios como una incorporación helenística, cf. Burkert (1983 [1972]), pp. 143-144; Simon (2002), pp. 22-23; Lalonde (2006), pp. 84-85; aunque a nuestro entender no hay argumentos sólidos para retrasar la aparición de este sacerdocio.

¹³² Lalonde (2006), pp. 83-85

¹³³ *IG* II² 5093 donde se le reserva un asiento a una sacerdotisa de Helios (ἱερείας / Ἡλίου) en el teatro.

¹³⁴ Bilić (2012).

¹³⁵ *FHG* III POLEMONIS ILIENSIS FRAGMENTA 42. p. 127. De Schol. Soph. Oed. Col. 100: Οὐ γὰρ σπένδεται οἶνος αὐταῖς (Furiis), ἀλλ' ὕδωρ, καὶ νηφάλια καλοῦνται αἱ σπονδαὶ αὐτῶν. Πολέμων δὲ ἐντῷ Πρὸς Τίμαιον καὶ ἄλλοις τισὶ θεοῖς νηφάλιους φησιθυσίας γενέσθαι, γράφων οὕτως· «Ἀθηναῖοί τε γὰρ ἐντοῖς τοιοῦτοις ἐπιμελεῖς ὄντες καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὅσοι νηφάλια μὲν ἱερὰ θύουσι Μνημοσύνη Μούση, Ἡοῖ, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ.». *FHG* III POLEMONIS ILIENSIS FRAGMENTA 42. p. 127. De la Suda: Νηφάλιος θυσία παρὰ Ἀθηναίοις ἐτελεῖτο Μνημοσύνη, Ἡοῖ, Ἡλίῳ, Σελήνῃ, Νύμφαις, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ, ὥς φησι Πολέμων.

¹³⁶ *FHG* III RHODII FRAGMENTA 1. p. 175.

¹³⁷ Mirjam Plantinga ve cierta correlación ya en las obras homéricas, Plantinga (2002), pág. 264. Sobre la asociación en época arcaica cf. Piquero Rodríguez (2012), pág. 111.

¹³⁸ Pind., *Pae.* IX.

¹³⁹ Fragmentario Diggle *apud* Ahl, Frederick (1982), pág. 392. También fr. 781 Nauck, *apud* Fontenrose, J. E. (1940), pág. 441.

¹⁴⁰ Sobre el culto órfico, Tortorelli Ghidini (2013), pp. 151-152. Sobre el paso al mundo romano, *vedi infra* en el apartado siguiente. Sobre el uso de la asociación de Apolo y Helios, Pausanias recoge esta asociación

La imagen del dios no cambia mucho entre el periodo clásico y helenístico. Conserva una situación peculiar y de difícil encaje a caballo entre dios y elemento celeste con cualidades especiales¹⁴¹. La *Biblioteca* de Apolodoro muestra no sólo a Helios como objeto celeste activo¹⁴², sino que recoge un entorno mitológico más desarrollado, reiterando tanto ideas homéricas (como la paternidad de Hiperión sobre Helios), como vínculos familiares con otros dioses o apariciones menores con un papel de dador de regalos¹⁴³. Esta tradición literaria persiste en autores griegos durante la dominación romana, como se puede ver algunos pasajes de Diodoro Sículo¹⁴⁴ o de Dionisio de Halicarnaso, que sirve de puente con la mitología romana¹⁴⁵. En estos autores, Helios conserva su condición de dios menor, aunque en ocasiones se le otorga una relevancia simbólica como en el sacrificio de un toro por parte de Zeus a Sol junto a Urano y Gea, preparándose para la Gigantomaquia¹⁴⁶.

Esta idea se basaba también en la aceptación de la divinidad de los astros, entre ellos Sol y Luna, cuya imagen utiliza Diodoro como simbolismo de los dioses eternos e inmutables¹⁴⁷. A eso se suma su asociación con Apolo, que permitirá apuestas filosóficas como la de Platón sobre un culto de doble cara a la vez que sencillas oraciones a Helios como planeta-dios¹⁴⁸. También desempeña cierto papel en el teatro, encontrando ejemplos como el mencionado *Faetón* de Eurípides o ejemplos de invocación en fragmentos de Sófocles, donde un personaje se dirige a ἡέλιος (fr. 752 P). El mismo autor de tragedias usa a Sol junto a Zeus en el llanto de Electra (cantado por el coro) ante la muerte de su hermano Orestes¹⁴⁹, mientras que es usado en varios pasajes teatrales de la *Electra* de Eurípides como referencia divina en las escenas de la protagonista o en juramentos junto a Gea¹⁵⁰.

Desde una panorámica global, se puede observar un saber colectivo griego que entiende a Helios como una divinidad propia pero auxiliar. Además, su imagen estará presente también en la asociación con Apolo, legando una participación heterogénea en diferentes

en la figura de una *interpretatio* de un habitante de Sidón, que el autor hace equivalente a la relación que guardaban los griegos. Paus., VII, 23, 3-7.

¹⁴¹ Esta situación peculiar se puede observar en Jenofonte (Xen., *Mem.* IV, 3, 14) que explica la visibilidad de los dioses en el mundo sensible a través de Helios, pero no como dios, sino como cuerpo celeste.

¹⁴² Apollod., *Bibl.* I, 4, 3 (los rayos solares sanan a Orión).

¹⁴³ Apollod., *Bibl.* I, 2, 2 (como hijo de Hiperión); I, 4, 5 (Helios desposa a Rhode, hermana de Tritón e hija de Poseidón); I, 9, 2 (otorga un carro tirado por serpientes aladas a Medea para escapar); II, 5, 11 (entrega del cáliz de Helios por el dios a Heracles).

¹⁴⁴ Diod. Sic., V, 56 y 57, habla sobre la relación con Rhode, el inicio del culto en la isla de Rodas, los Heliadae (hijos de Helios). También menciona su paternidad sobre Aetes y Perses (IV, 45, 1), Parsifae (IV, 60, 4), las Heliades (V, 23, 2), Electrione (V, 56, 5); y reinterpreta el pasaje del escape de Medea haciendo que esta se albergue en un recinto sagrado al dios (IV, 46, 2). Sobre la paternidad de Circe en Diodoro, el padre es Aetes, cf. Diod. Sic., IV, 45, 3.

¹⁴⁵ Dion. Hal., *Ant. Rom.* I, 72-75.

¹⁴⁶ Diod. Sic., V, 71, 3.

¹⁴⁷ Diod. Sic., VI, 1, (=Euseb., *Praep. Ev.* II, 2, 53).

¹⁴⁸ Sobre el culto público, Pl., *Leg.* XII, 946A-D, XII 947a. Sobre la oración a Helios, Platón narra cómo Sócrates mantuvo una vigilia durante la noche y la cerró con el Sol naciente, a quien dedico oraciones, cf. Pl., *Symp.* 200b. Para más información sobre la percepción filosófica vid. *infra*. en el mismo capítulo.

¹⁴⁹ Soph., *El.* 824. Identificado aquí con “φαέθων”.

¹⁵⁰ Raeburn (2017), pp. 150, 154.

mitos que la narrativa latina posterior incluirá al establecer como referente la literatura griega.

2.2. Sol en las fuentes literarias tardorrepublicanas

Como hemos visto anteriormente, hay indicios para pensar que existe una tradición de culto a Sol en el Lacio¹⁵¹. Se trata de una expresión religiosa itálica que no tiene por qué entenderse como dependiente del culto al Helios del Egeo. Sin embargo, es un hecho que la cultura griega tiene un gran peso en el mundo romano, afectando al sistema mitológico tradicional y a la imagen literaria que nos legan las fuentes. El cuerpo literario se enriquece al final de la República con la incorporación del acervo helénico y se multiplican las obras latinas que incorporan su tradición mitológica. Un buen ejemplo de ello son las *Metamorfosis* de Ovidio, cuyo uso del mito griego es un claro ejemplo de esta visión común. Generalmente se acepta que la identificación entre Apolo y Sol está completa y afianzada en el siglo I a.C.¹⁵². En parte esta conclusión se debe a que del siglo II, en un cuerpo literario ya de por sí escaso, apenas tenemos referencias a Sol, aunque se conserva parte de la obra de Lucio Accio, en cuyas *Phoenissae* de la saga tebana ya hace una referencia a Sol dirigiendo el carro¹⁵³.

En este contexto de intercambio cultural encontramos las primeras menciones literarias a Sol, que definen el periodo republicano y se adentran levemente en la etapa imperial. Existe alguna evidencia material anterior como la numismática (*RRC* 250/1), pero fundamentalmente la palabra escrita no aporta pruebas sobre la visión religiosa y el culto a Sol hasta el siglo I a. C. Sí que contamos con menciones a Helios en un contexto griego antes de esta centuria (Polibio), pero no hacen referencia al objeto de estudio. Excluyendo el pensamiento filosófico, con un lenguaje propio y una dinámica característica que explicaremos al final de este capítulo, es posible agrupar las obras literarias que recogen las menciones al dios Sol clasificándolas en dos grandes grupos: lírica y épica, por un lado; y, por otro, anticuaristas e historiadores.

Establecer un criterio de separación es difícil y tienta definir grupos por su uso (político, estético) o carácter (literario, histórico). Sin embargo, toda clasificación es subjetiva y los textos no son monolíticos. La mitología o la teología no son inmutables, y los significados, matices y trasfondos varían dependiendo de la intencionalidad o del contexto del autor y la obra. Por ejemplo, las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso pertenecen al grupo de los anticuaristas e historiadores, pero recogen información tanto erudita como mitológica que ligan el mundo griego al romano y dan explicaciones del pasado. En su libro I explica, entre otros, la existencia de culto y mitos relacionados con Eneas, que, a su vez, nos informa de un marco cultural de memoria colectiva sobre el que trabajará Virgilio en su Eneida.

¹⁵¹ Cf. II.1.1.

¹⁵² Visión clásica que se puede encontrar en Fontenrose (1940), pág. 429.

¹⁵³ Lucius Accius, *Phoenissae*, fr. 1. Sobre este pasaje en el marco de los ciclos trágicos griegos, cf. Mas-tronarde (2009), pág. 66.

Virgilio pertenece al otro grupo diferente, el literario, pero parte su obra tiene una aspiración de texto formativo¹⁵⁴ de la memoria romana y representa el final de una fase literaria republicana que queda fuertemente marcada por el patrocinio imperial (*Eneida*). Al igual que Homero sirve de referencia en el marco griego, diversas obras del siglo II y I a.C. como la de Virgilio pretenden –y en cierta manera consiguen– crear una imagen determinada del pasado. Como parte de la memoria colectiva en la antigüedad, mitología e historia están relacionadas ocupando el mismo espacio explicativo del pasado, y forman parte de la *epideixis* y educación de las nuevas generaciones en una ideología concreta, independientemente de si se creyese o no las nuevas formas mitológicas¹⁵⁵.

En el caso concreto de Sol, aparte de categorizar la fuente, hemos de excluir las numerosas menciones al astro como elemento cotidiano (“el” Sol), que no aporta ninguna información relevante, diferenciándolas de aquellas otras menciones a Sol o Helios, la divinidad solar. Pese a ello, la mención al Sol (estrella) sí que incluye ocasionalmente información relevante, como en el caso de la filosofía y la astrología, donde el dios y el objeto están ligados indisolublemente, por lo que estos casos han sido tenidos en cuenta. Por tanto, recorriendo todo el cuerpo literario latino se distinguen tres grandes grupos formales que mencionan a la divinidad:

- Las obras de carácter histórico-anticuarista, que ofrecen principalmente información sobre la memoria y la tradición.
- Las obras lírico-épicas, muy dependientes del mundo griego y la estética de la mitología.
- Visión de la *episteme*, concepción filosófico-epistemológica atendiendo al Sol como elemento de abstracción filosófica y teológica, así como su entendimiento en la mentalidad antigua. Se trata, con mucho, del campo más extenso y donde la tradición griega es determinante, ya que no puede excluirse para explicar el pensamiento filosófico en el mundo romano. Por este motivo, esta explicación sobre la consideración de Sol enlazará necesariamente con la tradición filosófica griega previa. En añadidura, debido a sus características evolutivas, alargaremos esta explicación a la filosofía helenística e imperial inicial (siglo I d.C.), ya que resulta imposible separarlas.

Memoria del pasado: anticuaristas e historiadores

Tratar la memoria del pasado en un tiempo pretérito es un asunto difícil, pero necesario. Si pretendemos reconstruir la historia del culto a Sol en Roma con unas fuentes escritas que se remontan, con mucho, al final del siglo II, nos queda un vacío que sólo puede rellenar la memoria romana republicana (del siglo I). El tema de la memoria en el mundo antiguo romano fue puesto de relevancia por Jan Asmann en 1992, para luego abordar

¹⁵⁴ Utilizo aquí el concepto expresado en Asmann, y Rodney (2006), pág. 38, entre otras.

¹⁵⁵ Cf. Dowden (2012), donde aborda precisamente este proceso histórico y caracteriza también la transformación romana entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C.

este importante tema de nuevo en 1995 y 2008¹⁵⁶. Es un concepto fundamental que marca los límites de nuestro conocimiento y del estudio de las fuentes.

En el caso de Sol interesa sobre todo conocer la memoria cultural y la memoria comunicativa¹⁵⁷. Esta forma de recoger el pasado de las fuentes escritas es necesaria para estudiar correctamente la perspectiva latina sobre el dios, ya que las fuentes con ánimo informativo son escasísimas y de un periodo tardío. Las explicaciones de Assmann sobre la duración de la memoria comunicativa sin alteraciones sensibles (80 o 100 años a lo sumo) se vuelven tremendamente pertinentes para abordar el siglo II a.C.¹⁵⁸. Estas cuatro generaciones que conforman un *saeculum*¹⁵⁹ son el límite difuso de la memoria comunicativa, dejando solamente la memoria cultural como fuente para momentos anteriores, que depende fuertemente, a mi entender, del condicionamiento ideológico religioso contemporáneo y el legado literario, aunque influido por el recuerdo oral de los orígenes¹⁶⁰. Frente a los autores que escriben en época augústea o posterior, personajes como Varrón, nacido en el 116 a.C., son poseedores de ambas formas de recuerdo (comunicativa y cultural) y suponen la llave para constatar parcialmente la antigüedad y carácter del culto a Sol. Precisamente es Varrón la principal fuente para conocer al dios como deidad latina tradicional antes del Imperio, ya que este extenso bloque teórico se reduce a unos pocos autores en la práctica del estudio de Sol.

Aquellas fuentes anticuaristas que nos informan de una supuesta tradición pueden deformar el recuerdo del pasado intencionada o inintencionadamente. Por esa razón ha de tenerse en cuenta el concepto de *Lived Religion*, recientemente impulsado por el proyecto europeo dirigido por Jorg Rüpke¹⁶¹. Aplicado a la memoria, la creencia antigua forma parte del recuerdo y vice versa. Por ejemplo, si la creencia general defendiese un pasado inexistente históricamente, el hecho no dejaría de ser cierto para la sociedad que participa en la memoria colectiva del momento estudiado. De este modo, el historiador puede encontrarse ante una desconexión entre los datos materiales y la información escrita, cuya realidad cultural no depende exactamente de la veracidad de los hechos.

En apartados anteriores ya hemos mencionado alguna obra del grupo de historiadores y anticuaristas porque sirve también de fuente de apoyo a los estudios arqueológicos¹⁶². Las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso, por ejemplo, nos ofrecen una de las pocas menciones directas al culto a Sol. En el libro I y en el contexto italo-griego de

¹⁵⁶ Assmann (1992); Assman y Czaplicka (1995); y Assmann (2008).

¹⁵⁷ Assmann (2008), pág. 110. Sobre el origen de memoria colectiva, obviamos aquí la “historia de la historiografía” sobre términos como memoria colectiva, que fue definida inicialmente por Halbwachs (*La Mémoire collective*). Cf. Halbwachs (1925).

¹⁵⁸ Assman y Czaplicka (1995), pág. 127;

¹⁵⁹ Cf. Gladigow, Burkhard (1983), “Aetas, aevum and saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme,” en Hellholm, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near. Apud Assman y Czaplicka* (1995), nota 10.

¹⁶⁰ Sobre este punto, es especialmente relevante el trabajo de Ana Rodríguez Mayorgas, quien advierte también el carácter de las fuentes antiguas como producto cultural de su tiempo y no como fuentes directas, cf., Rodríguez Mayorgas (2007), por ejemplo, en la introducción; Rodríguez Mayorgas (2007b), haciendo énfasis en la importancia de la memoria oral en la redacción de las primeras obras.

¹⁶¹ Albrecht, Degelmann, Gasparini *et al.* (2018).

¹⁶² Cf. II.1.

Eneas, Dionisio menciona el lugar consagrado a Sol en Lavinium desde tiempos del héroe troyano, cuando, ante la falta de agua, éste agradeció al dios Sol su asistencia con un manantial¹⁶³ (casi extinguido en el momento de Dionisio). El mismo autor vuelve a mencionar al dios en una función de divinidad tradicional en el libro II, cuando hace referencia a las guerras de Rómulo y sus sucesores. En estos episodios de memoria cultural, Dionisio de Halicarnaso cita a Tito Tacio dedicando un templo y altares a Sol y Luna entre otros dioses¹⁶⁴. Aunque da nombres griegos, expresa con claridad que está tratando de representar una realidad religiosa distinta, la latina, que no encaja del todo bien con el sistema griego, aunque se puede establecer una *interpretatio graeca* de los términos nativos. A la vez, informa de una nueva realidad sincrética en la que es posible intercambiar nombres del sistema religioso griego tradicional y el romano, dejando clara la identificación entre Helios y Sol. Tomando con cautela este contexto por la lejanía de la fuente respecto al periodo explicado (época monárquica), es seguro decir que Dionisio trata de reflejar una memoria de práctica cultural que incluye a Sol y Luna por un lado, y que, por el otro, se percibe como nativa y tradicional en el momento de redacción al ligar el hecho con los reyes míticos de la ciudad.

Dado que obras de referencia para los antiguos como los anales de Fabio Píctor o Ennio no se han conservado, pocas fuentes adicionales existen en época republicana. Omitiendo aquí las menciones al dios en el siglo I d.C., que serán explicadas más adelante, prácticamente el único autor relevante fuera de la lírica en la fase literaria preimperial es Varrón. Dos de sus obras, *De re rustica* y *De lingua Latina*¹⁶⁵ recogen menciones al dios en un contexto muy concreto. El autor ofrece la misma representación del pasado que Dionisio de Halicarnaso en el quinto libro de su *De lingua Latina*, volviendo a mencionar la política religiosa de Tito Tacio e incidiendo nuevamente en el papel de Sol como una de esas divinidades ancestrales, aunque resaltando el componente sabino¹⁶⁶. Es más, ese elemento sabino queda reforzado en un pasaje anterior donde se ofrece la posibilidad de ligar la etimología de su teónimo a este grupo itálico¹⁶⁷. Precisamente esta sección de la obra de Varrón es vital para explicar dos puntos clave. Por un lado, da cierta solidez a la cita de Festo sobre la *gens* sabina Aurelia y su relación con el Sol, mostrando la autoconsciencia del culto al dios como un elemento local, cuyo componente etrusco –como hemos visto anteriormente– debe ser tenido en cuenta¹⁶⁸. Por el otro, el estilo de la explicación es uno de los elementos clave que nos permite entender la intrincada relación entre Sol y Apolo. A continuación de la explicación del teónimo latino “Sol”, Varrón explica el significado de “Luna” y añade que ambos son llamados por algunos Diana y Apolo, ya que

¹⁶³ Dion. Hal., *Ant. Rom.* I, 55.

¹⁶⁴ Dion. Hal., *Ant. Rom.* II, 50: Τάτιος δὲ Ἡλῖω τε καὶ Σελήνῃ καὶ Κρόνῳ καὶ Ῥέᾳ, πρὸς δὲ τούτοις Ἑστία καὶ Ἥφαιστος καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἐνυαλίῳ καὶ ἄλλοις θεοῖς, ὃν χαλεπὸν ἐξευπεῖν Ἑλλάδι γλώττῃ τὰ ὀνόματα, ἐν ἀπάσαις τε ταῖς κούριαις Ἥρᾳ τραπέζας ἔθετο κυριτίδι λεγομένη, [...].

¹⁶⁵ Por lo extendido de las citas de estas dos obras en lengua latina, hago aquí una excepción al uso de los títulos traducidos al español en el cuerpo de texto.

¹⁶⁶ Varro, *Ling.* V, 10 (= V, 74): *Et arae Sabinum linguam olent, quae Tati regis voto sunt Romae dicatae: nam, ut annales dicunt, vovit Opi, Florae, Vediovi Saturnoque, Soli, Lunae, Volcano et Summano, itemque Larundae, Termino, Quirino, Vortumno, Laribus, Dianae Lucinaeque.* Se trata de un pasaje que ya puso en valor Hijmans hace años, pero no relacionado con Dionisio de Halicarnaso, cf. Hijmans (2009), pág. 2.

¹⁶⁷ Varro, *Ling.* V, 10 (=68): *Sol vel quod ita Sabini, vel solus ita lucet, ut ex eo deo dies sit.*

¹⁶⁸ Cf. II.1.1 y II.1.3.

Apolo era el “*vocabulum Graecum alterum*”¹⁶⁹. Esta es la misma idea que aparece en Cicerón cuando explica a Apolo y Diana en su *Sobre la Naturaleza de los dioses*:

*Iam Apollinis nomen est Graecum. quem solem esse volunt, Dianam autem et lunam eandem esse putant, cum sol dictus sit vel quia solus ex omnibus sideribus est tantus vel quia cum est exortus obscuratis omnibus solus apparet, luna a lucendo nominata sit; eadem est enim Lucina, itaque ut apud Graecos Dianam eamque Luciferam sic apud nostros Iunonem Lucinam in pariendo invocant.*¹⁷⁰

Cicerón está siguiendo una tradición preexistente de interpretación, pero resulta llamativa la *interpretatio* a tres bandas. Apolo no presenta contrapartida latina de su nombre, pero Artemisa lo tiene (Diana), forzando así una visión en el que Sol equivale a Apolo y desequilibrando una equivalencia de parejas. Esto complica la relación directa entre Helios y Sol añadiendo un tercer partido que existe en el campo latino y Heleno. De este modo, Cicerón se ve obligado a explicar justo después la relación entre Diana (Artemisa) y Luna (Selene), diosas distintas pero convergentes por la equivalencia de Apolo y Helios con Sol. Esta doble cuestión sólo es entendible a tenor del entendimiento de Helios como Apolo en latín en el siglo I a.C. y condicionan las ideas filosóficas sobre los planetas en el cosmos. Por tanto, profundizaremos los planteamientos de Cicerón en el contexto de la filosofía más adelante. Esta estructura de pensamiento se asienta y existe gracias a autores anteriores como Varrón, que reelabora décadas antes la memoria cultural, ofreciendo una respuesta unitaria que preserva el carácter local de Sol a la vez que lo liga con la religiosidad helenística y otros sistemas de explicación, que pasan a ser en estos momentos también romanos.

En *De re rustica*, Varrón vuelve a mencionar a Sol junto a Luna al inicio de su obra¹⁷¹. El contexto es tradicionalista pero ligeramente diferente: los dos dioses son parte de los 12 “*qui maxime agricolarum duces sunt*”, enmarcando las divinidades latinas en una estructura olímpica griega. Este número simbólico de dioses orientados a la cosecha y al ciclo religioso agrícola coloca a Sol y Luna en segundo lugar tras Júpiter y Tellus, que actúan como padre y madre Tierra. Este esquema de fuerte simbolismo permite ofrecer a Varrón una visión religiosa plenamente latina que incluye a los dioses Ceres, Líber Pater, Robigo, Flora, Minerva, Venus, Linfa y Bonus Eventus. Esta visión agrícola y localista se relaciona con el ciclo anual agrícola que el autor conoce. Su explicación lo lleva a mencionar la importancia del Sol para establecer y medir diferentes fases y eventos agrícolas, como el paso de las estaciones en ciclos solares o el crecimiento de la cosecha¹⁷². Aunque el dios no vuelve a ser mencionado, el Sol aparece continuamente a lo largo de la obra evidenciando la importancia del astro en el mundo agrario de una forma que permitió a Hijmans ligar la festividad del 9 de agosto dedicada a Sol Indiges que aparece en epigrafía latina altoimperial, con esta faceta agrícola¹⁷³.

¹⁶⁹ Varro, *Ling.* V, 10, (= V, 68).

¹⁷⁰ Cic., *Nat. D.* II, 68.

¹⁷¹ Varro, *Rust.* I, 1, 5: *Secundo Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur et conduntur.*

¹⁷² Entre otros, Varro, *Rust.* I, 5, 4 y 27, 1-2 (ciclo solar), y 7, 2-4 (papel de Sol y Luna en la germinación).

¹⁷³ Hijmans, (2009), pp. 2, 3, 5 y 28; Hijmans, (2010), pp. 382-383, 387. Esta fecha fue tratada por Matern en un contexto sabino, cf. Matern, (2002), pág. 19.

El escritor latino destaca por mostrar una inspiración literaria orientada a reivindicar la tradición romana. Hablar de objetivo sería tal vez excederse, pero está claro que el relato del grámata tiene un sesgo tradicionalista y romanizador. Estudios como el de Alfred Woolf destacan la postura agraria tradicionalista de Varrón (*De Re Rustica*)¹⁷⁴, idea que más recientemente ha sido reutilizada con matices por Peter van Nuffelen¹⁷⁵. Del trabajo de van Nuffelen se entiende que Varrón condiciona la expresión de las divinidades tradicionales, enfatizando los aspectos agrarios. Esto se debe posiblemente al contexto concreto de la obra, dedicado al campo, ámbito que es visto benevolentemente como una de las actividades tradicionales¹⁷⁶. Esta visión de la tradición conduce a otro de los conceptos para entender la obra de Varrón: el uso de la memoria colectiva por parte del autor para trasvasarla a una estructura cultural ideal. La idea resulta especialmente atractiva para este estudio. Martin Bommas¹⁷⁷ ha trabajado recientemente sobre la memoria cultural en relación con un discurso construido. Por su parte, Diana Spencer ofrece un estudio de esta perspectiva sobre el autor latino, destacando la posibilidad de que Varrón esté creando un nuevo paradigma de memoria romana que sirva de marco de referencia ideológica¹⁷⁸. Al estudiar las obras del autor, el análisis de Diana Spencer nos parece acertado, entendiendo que con Varrón se muestra una reformulación (voluntaria o involuntaria) de la herencia cultural y religiosa.

Esta percepción del discurso se puede enlazar con las ideas estudiadas en la obra de Rapp y Drake sobre la resignificación de conceptos en el mundo romano¹⁷⁹ aplicado a la etapa final de la República en un contexto religioso-tradicional, lo que invita a una investigación futura. En la fase tardía que aquí estamos describiendo, autores como Varrón y Dionisio de Halicarnaso constatan el uso del dios Sol como parte de un nuevo discurso de la tradición romana, que recicla elementos anteriores que nosotros podemos ver indirectamente en los restos arqueológicos y numismáticos (*RRC* 250/1) anteriormente explicados¹⁸⁰. Por tanto, es posible afirmar que el dios tuvo un papel propio religioso (eventualmente agrario) que aparece integrado en la imagen de “lo tradicional” en el siglo I a.C., relatado de forma que tiende puentes con la tradición griega en una memoria cultural.

Dada esta correlación entre lo griego y romano, y la estructura de los dioses que acompañan a Sol en Varrón y Dionisio de Halicarnaso, es posible interpretar en sentido no literal un fragmento de Quinto Ennio recogido por Marciano Capella en el siglo V (Ennio, *Anales*, fr. 60-61)¹⁸¹. Al hablar de los pares de Júpiter en época monárquica, Capella refiere

¹⁷⁴ Alfred Wolf (1987), pág. 68.

¹⁷⁵ Nuffelen, (2010), pág. 169.

¹⁷⁶ Sobre el uso de lo rústico y la agricultura en el discurso romano existen numerosas obras. Nótese, por ejemplo, Connors (2003).

¹⁷⁷ Bommas (2011), en su capítulo sobre Pausanias y Egipto, adapta estas ideas y, además de la exageración y burla características del autor –y que se entienden en un contexto cultural concreto– habla de un discurso escogido que también da forma (o recoge la existente) a los cultos egipcios dentro de la cultura griega (pág. 92).

¹⁷⁸ Spencer (2011).

¹⁷⁹ En concreto Harries (2014), que desde un punto eminentemente legalista, trabaja algunos aspectos de la evolución identitaria de lo romano. También pueden ser útiles algunas ideas expresada en esta línea el trabajo (aplicado a una etapa más tardía) de Moatti (2014).

¹⁸⁰ Cf. II.1.3.

¹⁸¹ Mart. Cap., I, 42.

el enunciado de Ennio a “Iuno Vesta Minerva Ceres Diana Venus Mars Mercurius Iovis Neptunus Vulcanus Apollo”, esta mención helenística de doce dioses (trece contando a Júpiter) hace referencia a Apolo, pero no Sol, hecho que no concuerda con el contexto monárquico en el que se narra, pero sí con los dioses que lo acompañan, que excluyen menciones a Ops, Fortuna, Fides u otras formas comunes en el repertorio divino latino. Este uso del dios délfico adquiere sentido si Capella (o Ennio en su momento) estuviera traduciendo la mención a Sol por su equivalente tardío Apolo, dando así una estructura “grecorromana” al grupo principal de dioses. Se trata de un pasaje aislado que tampoco hace referencia a Luna (Plauto en sus *Báquides* tampoco lo hace y menciona a Sol)¹⁸², siendo sólo posible su interpretación a través de una conjetura contextualizada en el marco de las distintas tradiciones itálicas y el superestrato helenístico¹⁸³.

A la vez que Sol se presenta como un recuerdo del pasado en el último siglo de la República, encontramos un mundo abierto al oriente mediterráneo y a la influencia helénica que condiciona tanto el discurso literario como el histórico de los autores antiguos. Es aquí donde encaja el verso de los oráculos sibilinos que identificaba a Apolo y Sol en el marco de los *ludi saeculares* diciendo “καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ὅστε καὶ Ἥλιος κυκλήσκειται, ἴσα δεδέχθω θύματα Λητοῖδης” que recogió Flegón de Trales en el siglo II d.C.¹⁸⁴ y que más que referir a la equivalencia entre Helios y Apolo, está traduciendo de vuelta al griego la equivalencia entre el dios romano Apolo y Sol. El conjunto de estos relatos eruditos tardorrepblicanos nos permite hablar de una “doble verdad” sobre el papel de Sol. Por un lado, están las evidencias del culto religioso, sobre las que hay pocos datos; y por otro, la creencia en una memoria doble (latina y grecorromana). La segunda se caracteriza por analizar el pasado como un solo relato unificado a partir de una tradición local identificada con elementos exógenos. Esta adaptación del bagaje cultural helenístico se dará de forma distinta, por ejemplo, en la poesía, que se centra en la estética mitológica sin especiales preocupaciones sobre la realidad religiosa¹⁸⁵.

Sol en la lírica y épica

Sol como astro aparece un considerable número de veces en las obras literarias romanas¹⁸⁶, pero excluidas este tipo de referencias aún existen bastantes menciones dispersas por el cuerpo literario latino. Una de las primeras menciones que encontramos es la ya citada de Plauto, que en sus *Báquides* pone en boca de Chrysalus una invocación a varios dioses entre los que se encuentra Sol¹⁸⁷. Este pasaje ha sido estudiado por el interés que tiene la mención de la divinidad Summanus o el tono de ideas algunas divinizadas (Spes,

¹⁸² Cf. Plaut., *Bacch.* IV, 8, 51-54.

¹⁸³ Jay Fisher estudia este mismo pasaje en comparación con otras docenas de dioses que hacen referencia al enunciado de Ennio en fuentes tardías, cf. Fisher (2014), pp. 17-18.

¹⁸⁴ Phlegon, *Mir.* XXXVII, 5, 2-4 (líneas 16-18 del oráculo). Para una cita del mismo pasaje cf. Zos. II, 6. Este tema ha sido trabajado en extensión por Dunning (2016), especialmente pp. 12, 38. Idénticamente, pero en el contexto de la obra Horaciana y Sol, cf. Galinsky, (1967), pág. 622; Hijmans (2009), pág. 559.

¹⁸⁵ Sobre el uso de la mitología para embellecer el discurso por parte de la poesía en el contexto de Sol, cf. Armstrong (2004), pp. 50-51, analiza y contextualiza el uso de Faetón y las Heliades, así como los dioses celestiales.

¹⁸⁶ Por ejemplo, en Verg., *Ecl.* VI, 37: *iamque novum terrae stupeant lucescere solem*.

¹⁸⁷ Plaut., *Bacch.* IV, 8, 51-54 (= 892-895): *Ita me Iuppiter Iuno Ceres Minerva † Latona Spes Opis Virtus Venus Castor Polluces Mars Mercurius Hercules Summanus Sol Saturnus dique omnes ament, [...]*.

Virtus), pero no por la aparición de Sol en un contexto latino (Ops, Summanus) y menos formal¹⁸⁸. Su actitud irreverente añade valor a sus menciones como una de los pocos testimonios que aluden a creencias más populares, y da indicios del alcance que tenía la figura del dios como divinidad entre una audiencia mayor que la de los lectores de obras elevadas. La obra de Plauto también es un buen ejemplo de la potencia de la cultura helenística para las narraciones divinas en Roma. En *Anphitruo* o Anfitrión, Sol vuelve a aparecer mencionado en una conversación entre dioses, cuando el esclavo Sosias dice que el dios está borracho y se retira a dormir¹⁸⁹. Estos pasajes son a la vez un de los primeros ejemplos escritos en el Lacio, y el epítome de esta doble naturaleza latina y de la *koiné* helenística.

Dado el género mitológico o religioso de muchos de los escritos, no es sorprendente que sea la tradición lírica donde queda más claro el impacto de la cultura helénica sobre el discurso romano. Las *metamorfosis* de Ovidio son un claro ejemplo de ello. Al final del primer libro de la obra y al inicio del siguiente se narra en latín el mito de Faetón, hijo de Helios¹⁹⁰. Ovidio encarna aquí la adopción de la tradición helenística narrando un mito del mundo griego¹⁹¹. El mito en sí era conocido y autores como Platón lo mencionan puntualmente¹⁹². Existe alguna variación del relato mítico, como ocurre en las menciones de Hesíodo donde Faetón no aparece vinculado al dios¹⁹³. Según Guadalupe Morcillo, ese vínculo se inicia en su forma clásica conocida con obras de mitógrafos menores como la de Paléfato (*Sobre fenómenos increíbles*) o Heráclito (*Refutación o enmienda de relatos míticos antinaturales*) donde se menciona a Helios como su padre y a su cuadriga¹⁹⁴. Sin embargo, este mito cobra importancia con los *Catasterismoi* de Eratóstenes en el siglo III a.C., que, en cambio, no expresan una relación filial entre Helios y Faetón.

A pesar de todo, Jaap X. Loos interpreta la obra de Eratóstenes como un precedente que afecta al tratamiento de Faetón en las *Metamorfosis* de Ovidio, donde observa un *catarismus* del semidiós que no poseía antes¹⁹⁵. Las estudiosas Rosa M^a Iglesias y María Consuelo Álvarez también han destacado la importancia de las obras trágicas como el *Faetón* de Eurípides o las *Helíades* de Esquilo –anteriores a los citados mitógrafos– para reconstruir la evolución de este mito, sobre el que Ovidio pone una impronta propia¹⁹⁶.

Sin embargo, más allá de los vínculos literarios con el mundo griego, resulta de gran interés el tratamiento del dios Sol. En el relato de Ovidio, el dios solar es llamado tanto “Sol” como “Phoebus”, marcando muy claramente el nivel de relación con Apolo Febo, pero dejando espacio al personaje divino de Sol (no aparece el nombre de Apolo) donde

¹⁸⁸ Cf. Pettazzoni (1954), pág. 108; Duckworth (1971), pág. 297.

¹⁸⁹ Plaut., *Amph.* I, 282.

¹⁹⁰ Ov., *Met.* I, 747-779; y II, 1-332.

¹⁹¹ Morcillo Expósito (2007), pp. 269-270.

¹⁹² Pl., *Ti.*, 22c: τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὥς ποτε Φαέθων Ἡλίου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἄρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν τὰ τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, [...].

¹⁹³ Hes., *Theog.* 986-990.

¹⁹⁴ Palaephatus, LII; Heraclitus, XXII. No así en el mitógrafo Apolodoro, para quien Faetón es hijo de Titono y nieto de Eos y Céfalos, Apol., *Bibl.* III, 14.

¹⁹⁵ Morcillo Expósito (2007), pág. 270; Loos (2008), pp. 280, 282, 284-288.

¹⁹⁶ Iglesias y Álvarez (2010), pág. 83. *Helíades* en Ovidio, cf. Ov., *Met.* II, 340.

se resalta sus atributos como auriga solar y su amplia visión¹⁹⁷. Estas caracterización se repite en los apartados subsiguientes de “Clímene”, “las Helíades” y “Cigno”, que completan el mito de Faetón¹⁹⁸. También Ovidio versiona los favores del dios a Medea que hemos visto en el mundo griego con Diodoro Sículo y Apolodoro¹⁹⁹. Sin embargo, si tuviéramos que elegir una imagen literaria de Sol en el mundo romano, Ovidio ofrece el panorama más completo. Esta es la del auriga solar ligado a Faetón y al epíteto *Phoebus*, generalmente atribuido a Apolo, pero que en ocasiones se encuentra relacionado con el Sol. Es precisamente en el contexto latino donde más se observa esta última característica.

Mientras que Hesíodo, Paléfato o Heráclito no usan el epíteto *Phoebus* para llamar a Helios, Ovidio y Lucano²⁰⁰ lo hacen. Estas peculiaridades ya fueron definidas en parte por L. R. Farnell en su obra sobre el culto en los estados griegos, quien defendió que las personas de Helios y Apolo no se confundían y mantenían un carácter y atributos distintos²⁰¹. En lo referente a la distinción entre Helios y Apolo en la literatura griega, creemos que la postura del autor es defendible aún hoy día a pesar de trabajos sólidos que demuestran el inicio de identificación entre Apolo y Helios en el siglo V a.C.²⁰².

Siguiendo el argumento de Farnell, se puede marcar un contraste entre la imagen del dios en el mundo griego y el latino. En el segundo parece pesar mucho más la relación entre Apolo y Helios/Sol, lo que afecta a su vez al relato de los mitos. Es con este razonamiento que la afirmación de Altheim en 1937 cobra nuevo sentido. El autor dijo que existía una conexión entre el Sol y Apolo “which always shows some relation, without going as far as a complete amalgamation of the two.”, existiendo una diferenciación especialmente sensible en la Hélade continental que se repite de diversas formas, pero manteniendo una conexión que llega al mundo romano donde (en relieves como la coraza de Augusto *Prima Porta*) “Again we find an unmistakable connexion between the two, but again we cannot speak of a complete identification”²⁰³. La intención de crear una verdad homogénea por parte del historiador se enfrenta con la flexibilidad del relato mítico y la ausencia de dogma en el sistema religioso antiguo. Revisando los poemas de Ovidio, esta flexibilidad queda patente, y se observa cómo la estética poética prima a la hora de usar las ideas religiosas existentes.

Aparte de Ovidio, la obra poética de Lucrecio es otro ejemplo de literatura tardorrepública que menciona al dios. Podemos encontrar su obra ligada con el Faetón de Ovidio cuando menciona brevemente el episodio mítico como ejemplo de ambición desmedida al tratar de conducir los corceles de su padre Sol²⁰⁴. Lucrecio, conocido por su influencia epicúrea, explica al final del mismo tema que basa su relato en los cantos de los poetas

¹⁹⁷ Especialmente cf. Ov., *Met.* II 30-330.

¹⁹⁸ Ov., *Met.* II, 333-400.

¹⁹⁹ Ov., *Met.* VII, 94-99.

²⁰⁰ Tucker (1983).

²⁰¹ Farnell (1896), pp. 137-143.

²⁰² Por ejemplo, Boyancé (1966). Profundizando en las características y límites del inicio de la asimilación entre Apolo y Helios en la Grecia clásica resultan interesantes trabajos más recientes como el de Dmitri Panchenko, cf. Panchenko (2006).

²⁰³ Altheim, (1938), pp. 397 y 399.

²⁰⁴ Lucr., V, 395-400.

griegos distanciándose del mito al que niega la veracidad y trata como una fábula moralizante²⁰⁵. Se trata de un pasaje menor que recoge un glosario simbólico mitológico para trabajar uno de los tópicos existentes en la poesía. El tema resulta el mismo que el de Ovidio, pero varía de perspectiva, ofreciendo una visión escéptica sobre el mito y un enfoque moralizante. El autor escribe en contra de la divinidad de Sol al criticar y negar la concepción religiosa usual de los planetas como seres divinos,²⁰⁶ pero su obra nos ayuda a completar la imagen del dios en el siglo I a. C. en Roma, ofreciendo una contraparte escéptica.

La poesía tardo-republicana da otros ejemplos menores que marcan el conocimiento extendido del relato de Faetón y del dios Sol en la sociedad cultivada. Tal es el caso de Tibulo, que en época augustea alude al mito de Faetón hablando de las personas de piel oscura²⁰⁷. También el autor utiliza el epíteto Febo en el mismo pasaje, pero no hay ningún indicador aquí en el texto que nos marque una alusión a Sol, es más, Tibulo alude en esa mención a Delos y el oráculo, mientras que en otros poemas el uso del epíteto es mucho más ambiguo y puede aludir tanto a Sol como Apolo²⁰⁸. Es cierto que la obra del autor está repleta de alusiones a Sol, aunque carentes de importancia religiosa o mítica, por lo que en principio deberían ser excluidas de este estudio. Sin embargo, los usos de Faetón y de los términos “Sol” y “Febo” informan en cierta medida sobre la visión del dios en la sociedad romana con una estética mítica helenizada y que lleva más allá (al menos en poesía) la identificación entre Apolo y Sol. El poeta sirve como buen ejemplo del entendimiento del Sol como astro y dios, integrando la concepción mítica de Helios-Sol y Apolo con usos puramente físicos que aluden al Sol con función decorativa o estética. Estas características sirven a la vez de preámbulo para entender el comportamiento religioso de Augusto en relación a Apolo, al inicio del Imperio²⁰⁹. Tibulo juega con el repertorio del dios, y así en el *Panegírico a Mesala* lo caracteriza tanto como titán²¹⁰ como lo menciona como *Sol uagus*, rasgo entendible porque es a la vez planeta y dios. Esta precisa caracterización viene de Catulo²¹¹, poeta cuya influencia sobre el autor ha sido ya estudiada. El mismo poeta Catulo contiene alguna mención ambigua a Febo, sin saberse si es Sol (posiblemente) o Apolo²¹² y ofrece también alguna mención aislada que personifica el astro como dios, una mención intermedia como se desprende del “ubi oris aurei Sol radiantibus oculis” en su poemario²¹³. Tibulo no tiene interés por explicar el sistema re-

²⁰⁵ Lucr., V, 406: *quod procul a vera nimis est ratione repulsum*.

²⁰⁶ Lucr., V, 113-119: *multa tibi expediam doctis solacia dictis; religione refrenatus ne forte rearis terras et solem et caelum, mare sidera lunam, corpore divino debere aeterna manere, propterea que putes ritu par esse Gigantum pendere eos poenas inmani pro scelere omnis*. También Lucrecio I, 1083-1093, trata a los planetas como objetos inanimados en una cosmovisión fuertemente epicúrea.

²⁰⁷ Tib., II, 3, 55-56.

²⁰⁸ Tib., II, 3, 26-27. Frente a eso, Tib., III, 4, 21-24: *Tandem, cum summo Phoebus prospexit ab ortu, pressit languentis lumina sera quies. Hic iuuenis casta redimitus tempora lauro est uisus nostra ponere sede pedem*.

²⁰⁹ Como tal, lo trataremos en el III.1.

²¹⁰ Tib., III 7, 51; 113, 157 (Sol titán); III 7, 76 (Sol *uagus*).

²¹¹ Catull., LXIV, 271: *aurora exoriente vagi sub limina solis*,

²¹² Catull., LXIV, 39: *advenit, caelo te solum, Phoebe, relinquens*. La soledad de la mención recuerda más a Sol que a Apolo, o tal vez a Apolo actuando como Sol, aislado en el cielo.

²¹³ Catull., LXIII, 39.

ligioso en el mundo romano, pero su obra está “contaminada” por su entorno social, cultural y religioso, contexto de donde obtiene los recursos para su obra poética que incluyen las características del dios como auriga solar, pareja de Luna o padre de Circe²¹⁴. Este ámbito de expresión latino y ecléctico puede verse también en la obra de Higino (siglo I. a.C.) que, por un lado, menciona en sus *Fábulas* a Faetón en relación con Sol así como buena parte de su progenie como “hijo de Sol” (Circe, Eolo, Pasífae, Perses o Eetes); y por otro, menciona también al mismo Sol en su faceta de auriga con indicaciones indirectas al mismo mito de Faetón y las Horas²¹⁵.

Existen diversos *topoi* que ligan los atributos heterogéneos de Sol en un corpus coherente que incluye la herencia griega. Aparte de lo ya dicho, encontramos a Sol como titán mencionado en fragmentos de Tibulo, Cicerón, y también en Virgilio²¹⁶. Pero de entre las obras literarias del siglo I a.C., dos autores tienen una especial relevancia a la hora de tratar a Sol en un tono religioso: Horacio y Virgilio. Los dos escritores se encuentran conceptualmente en el cierre de la etapa republicana, y con ello acabaremos el relato de la fase preimperial, aunque algunas de sus características sólo se explican por la influencia del contexto histórico y la figura de Augusto. En este periodo de transformación es cuando encontramos la obra del poeta Propertio, quien menciona una sola vez al dios. El poeta utiliza la estatua del dios sobre el templo de Apolo palatino para inspirar uno de sus poemas donde liga a Febo Apolo con el Sol, una vez más en su faceta de auriga²¹⁷.

En la obra de Horacio, podemos encontrar a Sol presente en varias de sus obras. En sus *Sermones* el autor ofrece un buen ejemplo de la relación entre Sol y Apolo. En el diálogo satírico entre Aristio Fusco y el mismo autor, tras un comentario sobre el Sabbath de los judíos, el autor utiliza la figura del Sol (como cuerpo celeste) para explicar los malos presagios (*solem tam nigrum*) y acto seguido menciona a Apolo como el responsable de su salvaguarda²¹⁸. La identificación del astro con el dios Sol y de éste con Apolo es una unión conceptual que cobra sentido en el contexto literario que hemos ido definiendo y explica la invocación directa a Apolo en este pasaje. En otras obras del autor como los *Carmina* u *Odas*, Horacio muestra algunos detalles de la imagen mitológica del dios. Por ejemplo juega entre el poniente como su *cubile* y la localización del palacio de Helios, que había sido ampliamente descrito por Ovidio a partir de la tradición anterior²¹⁹. Las

²¹⁴ Los ejemplos recorren buena parte de su obra. Seleccionando algunos podemos citar a Tib., II, 4, 17-18: *nec refero Solisque uias et qualis, ubi orbem compleuit, uersis Luna recurrit equis*; Tib., II, 5, 75-76: *ipsum etiam Solem defectum lumine uidit iungere pallentes nubilus annus equos*: [...]; o también Helios-Sol aludido como auriga en su condición titán Tib., III 5, 50-51: [...] *dum terna per orbem saecula fertilibus Titan decurreret horis*; o padre de Circe Tib., III 5, 61-62: [...] *Circes, quamuis illa foret Solis genus*.

²¹⁵ Hyg., *Fab.* 3 (Eolo), 14 (Pasífae) 22 (Eetes), 27 (Perses), 40 (Pasífae), 125 (Circe), 152 (Faetón), 154 (Faetón), 183 (Sol). La fábula 156 está dedicada exclusivamente a enunciar los hijos del dios.

²¹⁶ Tib., III 7, 51; 113, 157; Cic., *frg.* 85, 93 *apud* Galinsky (1967), pág. 623; Verg., *Aen.* IV, 119, y VI, 725.

²¹⁷ Prop., II, 31. Putman relaciona cronológicamente este pasaje con la apertura del pórtico de las Danáides en el templo de Apolo Palatino entre el 26 y 28 a.C. *cf.* Putnam (2000), pp. 158-159 (notas de la página 59).

²¹⁸ Hor., *Sat.* I, 9, 72-78: [...] *huncine solem tam nigrum surrexe mihi! fugit inprobus ac me sub cultro linquit. casu venit obuius illi adversarius et 'quo tu, turpissime?' magna inclamat voce, et 'licet antestari?' ego vero oppono auriculam. rapit in ius; clamor utrimque, undique concursus. sic me servavit Apollo*.

²¹⁹ Hor., *Carm.* IV, 15, 16. *Cf.* Ov., *Met.* II 1, 1-18; Hom., *Od.* XXIV, 12; Nonnus, *Dion.* XII, 1. Es una idea que se encuentra en diversos autores de esta generación o la siguiente, *cf.* Stat., *Theb.* III, 407-408.

Odas del autor suponen la culminación del papel de la luz solar en la lírica latina republicana como colectora del ideario anterior, abriendo el campo a asociaciones que tendrán uso durante el Imperio. Este es el caso del saludo exaltado a Sol como parte de la adulación a los dioses con motivo de las bondades del gobernante y el triunfo, en un pasaje que empieza rememorando a Píndaro y evoca el tiempo pasado dorado (*aurum tempora priscum*)²²⁰.

El pasaje de las odas resulta determinante para estudiar la concepción de la luz y lo solar como parte del discurso de la renovación, triunfo y evocación del tiempo glorioso. Se trata de un tema que abordaremos más adelante²²¹. Sin embargo, el autor resulta igual de interesante en su famoso y pequeño poema del *Carmen Saeculare*. Este himno de Horacio encargado por Augusto con motivo de los *ludi saeculares* (17 a.C.) ha recibido mucha atención bibliográfica²²². Entre sus versos destaca el noveno, donde Apolo es –una vez más– sustituido por Sol: “alme Sol, curru nitido diem qui”²²³. Autores como Galinsky analizaron esta sección y resaltaron el funcionamiento del dios como equivalente supeditado a Apolo en este importante pasaje²²⁴ que yo entiendo como un recurso estético con significado especial. Con este giro poético, el autor muestra la faceta generativa (*alme*)²²⁵ de Apolo-Sol ligada a la ciudad de Roma utilizando la figura de Sol y su carro que trae el día²²⁶. *Per se* no podríamos sustentar en estos versos semejante afirmación, pero el contexto concreto que vamos encontrando en el corpus latino, ligado al mito de Eneas y su vinculación con Sol, reforzada en tiempos de Augusto, nos permiten ver un mensaje profundo de refuerzo de la memoria cultural. Esta estaba basada en unas tradiciones míticas que encajan estéticamente y benefician al mensaje augústeo que venía con los *ludi saeculares*.

Estudiando este tema, Galinsky hizo en 1967 un análisis similar al que estamos llevando aquí. El investigador revisó algunas menciones a Sol de modo que dejaba ver una estructura coherente en el corpus literario latino sobre el dios Sol ligado a la tradición latina y a los juegos seculares, permitiendo que se pudiera entender en contexto el pasaje citado del *Carmen Saeculare* de Horacio²²⁷. Años más tarde, Hijmans retomaría esta postura enlazando la identificación de Apolo-Sol y Luna-Diana con el concepto de *aeternitas* para dar mayor coherencia a la aparición de Sol en la obra²²⁸. Esta aportación complementa el

²²⁰ Hor., *Carm.* IV, 2. En las líneas 45-48: *tum meae, si quid loquar audiendum, vocis accedet bona pars et “o sol pulcher, o laudande!” canam recepto Caesare felix.*

²²¹ Cf. CAPÍTULO XXXX.

²²² De entre el gran número, cf. Putnam (2000).

²²³ Hor., *Carm. saec.* 9.

²²⁴ Entre otros, cf. Altheim (1938 [1931-33]), pp. 397-398 y 406; Galinsky, (1967); Barker (1996), pág. 439; Martino, Luis M. (2006); Miller (2009), pp. 247-249.

²²⁵ Sigo aquí el análisis de Putnam, cf. Putnam (2000), pág. 60. Más tarde, Miller hará una interpretación similar, centrándose en la figura de Apolo Palatino y la identificación de este pasaje con la estatua de Sol en el templo del Palatino, cf. Miller (2009), pág. 249.

²²⁶ Hor., *Carm. saec.* 10-12: *promis et celas aliusque et idem nasceris, possis nihil urbe Roma visere maius.*

²²⁷ Galinsky (1967).

²²⁸ En este sentido, es necesario mencionar el pasaje secundario de Servio Honorato, comentarista de Virgilio que en el siglo IV hizo referencia al etrusco Volcacio y a su proclamación del *saeculum* de Apolo Helios según Duncan Barker. Cf. Barker (1996), pág. 437.

trabajo monográfico de Putnam²²⁹, para quien Horacio utiliza un lenguaje de recuperación y vuelta a la estabilidad tras la colocación de los oráculos sibilinos en el templo de Apolo Palatino probablemente ca. 28 a.C. El pasaje que estamos estudiando ofrecería así una imagen en la que el autor latino “asks us to imagine our inner eye operating in two directions.” con un Apolo funcionando también como Sol que retorna a Roma, a la vez que visualiza la estatua de Sol en cuadriga sobre el templo de Apolo Palatino²³⁰.

La vinculación de Sol con los *ludi saeculares* en el contexto literario que realza el papel de Apolo²³¹ posee una complicada historiografía extensa que se remonta a Mommsen y a los problemas históricos de los siglos XIX y XX para entender obras literarias donde el papel de Apolo y Sol “subvertían” el orden religioso entendido como “clásico”²³². Más allá de esta cuestión historiográfica superada, que ya revisó y recogió Hijmans en su tesis, lo que debemos destacar no es sólo el papel de Apolo (y Sol como su equivalente), sino el uso de la imagen del dios solar como un vehículo que enlaza al dios heleno con la más antigua tradición romana, creando una imagen de doble lectura en Roma.

Al hablar de la imagen tradicional de Sol en Roma, Virgilio es el principal autor lírico-épico del siglo I a.C. que ofrece una visión definida. Encontramos en sus *Geórgicas* una representación similar a otras citas genéricas de Sol observables en el corpus literario latino. Vemos al astro solar ser descrito como un cuerpo de voluntad propia que surca los cielos y ordena las constelaciones²³³, o como el astro personificado que trae las estaciones con su potencia²³⁴.

Sin embargo, es en su famosa *Eneida* donde destaca Virgilio ofreciendo una imagen tradicional del dios. Esta obra épica es un encargo político por parte de Augusto que aglutina la esencia de la tradición literaria griega, esto es, la *Ilíada* y la *Odisea*, con algunos elementos de la tradición cultural latina como la *Guerra Púnica* de Nevio o los *Anales* de Ennio²³⁵. La narración épica juega un papel fundamental a la hora de construir la memoria romana, y la obra virgiliana sustituirá como referente a los *Anales* de Ennio²³⁶. En este contexto, es especialmente interesante la reflexión de Nora Goldschmidt sobre la doble condición de la *Eneida* al reelaborar la memoria cultural, ya que focaliza el pasado colectivo de los lectores incluyendo o excluyendo datos, y también anima a una visión concreta de los textos pasados. La *Eneida* es uno de los ejemplos paradigmáticos de la compilación de la memoria en el inicio del principado, siendo también parte de una tendencia y proceso

²²⁹ Putnam (2000).

²³⁰ Putnam (2000), pp. 58-59.

²³¹ Obsérvese el tono de las *Éclogas* de Virgilio, cf. Verg., *Ecl.* IV, 10.

²³² Hijmans (2009), principalmente pp. 560-564. También tengo una publicación que trata este tema, cf. Pérez Yarza (2017). Los *ludi* serán abordados más adelante, cf. III.2.

²³³ Verg., *G.* I, 231-232.

²³⁴ *Sol aureus* ejerciendo en una forma de objeto personificado que trae las estaciones, cf. Verg., *G.* IV, 51-53; *Sol rapidus* que dirige los caballos y se lleva consigo las estaciones cf. Verg., *G.* II, 319-322.

²³⁵ Pese a su relevancia para la tradición lírica latina, en los fragmentos de Ennio no encontramos menciones a Sol exceptuando aquellas de carácter natural (Enn., *Ann.* 72-91= Cic., *Div.* I, 107-108). Sobre la influencia de Ennio, cf. Goldschmidt (2013).

²³⁶ Goldschmidt (2013), pág. 9. También, sobre el papel de la épica en la memoria romana, Gowing (2005); Rea, J. A. (2007); Meban (2009).

más amplios de reelaboración del pasado que también está presente en otros autores como Lucano²³⁷.

El Virgilio de la *Eneida* define un papel de Sol como un dios local de forma similar a las ideas de Varrón, aunque adaptándola al relato mítico de Eneas. Sus apariciones son contadas pero importantes. En el libro XII, el rey Latino aparece representado haciendo una entrada regia con connotaciones solares. Entra montando una cuadriga coronado por doce rayos “*solis avi specimen*” que relaciona el simbolismo solar de su abuelo con el mismo rey y su soberanía. Es cierto que la imagen solar en relación con la realeza ya existía en el mundo helenístico²³⁸, pero aquí, Virgilio da un inicio a estos atributos relacionándolos con el mismo Lacio a través de su rey homónimo²³⁹. Se trata de una representación simbólica que vemos más tarde con las coronas radiadas en las monedas romanas, permitiéndonos significar este símbolo con un doble contexto de soberanía: ideológico (*Eneida*) e histórico (reyes helenísticos). Por otro lado, esta misma idea de pertenencia y arraigo de los personajes se observa de manera distinta en el epíteto *Indiges* que Virgilio le confiere a Eneas más adelante en el libro XII tras el combate con Turno, un apelativo que también conocemos asociado a Sol²⁴⁰.

Sin embargo, lo que más destaca es el pasaje previo al enfrentamiento con Turno. Tras la llegada solar de Latino, Eneas inicia su famoso juramento nombrando en primer lugar al dios Sol: “*Esto nunc Sol testis et haec mihi Terra voeanti,*”²⁴¹. Lo que se está constatando aquí, es la justificación y reescritura de una memoria cultural que aúna el bagaje mitológico griego y tradiciones locales. Como destaca el análisis de Galinsky, la invocación de Sol por Eneas no se contradice con su contexto²⁴², Virgilio está unificando las muy distintas versiones preexistentes sobre el ciclo de Eneas en una obra coherente. Además, este trabajo justifica, a través de la reconciliación posterior de Latino con los troyanos (Eneas), el “*imperium sine fine*” de Roma en tiempos del autor²⁴³. Gracias al contexto del juramento y a la afinidad de sangre con el rey Latino, Sol adquiere un papel preminente ligado a Italia y al inicio del éxito de Eneas, que le permitirá en última instancia asentarse y

²³⁷ Gowing (2005), pp. 88-96.

²³⁸ Cf. SNG XI, 196, moneda de Ptolomeo IV representando a Ptolomeo III Evergeta con corona radiada.

²³⁹ Verg., *Aen.* XII, 161-164: *Interea reges, ingenti mole Latinus quadriugo vehitur curru, cui tempora circum aurati bis sex radii fulgentia cingunt, Solis avi specimen; [...]*. Sobre la interpretación de los rayos como corona cf. Hijmans (2009), pág. 82.

²⁴⁰ Verg., *Aen.* XII, 794: *Indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris*. Sobre Sol *Indiges*, cf. II.2.

²⁴¹ Verg., *Aen.* XII, 175-194: *Tum pius Aeneas stricto sic ense precatur: Esto nunc Sol testis et haec mihi Terra voeanti, quam propter tantos potui perferre labores, et pater omnipotens et tu Saturnia coniunx, iam melior, iam, diva, precor, tuque inclute Mavors, cuncta tuo qui bella, pater, sub numine torques; fontisque fluviosque voco, quaeque aetheris alti religio et quae caeruleo sunt numina ponto: cesserit Ausonio si fors victoria Turno, convenit Evandri victos discedere ad urbem, cedet Iulus agris, nec post arma ulla rebelles Aeneadae referent ferro haec regna lacescent, sin nostrum adnuerit nobis Victoria Martem (ut potius reor et potius di numine firment), non ego nec Teucris Italos parere iubebo nec mihi regna peto: paribus se legibus ambae invictae gentes aeterna in foedera mittant. Sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto, imperium sollemne socer; mihi moenia Teucris constituent, urbique dabit Lavinia nomen.*

²⁴² Por ejemplo, la genealogía diversa de Latino que la *Eneida* recoge. Cf. Galinsky (1969). Sobre las diferencias del juramento de Eneas y el posterior de Latino, cf. Zeitlin (1965).

²⁴³ Galinsky (1969), pág. 453. Curiosamente, no he encontrado trabajos concretos sobre este pasaje que vayan más allá de lo que afirma Galinsky, e incluso tesis específicas como la de Hijmans (2009) pasan rápidamente por encima de este tema.

reinar. De esta forma, Sol queda identificado junto a otros dioses con la más profunda historia romana y da sentido al uso de “*indiges*” con Eneas en el pasaje ya mencionado.

Conclusiones: Sol en el cuerpo literario

Tras hacer un recorrido por todo el cuerpo literario latino, queda patente que, excepto por las menciones naturalistas y estéticas, Sol no tiene atribuido un gran papel en general. En muchas ocasiones se encuentra supeditado al rol de encarnación del planeta homónimo y/o el de sustituto de Apolo²⁴⁴. A diferencia de otras divinidades griegas, Apolo es incorporado directamente al vocabulario latino estableciendo un doble paralelismo: entre el latín y el griego (Sol y Helios), y entre conceptos divinos similares (Sol y Apolo). Sin embargo, esto no significa que el dios carezca de base literaria, ya que posee una base mítica y un papel menor con algunas competencias interesantes. Curiosamente, cuando se compara la tradición escrita latina con la griega, la faceta grecorromana de Sol latino tendrá unas características distintas que se observan en la época de Virgilio y Horacio gracias al profundo tratamiento de Sol como Apolo y vice versa²⁴⁵.

De un modo u otro, Sol posee una doble relación. Aparte de estar ligado a Apolo, el dios acaba asociado con las divinidades tradicionales del mundo latino como nos dejan ver Plauto, Virgilio o Varrón, destacando en algunos el recuerdo de su vetusta existencia. Esto permite que obras como el *Carmen Seculare* de Horacio use a Sol para ligar Apolo con la tradición más antigua, lo cual, a su vez, empuja el simbolismo solar a nuevas cotas que ligan a Roma y su gobernante con los rasgos lumínicos. De forma paralela, el papel de Sol en la *Eneida* de Virgilio enfatiza el tradicionalismo del dios y resalta dos importantes características, ambas aisladas de Apolo: el testimonio y supervisión de los juramentos. Esta función desvela una de las capacidades específicas del dios y su relación con el género humano en el Mundo Antiguo. En un pasaje de la *Odisea*, Ulises rememora la recomendación de Tiresias, explicándose cómo Helios es el dios que trae regocijo a los mortales²⁴⁶. Esta visión es nueva y se añade a la definición del dios en otros pasajes homéricos, que apelan a la divinidad como testigo de juramentos gracias a su caracterización como aquel que todo lo ve y todo lo oye²⁴⁷. Estos atributos son definitorios de las divinidades que supervisan los juramentos, repitiéndose en la literatura clásica con autores como Jenofonte, que en la *Ciropedia* repite las palabras homéricas caracterizando a los dioses en los juramentos como aquellos que “todo lo ven y todo lo oyen”²⁴⁸.

La capacidad supervisora de lo solar no es única de la mitología griega. Dioses con atributos solares como Mitra (dentro de la pareja avéstica de Mitra y Varuna) supervisaba los juramentos en función de esta capacidad²⁴⁹. La primera mención del dios junto a Varuna, Indra y los gemelos Nasatya ya aparece con esta función en el famoso tratado

²⁴⁴ Y algo similar ocurre con Diana y Luna, en una forma paralela a los otros dos dioses, que ya notó Altheim en el himno de Horacio. Cf. Altheim (1938 [1931-33]), pp. 397-398 y 406.

²⁴⁵ Aspecto que también notado recientemente en Tomás García (2017), pág. 7.

²⁴⁶ Hom., *Od.* XII, 268-269: Κίρκης τ' Αἰαΐης, ἧ μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλε νῆσον ἀλεύασθαι τερψιμβρότου Ἡελίοιο.

²⁴⁷ Los en el juramento de Agamenón, por ejemplo. Hom., *Il.* III, 277: Ἡελῖός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, y XIX, 259.

²⁴⁸ Xen., *Cyr.* V, 4, 31: ὁμνυμί σοι θεοὺς, οἳ καὶ σ' ῥῶσι πάντα καὶ ἀκούουσι πάντα.

²⁴⁹ Campos Méndez (2005), pág. 15.

entre Mattiwaza entre Mitanni y el reino hitita de Shuppiluliuma (1380-1350 a.C.)²⁵⁰. En el mundo grecorromano, la obra de Homero repite esta idea recurrentemente con pasajes como el alegato de Zeus que, ufano, se jacta ante su mujer Hera de que la nube convocada para ocultarlos de los mortales y dioses no puede ser penetrada ni siquiera por Helios²⁵¹. Esta misma capacidad veedora de Helios presente en Homero las repiten de nuevo los himnos homéricos, donde se destaca la capacidad penetrante de su visión con sus dos ojos (δέρκεται ὄσσοις), y pasa al mundo romano en obras como el mencionado relato de Ovidio, donde se habla de los “ojos que lo ven todo” o “aquel que lo contempla todo”²⁵². Es precisamente gracias a esta forma de representar y entender a Sol que el dios se define y distingue de otros. Si con Jenofonte los dioses de los juramentos comparten estas características comunes, la vinculación permanente de Helios y Sol con este contexto termina definiendo parte del carácter de la divinidad como dios crucial para la supervisión de los pactos.

La *Ilíada* presenta dos ejemplos literarios de juramento por parte de Agamenón en el que se llama a Helios. En el canto III, Agamenón llama al padre Zeus; a Sol que todo lo ve y oye; a los ríos y la tierra; y a los que bajo ella castigan a los hombres que incumplen su juramento²⁵³. Una referencia similar se repite más tarde al jurar Agamenón nuevamente por Zeus, Helios y las furias; pero tampoco la presencia de Helios es imprescindible en juramentos de dioses como Hera, la diosa –que no es terrenal ni se encuentra bajo el Sol– clama como testigos a La Tierra, el Cielo y las aguas de la Laguna Estigia²⁵⁴. De todas formas, en la concepción clásica de los juramentos Sol es un elemento recurrente incluso para los mismos dioses como divinidad de referencia cósmica²⁵⁵.

Más tarde, Polibio describe el juramento anibólico entre el cartaginés y Filipo de Macedonia como un juramento sobre Zeus, Hera y Apolo y diversos *tercetos* como el *daimon* de los cartagineses, Herakles y Yolao; Ares, Tritón y Poseidón; y el Sol, la Luna y la Tierra²⁵⁶. Desde luego, se trata de una ficción literaria que interpreta el uso de dioses de ambos lados entendidos bajo el criterio griego. Esta *interpretatio graeca* revela un motivo de juramento que se repetirá en el mundo clásico para delimitar los límites del cosmos: el Sol, la Luna y la Tierra. Estos elementos de la naturaleza son comunes al género humano

²⁵⁰ Una de las reflexiones modernas más completas sobre este tratado en el contexto del estudio a Mitra lo encontramos en la tesis doctoral de Israel Campos Méndez, cf. Campos Méndez, I. (2005), especialmente en la pág. 6.

²⁵¹ Hom., *Il.* XIV, 340-345.

²⁵² Hom., *Hom. Hymn* XXXI, 9; Ov., *Met.* II, 31-33: *Inde loco medius rerum novitate paventem Sol oculis iuvenem, quibus adspicit omnia, vidit 'quae' que 'viae tibi causa? [...]; Met.* XIV, 375: *qui pervidet omnia, Solem.*

²⁵³ Hom., *Il.* III, 276-280: Ἡελίος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ ποταμοὶ καὶ γαῖα, καὶ οἱ ὑπένερθε καμώντας ἀνθρώπους τίνυσθον ὅτις κ' ἐπιόρκον ὁμόςσῃ, 280 ὑμεῖς μάρτυροι ἔστε, φυλάσσετε δ' ὄρκια πιστά:

²⁵⁴ Zeus, Helios y las furias, Hom., *Il.* XIX, 258-265. Compárese con el juramento de Hera, Homero, *Il.* XV, 36-38.

²⁵⁵ Junto a Urano y Gaia los tres titanes reciben un toro en sacrificio por parte de Zeus antes de la Gigantomachia. Cf. Diod. Sic. V, 71.

²⁵⁶ Polyb., VII, 9: ἐναντίον Διὸς καὶ Ἥρας καὶ Ἀπόλλωνος, ἐναντίον δαίμονος Καρχηδονίων καὶ Ἡρακλέους καὶ Ἰολάου, ἐναντίον Ἄρεως, Τρίτωνος, Ποσειδῶνος, ἐναντίον θεῶν τῶν συστρατευομένων καὶ Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ Γῆς, ἐναντίον ποταμῶν καὶ λιμένων καὶ ὑδάτων, ἐναντίον πάντων θεῶν ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα, ἐναντίον θεῶν πάντων ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κατέχουσιν, [...].

junto con el cielo, y ocasionalmente se ha estudiado su vinculación con la supervisión y testimonio de los acontecimientos humanos²⁵⁷. Los dioses que representan estas tres entidades aparecen en otros juramentos solemnes y refuerzan el papel de Sol como dios que está por encima y lo ve todo. Así lo demuestran los ejemplos de la Druso en la Guerra Social, la *Eneida* y otros en época de Augusto.

Diodoro Sículo relata los pactos de Marco Livio Druso en nombre de Roma con los pueblos itálicos. En el ejemplo dado por el autor, Quinto Popedio Silón, jefe marso, recurre a una fórmula de juramentos de alianza citando a Júpiter Capitolino, Vesta de Roma (dice Hestia), Marte como patrón de la ciudad, Sol *genarcha* (origen de la gente), Tellus-Tierra, benefactora de animales y plantas, los semidioses fundadores de Roma y los héroes que la han acrecentado²⁵⁸. Aunque redactado en griego por Diodoro, el estilo de la cita en llamado “juramento de Filipo” (Marcio Filipo) tiene un tono marcadamente romano. En este sentido es interesante el epíteto “γενάρχη” dado Sol. Este epíteto aparece de nuevo en Juan Lido, quien lo recoge en su obra sobre las festividades para citar las *agonalia* de Sol en diciembre²⁵⁹. Jennings Rose explicó este término en relación con el *Sol Indiges* romano en el marco de una interpretación griega de una particular tradición latina de Sol²⁶⁰. Hasta donde yo sé, el estudio de este epíteto ha sido aceptado sin mayores discusiones desde entonces e incluso se pueden encontrar trabajo que automáticamente traducen el término por *indiges*²⁶¹. Como se ve, el motivo griego de Helios, Selene y Gea se reformula a Sol autóctono y Tierra en un pasaje que marca o una tradición propia o una transferencia.

Sin embargo, la faceta más “romana” de este atributo juramental la encarna el libro XII de la *Eneida* con el juramento de Eneas. En éste, se pone por delante a Sol relacionándolo con el rey Latino y los inicios del linaje romano. Aunque tenemos pocos datos literarios, se puede observar cómo este papel del dios solar se prolonga en el tiempo, y más tarde en el siglo II, Sol aparece aislado como testigo en una situación similar en un pasaje recogido por Ateneo²⁶².

No es posible conocer cuál es el origen de su formulación debido a la escasez de datos, que se encuentran aislados en el tiempo. Con el modelo griego helenístico de Polibio no se puede contrastar información que verifique o desmienta una influencia griega sobre la fórmula de los juramentos con Sol, aunque como hemos visto, en el cuerpo literario del siglo I a.C. esta cuestión no tiene sentido: la memoria cultural es la misma, se presenta

²⁵⁷ Theodossiou *et al.* (2011).

²⁵⁸ Diod. Sic., XXXVII, 11: Ὅμνυμι τὸν Δία τὸν Καπετώλιον καὶ τὴν Ἑστίαν τῆς Ῥώμης καὶ τὸν πατρῷον αὐτῆς Ἄρην καὶ τὸν γενάρχην Ἥλιον καὶ τὴν εὐεργέτιν ζῶων τε καὶ φυτῶν Γῆν, ἔτι δὲ τοὺς κτίστας γεγεννημένους τῆς Ῥώμης ἡμιθέους καὶ τοὺς συναυξήσαντας τὴν ἡγεμονίαν αὐτῆς ἥρωας, τὸν αὐτὸν φίλον καὶ πολέμιον ἡγήσεσθαι Δρούσῳ, καὶ μήτε βίου μήτε τέκνων καὶ γονέων μηδεμιᾶς φείσεσθαι ψυχῆς, ἐὰν μὴ συμφέρη Δρούσῳ τε καὶ τοῖς τὸν αὐτὸν ὄρκον ὁμόσασιν. ἐὰν δὲ γένωμαι πολίτης τῷ Δρούσῳ νόμῳ, πατρίδα ἡγήσομαι τὴν Ῥώμην καὶ μέγιστον εὐεργέτην Δρούσον. καὶ τὸν ὄρκον τόνδε παραδώσω ὥς ἂν μάλιστα πλείστοις δύνωμαι τῶν πολιτῶν. καὶ εὐορκοῦντι μὲν μοι ἐπίκτησις εἴη τῶν ἀγαθῶν, ἐπιорκοῦντι δὲ τάναντία.

²⁵⁹ Cf. Lydus, *Mens.* IV, 155. Sobre esta festividad, cf. *Epilogue*.

²⁶⁰ Jennings Rose (1937).

²⁶¹ Weinstock (1960), pág. 117; Molina (1997), pág. 80.

²⁶² Ath., VII, 294b (= VII, 42).

unificada. Este caso de Polibio sirve de ejemplo para buena parte de la representación de la deidad en las fuentes escritas. Al igual que los pasajes que hemos visto de Varrón y las coincidencias con Dionisio de Halicarnaso, se constata así una voluntad de entendimiento que imbrica la tradición local latina y la griega en la memoria cultural más allá de lo que las fuentes nos permiten distinguir. En este sentido tenemos que entender las obras poéticas latinas, pero también las obras con motivos claramente tradicionalistas del siglo I a.C., las cuales nos presentan la constatación de Sol dentro de una tradición romana adaptada, cuyo culmen podemos ver en la *Eneida*.

La poesía es a la vez una de las mayores fuentes de información y una de las menos fiables en sus menciones a Sol como dios. Si bien presenta la imagen mitológica de Helios-Sol en la cultura grecorromana, sus apariciones y capacidades se muestran al servicio de la métrica y la estética. En cierta medida, la descripción del dios en poesía es asumible, pero su fama, importancia o la intensidad de su relación con Apolo deben ser medidas en el contexto del género. La relación con Apolo es un hecho aceptado, expandido y obvio a lo largo de la historia literaria posthelenística, sin embargo, no debe entenderse esta asociación como constante o universal. Ya notó Fontenrose en 1940²⁶³ la inconsistencia de una equiparación constante a ojos de las fuentes escritas, mencionando la falta de aserto a este respecto en algunas obras de Plutarco y la *Biblioteca* de Apolodoro en el siglo II.

Sería interesante emprender una investigación más profunda que estudiase el papel de Sol en la literatura. Es obvia su triple vertiente: simbólica, apolínea y ancestral. Las tres facetas conviven durante los últimos siglos de la República y muestran un tratamiento latino propio de la divinidad. Teniendo esto en cuenta, no deja de ser cierto que el influjo helenístico es muy potente. La atención al corpus latino que hemos trabajado en este repaso rápido muestra una dependencia lírica mayoritaria de la figura del dios con el mito de Faetón y con el *topos* del astro solar, común en las descripciones cósmicas, metafóricas y naturales, y que sigue en gran medida las formas preexistentes en el mundo helenístico. Sol aparece recurrentemente vinculado a la cuadriga solar y con pocas peculiaridades particulares. En el tratamiento latino, la posición especial del dios le permite sustituir completamente a Apolo ocasionalmente. En otras situaciones, puede ser usado como testigo de los juramentos o como un elemento de significado violento o energético. Al papel generativo que hemos visto en Horacio, se le añade la potencia que Gentilcore entendió que poseía en las *Metamorfosis* de Ovidio²⁶⁴ y apuntan a una posible vinculación secundaria entre el dios y la fertilidad, hecho que encaja con su aparición en los estudios agrícolas de Varrón.

2.3. Sol en la *episteme*²⁶⁵ helenisticorromana

Puede parecer que el estudio de las corrientes de pensamiento no tenga una importancia directa con en este trabajo; sin embargo, algunos de los aspectos que aborda esta disciplina tienen una estrecha relación con la forma de ver la religión y el papel que Sol juega en ella, reforzando especialmente su importancia en el paso a la Antigüedad Tardía. Los

²⁶³ Fontenrose, (1940), pág. 446.

²⁶⁴ Gentilcore, (1995), pág. 119.

²⁶⁵ Aquí me baso en el concepto desarrollado por Foucault en el siglo XX. Cf. I.iii.3.

neoplatónicos serán la escuela filosófica que recoja buena parte de este pensar cósmico con ideas muy concretas sobre el Uno o Bien supremo; las hipóstasis de la divinidad; el concepto de alma; la jerarquía cósmica; y la abstracción filosófica de la realidad utilizando la figura del Sol. No obstante, desde muy pronto las ideas filosóficas han ejercido cierta influencia sobre los autores y políticos antiguos como se puede observar en personajes como Cicerón. Es un hecho que se conoce desde hace tiempo, y los estudios recientes tienden a reinterpretar géneros como la poesía épica poniendo en valor el papel de las ideas estoicas o epicúreas en el género, más allá de algunos pasajes aislados²⁶⁶. Cuando la filosofía y otras disciplinas que abordan lo inmaterial como la astrología discurren sobre la ordenación del cosmos y el papel de lo divino, no dejan de entrar en el campo de la religión y de la cultura en la que se enmarcan. Los filósofos y parte de las capas cultivadas de la sociedad romana recibieron enseñanzas que contenían estos elementos, y si bien su influencia puede parecer limitada, hay elementos comunes entre religión y filosofía que vale la pena estudiar.

Para mostrar una visión completa del culto a Sol y el entendimiento de su divinidad en el mundo romano, una de las parcelas indispensables para su contextualización son los textos con carácter reflexivo, destacando la filosofía. Esta disciplina reivindicará la importancia de los cuerpos celestes, así como la figura del dios Helios en distintos momentos de su evolución, culminando en la famosa teorización solar del emperador Juliano en el siglo IV d.C. Durante buena parte de los 8-9 siglos que dura este proceso, los elementos solares tienen una importancia limitada, siendo el Sol una herramienta útil en la abstracción filosófica. En las discusiones cosmológicas de algunas escuelas se crea un sistema filosófico que evoluciona linealmente desde el helenismo, integrándose en el mundo romano sin observarse una ruptura. La visión metafísica del mundo que crean la filosofía, astrología y otros elementos del sistema de conocimiento y creencias antiguas conservan una coherencia propia hasta el siglo II d.C., cuando una serie de cambios y la alteración de las escuelas clásicas dan paso a un nuevo sistema.

Resaltaremos aquí algunos de los usos del Sol y la concepción de divinidad trascendente en la filosofía griega, así como su posterior traspaso a la filosofía de época romana, destacando a Cicerón y Séneca en su función de pensadores filosóficos. Consideramos que Séneca y el inicio del siglo II cierran la fase “pre-imperial” en cuanto a la metafísica, y no el reinado de Augusto. Esto se debe a la continuidad de una etapa tardorrepública que liga a Cicerón con Marco Aurelio y que es coetánea a la aparición del platonismo medio y la inserción de las escuelas griegas en el mundo romano. La percepción de esta continuidad se sobredimensiona aún más por la increíble cantidad de obras comentaristas que existen en el campo de la filosofía, así como por el acceso indirecto a algunos pensadores antiguos siendo conservados tardíamente sus escritos en filósofos posteriores. En términos generales, entendemos que este primer periodo acaba en las transformaciones del siglo II, cuyas características concretas desarrollaremos parcialmente aquí, mientras

²⁶⁶Por ejemplo, se puede observar en O'Hara (2007), con un alegato muy claro sobre el papel del epicureísmo en las páginas 56-57.

que ciertos aspectos de pensadores posteriores a Augusto los trataremos más adelante para conservar la coherencia cronológica²⁶⁷.

Precedente griego

En la concepción filosófica de Platón ya es notable la importancia de Helios como divinidad en su discurso respecto a la “reforma” de la religión politana. Su obra recoge recomendaciones de cómo debería darse culto al Sol, Luna y estrellas, reafirmando una divinidad que ya reconocerían los primeros pobladores de Grecia²⁶⁸. Y es que, según el mismo Platón, la divinidad de los cuerpos celestes habría sido anteriormente popular, empezando a ser desplazada por otras formas de religiosidad posteriormente²⁶⁹. A sus ojos, eran estos cuerpos celestes las divinidades sobre las que, sin embargo, se podía alcanzar una suposición lógica con la razón, porque sus cuerpos pertenecían al mundo visible y todo el mundo reconocía su divinidad, convirtiendo sus mentes animadoras en las deidades idóneas para el análisis platónico de la religión²⁷⁰. Desde luego, la influencia religiosa de su entorno es notable, y no podemos obviar que el maestro de Sócrates, Anaxágoras, enfrentó un juicio por defender la no divinidad de los astros como el Sol, tal y como sí creían los atenienses²⁷¹.

Esto muestra la presión del entorno cultural sobre la filosofía, y cómo ésta no puede verse separada de la sociedad en la que vive, siendo las implicaciones político-religiosas de su discurso una de las posibles motivaciones para el juicio de Anaxágoras²⁷². Es muy posible que el énfasis de Platón en tales asuntos viniera dado por el recuerdo de este juicio contra el anterior filósofo. En dos pasajes de *Leyes*²⁷³, el discípulo de Sócrates hace referencia a la creación de un Sumo Sacerdote para una Iglesia “estatal” centrada en Helios-Apolo. Sin embargo, Platón también hace hincapié en respetar el culto tradicional y los ritos ancestrales²⁷⁴. Todo este bagaje dará pie al desarrollo de la visión platónica de la religión, aunando la tradición religiosa y las teorizaciones filosóficas de carácter similar. Es en este punto donde se da inicio a una idea esencial para el desarrollo del platonismo tardío en su vertiente más religiosa, los cuerpos celestes son “θεῶν εἰκόνες ὡς ἀγάλματα” (*Timeo* 37C y *Epin.* 983E).

No es necesario hacer un análisis ni entrar en debates sobre la particular visión religiosa de Platón, que se explica a través de la ideología política y cívica que defiende²⁷⁵. La obra

²⁶⁷ Cf. III.1.

²⁶⁸ Pl., *Crat.* 397c-d.

²⁶⁹ Pl., *Leg.* XII, 967a frente a *Epin.* 983c.

²⁷⁰ Sobre la divinidad, Pl., *Ap.* 26d. El análisis, Pl., *Leg.* X, 898e-899a; y *Epin.* 9368C.

²⁷¹ Pl., *Ap.* 26d: ὃ θαυμάσιε Μέλητε, ἵνα τί ταῦτα λέγεις; οὐδὲ ἥλιον οὐδὲ σελήνην ἄρα νομίζω θεοὺς εἶναι, ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι; μὰ Δί', ὃ ἄνδρες δικασταί, ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν. Αναξαγόρου οἶει κατηγορεῖν, ὃ φίλε Μέλητε; καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἶει αὐτοὺς ἀπείρους γραμμάτων εἶναι ὥστε οὐκ εἰδέναι ὅτι τὰ Αναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομένιου γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθάνουσιν, ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε εἰ πάνυ πολλοῦ δραχμῆς. Joseph., *Ap.* II, 265: Αναξαγόρας δὲ Κλαζομένιος ἦν, ἀλλ' ὅτι νομιζόντων Ἀθηναίων τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν ὃδ' αὐτὸν ἔφη μύθρον εἶναι διάπυρον, θάνατον αὐτοῦ παρ' ὀλίγας ψήφους κατέγνωσαν.

²⁷² Es una idea compartida en la historiografía. Se puede ver por ejemplo en Nails (2006), pp. 12-13; y Curd (2015).

²⁷³ Pl., *Leg.* XII, 946A-D, XII 947a.

²⁷⁴ Pl., *Leg.* V, 738. Sobre la propuesta de un culto cívico por Platón cf. O'Meara (2003), pp. 117-119.

²⁷⁵ Schofield (2006), pp. 212-215.

platónica ofrece diversos ejemplos de culto a Helios, con muestras de oraciones al dios en *Leyes* (821 B-D) que se repiten aludiendo a Sócrates en el *Banquete* (220D). Esta tendencia a incidir en los planetas no es única de Platón, pues en la práctica pitagórica también se habría dado a los cuerpos celestes un sentido religioso de cierta importancia²⁷⁶.

El inicio de los cambios que llevan a la consideración filosófica de Helios-Sol como método de abstracción no sólo corresponde a Platón. En el siglo V, Jenofantes hizo uso de formas similares al astro para caracterizar la divinidad con unos planteamientos que aventuran los cambios de las centurias siguientes. Según nos relata Diógenes Laercio, él fue el primero en afirmar que todo lo que llega a existir está destinado a morir, que el alma es aliento, y que la sustancia de dios es esférica –no antropomórfica–, siendo todo vista y oído pero no teniendo orejas²⁷⁷. En el mismo marco de caracterización de lo inmaterial y divino, Diógenes Laercio atribuye a Parménides la afirmación de que la generación del hombre proviene del Sol como causa primera²⁷⁸. Esta *arché* es ahí tanto razón primordial como sustancia primera.

En palabras de Robert Turcan, el Sol reflejó desde Platón la cara visible del Bien para los Platónicos²⁷⁹. De aquí, del brillo solar y de la consideración de la esfera en el mundo griego parte el atractivo de Sol, que en su desarrollo dentro de la filosofía acaba relacionándose con la divinidad, las tres hipóstasis de Plotino y la creación de jerarquías cósmicas. Diversos compendios heredan este punto de partida, como es el caso del *corpus Hermeticum*²⁸⁰, que habla del círculo inmortal de Dios, una referencia más del favoritismo por esta forma geométrica.

La línea evolutiva de la filosofía a su paso al mundo romano adquiere una serie de características difíciles de definir por su heterogeneidad. En general se reinterpreta a los grandes maestros de las escuelas tradicionales y se adaptan nuevas visiones heterodoxas. Es por eso que hemos repasado algunos pasajes de Platón, siendo sus obras la referencia de los filósofos posteriores. En palabras de Adolfo Levi, en el mundo romano “in generale, manca una concezione filosofica organica e coerente e perciò il loro interesse per i problema filosofici, specialmente per quelli morali, anche se vivo, li porta verso quell’ eclettismo che, del resto, è una caratteristica di tutta l’età ellenistico-romana.”²⁸¹. Estas palabras, junto al convencimiento de la influencia de la filosofía en la moral de las elites, muestran la necesidad de introducir apartados de filosofía dentro de esta tesis sobre el culto a Sol. La filosofía griega, y más tarde la helenisticorromana, tienen una especial relación con el astro y con el dios Helios-Sol por su potencial metafórico. Aunque Sol tiene protagonismo especialmente durante la Antigüedad Tardía, es llamativo observar que desde Platón existen apuestas religioso-filosóficas que utilizan esta figura divina en diversos grados y con diversos objetivos.

²⁷⁶ Diog. Laert., V, 27; también podemos acudir a Iambl. en VP. 8: ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρων εἶναι θεούς.

²⁷⁷ Jenofantes, *apud* Diog. Laert. IX, 2.

²⁷⁸ Parménides, *apud* Diog. Laert. IX, 3.

²⁷⁹ Turcan (1996 [1989]), pág. 339.

²⁸⁰ *Corpus Hermeticum* XIII, 12-17.

²⁸¹ Levi, (2018 [1949]), pág. 81.

Platonismo y conceptos filosóficos fundamentales

Algunas de las aproximaciones a la religión desde la filosofía helenística las podemos encontrar en Filón de Alejandría. El estudioso, un judío de la ciudad egipcia en siglo I a. de C., ejemplifica los cambios que se van fraguando al final de la era. Se trata de un personaje helenizado y seguidor de la filosofía griega, aunque la supedita a la teología hebrea, con la que la intenta encajar y llegar a un entendimiento. Su obra es una obra del mundo griego abierto a Oriente, y a él y su análisis de la religión debemos términos como “politeísmo”²⁸². De todos modos, aparte de su estudio de la religión en general, Filón es importante porque en él aparece reflejada la unión de ideas platónicas de divinidad y religión, siendo uno de los iniciadores de la corriente filosófica que persigue “ver a Dios”²⁸³. Su obra se enmarca dentro del platonismo medio, una corriente helenística que tendrá gran desarrollo en el mundo romano republicano e imperial.

Un buen momento para escoger el nacimiento del platonismo medio y de nuestro discurso es la destrucción de Atenas del 87 a. C., que, como nos recuerda Julia Annas²⁸⁴, supuso la muerte de la Academia como institución. Sin embargo, los cambios en la escuela de Platón se dieron desde muy pronto. Jenócrates, discípulo de Platón, fue uno de los que abrieron la escuela platónica al pitagorismo junto con Espeusipo, sobrino de Platón y también escolarca de la Academia. Ambos anteceden a Posidonio en la problemática de los entes numéricos y las conexiones con el alma²⁸⁵, pero es este último quien destaca como figura filosófica inicial para explicar los cambios que llevan al platonismo medio. Aunque lo mencionaremos más adelante, hay que destacar que Posidonio será la figura de referencia en los filósofos del momento y posteriores, mostrándose como antecedente directo en cuanto a la metafísica tanto para Plotino como Proclo. No vale la pena definir un marco cronológico o características generales de la filosofía platónica helenística por carecer de una distinción consistente. Podemos reconocer esta etapa por las consecuencias de lo que Tiziano Dorandi llama “academic ‘decentralisation’”, la progresiva desaparición de los grandes centros de estudio atenienses y el auge de otros centros filosóficos. Para otros autores, otra de las características generales destacables de esta etapa del platonismo es la preocupación por la teología, o la religión cuanto menos²⁸⁶.

Ya dentro del periodo imperial, Plutarco de Queronea destaca en el desarrollo de esta etapa intermedia del platonismo por sus figuras alegóricas con obras como *Sobre Isis y Osiris* o *Cuestiones Platónicas*²⁸⁷. La interpretación mística del *Timeo* y la trascendencia de la divinidad ya son observables en su obra filosófica. El *nous* (νοῦς), el alma y el cuerpo jerarquizan el ser. Por otro lado, el Bien platónico empieza a compartir espacio con el Principio Primero e intangible, que es la Divinidad. Con estos planteamientos se están abriendo las puertas a una concepción henoteísta de lo divino, al menos de manera

²⁸² Rüpke (2006), pág. 14.

²⁸³ Philo, *De migratione Abrahami*, 39 *apud* Alsina Clota, (1989).

²⁸⁴ Annas (1992), pág. 11.

²⁸⁵ Merlan (1953), pp. 30-36, 43-51.

²⁸⁶ Sobre la descentralización: Dorandi (2016), pp. 29-50; Sedley (2003). Sobre la incursión de la religión o teología Levy (2017), pág. 183.

²⁸⁷ Alsina Clota (1989) pág. 33; Müller (2011), pág. 62.

teórica, uno de los puntos principales del posterior neoplatonismo y de la esencia de Sol en la obra de Macrobio y Juliano. Con una cronología parecida (siglo II) contamos con otras obras de ideas similares pero diferentes como el *Didaskalikos* de Albino (o Alcino) ²⁸⁸. Allí se expone una metafísica donde la divinidad-*arche* tiene una posición dominante, anteponiéndose a la Inteligencia (del mundo inteligible), y estas dos, a la materia (mundo sensible). También es destacable la figura del sofista (segunda sofística) y ecléctico platónico Máximo de Tiro, que contribuyó a extender el platonismo (medio) en Roma durante la segunda mitad del siglo II. Su obra, *Disertaciones*, abordaba temas teológicos que incluían a los demonios en un espacio intermedio entre dioses y hombres ²⁸⁹. Con Apuleyo, esta línea de interpretación del mundo divino dará paso a una nueva fase de la filosofía que estudiaremos más adelante ²⁹⁰.

Los filósofos en general no muestran un mismo esquema del mundo. En el periodo imperial son apreciables los diferentes juicios sobre su funcionamiento, influenciados por diferentes combinaciones de maestros anteriores. Sí coinciden, en cambio, los puntos generales: desde el helenismo se propaga una tendencia comentarista-reinterpretadora con comentarios sobre el *Timeo*, *Fedro* u otros ²⁹¹. Resultado de eso son los planteamientos religiosos y metafísicos presentes en Filón de Alejandría; y más tarde, en Albino, Numenio o Plutarco. Fuera del platonismo también se observa esta tendencia, como se puede observar en las figuras de Cicerón y Séneca, que intentaremos abordar desde su visión metafísica; o en los estoicos posteriores, que asimilan buena parte del sistema de pensamiento platónico ²⁹².

Cuando se lee a Cicerón, Albino, Numenio, Plutarco, y otros, queda patente que estos autores son parte de un nuevo mundo donde las distinciones entre lo griego y lo latino no tienen cabida en el campo de la filosofía, especialmente durante la etapa imperial ²⁹³. En este nuevo mundo mixto, el renacer pitagórico y su influencia serán un elemento central en la evolución del pensamiento. Hay posturas comunes con los platónicos, y algunos pensadores destacarán por estar a caballo entre esta corriente y el mismo platonismo. A través de figuras como Moderato de Gades, la influencia pitagórica desarrollará ahora teorías como la de las tres *realidades*: Uno, Mundo Inteligible y Alma ²⁹⁴.

La pluralidad y los principios numéricos divinos serán tratados extensamente por Numenio ²⁹⁵, que defenderá también su propio modelo de tríada (padre, productor y producto), apareciendo ideas similares en otros filósofos como Plutarco de Queronea y Albino ²⁹⁶. Las tríadas se vuelven una figura explicativa recurrente en esa fase y durante los siglos

²⁸⁸ Sobre la discusión de la autoría del *Didaskalikos* con Antinoos, no entraré en la disputa, cf. Tomás García (2012). A efectos del trabajo, seguiré con la autoría tradicional ya que lo interesante es el contenido y su relación con el platonismo medio.

²⁸⁹ Más referencias sobre este filósofo en el contexto de su tiempo, Roskam (2010).

²⁹⁰ Cf. I.iii.3. subapartado “Cambios del siglo II”; y IV.3.1.

²⁹¹ Saffrey (2000), pág. 19; Catana (2013). Cf. IV.3.1 y 3.

²⁹² Este asunto lo contextualizamos en I.iii.3, subapartado “Los cambios del siglo II” y lo abordamos en IV.3.1.

²⁹³ Para un trabajo en extensión de los filósofos mencionados, cf. Vimercati (2015).

²⁹⁴ Alsina Clota (1989), pág. 32.

²⁹⁵ Cf. I.iii.3, subapartado “Ideas pitagóricas en el platonismo medio...”.

²⁹⁶ Cf. I.i.3.

siguientes. La ontología de época imperial juega con esta forma triple para tratar el plano superior y lo conjuga con la disyuntiva alma-cuerpo que se relaciona con el mundo superior o inmaterial a través de las propiedades del alma o del *pneuma*, concepto de gran desarrollo durante el helenismo. Los conceptos de Intellecto (*νοῦς*) y el Mundo son usados en este discurso para tratar de racionalizar la explicación de la existencia, adquiriendo un papel totalmente central el mundo de las ideas de Platón.

Esta división ontológica se asienta sobre la materialidad o no de planos sublunar y supralunar, colocando lo inmaterial en el segundo plano, más allá del Sol y la Luna. Los filósofos desarrollan verdaderas ordenaciones cosmológicas para tratar de explicar estos principios y darles un encaje que acaba siendo monista. Es aquí donde estos “primeros principios” entran en contacto con la idea de divinidad, alimentando las raíces del platonismo más místico y religioso. De esta percepción filosófica también parten las posturas teóricas que son contrarias en principio al politeísmo tradicional, otra de las contradicciones que preocupan a platónicos y estoicos. Pese a ser conceptos teóricos razonados por una élite intelectual, operan con ideas clave que informan parcialmente de la construcción cosmológica en el periodo, resaltando la importancia del movimiento platónico, el estoico (en menor medida), así como otras escuelas afines.

Empiezan a fraguarse en estos momentos las características que definirán la filosofía helenisticorromana hasta los cambios del siglo II. No es el caso de este trabajo analizar todas las características, pero debemos resaltar la aparición de algunos conceptos esenciales para la visión religiosa de la filosofía que usan o dan pie a un uso posterior de Sol. Entre los aspectos que destacan está el misticismo filosófico, la consideración del número, la consideración del alma, o el interés por saber primordial y conocimiento religioso de los bárbaros.

CONOCIMIENTO PRIMORDIAL Y FILOSOFÍA PERENNE

Este concepto definido ya en la metodología resulta esencial para poder analizar el sentido de la filosofía antigua en su relación con la religión, especialmente durante el neoplatonismo. La filosofía buscaba alcanzar la verdad. Festugiere, Hadot y otros estudiosos como De Haas recalcaron de una manera u otra que la evolución de la filosofía a partir de la era, se caracterizaba por un interés creciente en ver la filosofía (y la religión, como guardiana del conocimiento antiguo) como un conjunto de intentos para “exploring the universal truth”²⁹⁷. Esta tendencia será clarísima a partir de Plotino, pero se puede ver sin duda en autores anteriores como Plutarco de Queronea o Numenio de Apamea.

Plutarco vivió el paso del siglo I al II d.C. y describe tanto el conocimiento oculto de Platón y otros personajes como Aristóteles²⁹⁸, como comprende el mundo religioso en una clave universalista, ejemplificándolo en su intento de explicación conjunta de la religión greco-egipcia (*Sobre Isis y Osiris*). Entre los muchos pasajes que se podría mencionar, destaco aquí el de Sol y Luna por su relación con la tesis. Plutarco contrapone los carros de la tradición griega con las barcas de la egipcia, tratando de explicar el encaje y

²⁹⁷ Festugiere y Hadot *apud* Banner (2018), pág. 91; Haas (2003), pág. 242.

²⁹⁸ Plut., *De Is. et Os.*, XLVIII; Plut., *Alex.*, 7-8.

equivalencia entre dios Sol y diosa Luna en ambos sistemas religiosos para definir los principios del cosmos:

Ἡλιον δὲ καὶ Σελήνην οὐχ ἄρμασιν ἀλλὰ πλοίοις ὁχήμασι χρωμένους περιπολεῖν φασιν αἰνιττόμενοι τὴν ἀφ' ὕγροῦ τροφὴν αὐτῶν καὶ γένεσιν. οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆν μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἀπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι.²⁹⁹

Le corresponde a Plutarco una primera visión metafísica dualista del cosmos, interpretando el *Timeo* de Platón de manera que el *nous* empieza a definirse como una manifestación de la divinidad. Entiendo que estas ideas universales y la comprensión conjunta de diversos sistemas religiosos por parte de los pensadores antiguos son parte de un proceso paralelo de esta filosofía perenne, que motiva pasajes interpretativos eclécticos.

Esta visión del mundo, como se ve en el caso de Plutarco, afecta a filósofos con una proyección mayor que el mero campo de la discusión académica. Su visión se oponía a la que ofrecía Varrón, quien se centraba en la perspectiva romana y no en la global, como bien señala Clifford Ando. Sin embargo, esta forma de pensamiento se impone también en las explicaciones de los historiadores y eruditos romanos al tratar de explicar la realidad religiosa heterogénea³⁰⁰, relacionándose con el fenómeno que llamamos *interpretatio*³⁰¹. Que en el paso del siglo I al II este tipo de pensamiento se estuviera extendiendo me lleva a reconocer que los autores antiguos y algunos personajes cultivados estarían abiertos a integrar divinidades y tradiciones ajenas desde un planteamiento teórico y consciente. Esta integración se basa en ese conocimiento profundo y antiguo que permite aunar distintas creencias y que nosotros hemos clasificado con el término filosofía perenne del platonismo.

ASTROLOGÍA

La astrología y la astronomía son dos disciplinas indiferenciables en el mundo antiguo. Ambas (de ahora en adelante sólo citaré la astrología) tenían una estrecha relación con la ciencia (la filosofía en palabras de un antiguo) y lo sobrenatural (magia y religión). El estudio de las estrellas y planetas muestra una notable influencia griega a través de estas disciplinas, y era común entender el Sol como la divinidad grecorromana Helios-Sol en casi todas las corrientes, destacando precisamente los epicúreos por negar la divinidad de los planetas³⁰². En estos asuntos no se observan serias diferencias entre el elemento latino y griego, siendo atendidos distintos aspectos del Sol con notable interés por esta disciplina, ya que se trata del principal planeta visible en el conocimiento antiguo.

²⁹⁹ Plut., *De Is. et Os.*, XXXIV. Una traducción libre de este pasaje sería: *Dicen que Helios y Selene no se mueven en carros, sino en barcos como vehículo, implicando que se sustentan y tienen su origen en la humedad. Dicen también que Homero, como Tales, aprendió de los egipcios ya que ellos colocan el agua como el inicio y fuente de todo.* Es de notar que en este pasaje sigue una equiparación de Isis y Osiris con Tetis y Okeanos en griego para hacer un análisis dualista de las sustancias del universo asimiladas a los dioses.

³⁰⁰ Ando (2003), pág. 227.

³⁰¹ cf. III.1.2.

³⁰² Cic., *Nat. D.* I 84 y 85. Esto se puede observar también en poetas contemporáneos como Lucrecio, que ya hemos explicado anteriormente, u Horacio, que en alguno de los pasajes deja ver la influencia del epicureísmo respecto a los cuerpos celestes, cf. Armstrong (2004), pág. 285.

No obstante, se hace imprescindible hacer algunas aclaraciones respecto a la astrología al hablar de la integración de las corrientes filosóficas en el mundo romano y el papel de Sol en éstas. En primer lugar, ciertas obras como la de Varrón, nos dan una sospecha del verdadero impacto de la astrología en la vida diaria desde un punto de vista tradicionalista romano. En el libro I, el autor explica la idoneidad de determinadas actividades agrícolas en relación con el Sol, y específicamente en las secciones 27, 28 y 29, explica el ciclo anual y estacional en función del Sol y las constelaciones del zodiaco³⁰³. Aquí, la astrología se mezcla con las funciones agrícolas fundamentalmente de mano del Sol y la Luna, que actúan tanto como cuerpos celestes como dioses³⁰⁴. A esto hay que añadir la concepción cósmica del autor, que, aunque particular, es más cercana a la filosofía de lo que sus obras preservadas dejan ver. Recientemente, van Nuffelen ha incidido en la faceta filosófica de Varrón en cuanto a la generación no seminal de los planetas tras estudiar los fragmentos de su obra perdida *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*³⁰⁵. Así, los cuerpos celestes se presentan como seres divinos no inseminados que han sido generados por el universo. Nuffelen ve esta idea cercana al alma del mundo/universo, mostrando distintos niveles de interpretación (natural y cósmica/metafísica), pero desviándose en algunos aspectos de los preceptos estoicos comunes. Por otro lado, la astrología muestra también un influjo notable sobre la obra poética latina, como bien muestra Virgilio en sus *Geórgicas* al definir a Sol como elemento organizador de las 12 constelaciones y los cinco cielos³⁰⁶ o la definición particular del sistema planetario y celestial dentro de la mitología en las *Metamorfosis* de Ovidio³⁰⁷.

Con las nuevas corrientes de pensamiento filosófico y el acercamiento al mundo helenístico a partir del siglo II a.C., una de las consecuencias que se hacen sensibles es la aceptación de la astrología griega y “oriental” en el occidente mediterráneo. No vamos a hacer un repaso de la astronomía y astrología griegas ni a valorar el peso de ésta en filósofos como Platón o en la medicina antigua³⁰⁸. Tampoco vamos a hacer aquí un análisis del papel que juega la tradición itálica propia, con disciplinas como la aruspicina. Simplemente como apunte adicional creemos conveniente incluir ciertas menciones de este campo que apuntan a una sensibilidad paralela a la filosofía y al discurso romano en las fuentes³⁰⁹ que se prolonga en el tiempo llegando hasta el siglo III.

Quizás el punto de referencia para ver un inicio de la expansión de la astrología en el mundo itálico es el tratado de Posidonio *Sobre la Adivinación*. En él, se reafirma la dis-

³⁰³ Varro, *Rust.* I, 28. En pasajes ya citados de Varro, *Rust.* I, 5, 4 y 27, 1-2 vemos explicado también el ciclo solar, o también también las propiedades que atribuye Varrón tanto al Sol como la Luna en el crecimiento de la cosecha, árboles y viñedos (cf. Varro, *Rust.* I, 7).

³⁰⁴ Ver apartado anterior de este mismo capítulo.

³⁰⁵ Nuffelen (2010), pp. 70-71.

³⁰⁶ Verg., *G.* I, 231-234: *Idcirco certis dimensum partibus orbem per duodena regit mundi Sol aureus astra. Quinque tenent caelum zonae; quarum una corusco semper sole rubens et torrida semper ab igni.*

³⁰⁷ Cf. Loos (2008).

³⁰⁸ Sobre este tema se puede consultar Lehoux (2007), pp. 8, 99, 117-126, 167-167, 204, 209.

³⁰⁹ No creemos posible mostrar las creencias generales del común de la población, y menos aún en una mención tan breve, pero con cautela se puede observar el papel de la astrología en la sociedad (de su proyección culta) a través del discurso escrito de algunos autores.

ciplina como una herramienta de la adivinación en la sociedad romana y aumenta el interés de la filosofía por esta rama de conocimiento³¹⁰. De todas formas, los autores latinos no eran ajenos a los fenómenos astrales, estos formaban parte esencial de los *omina* ampliamente aceptados por los escritores clásicos desde época republicana, que además de beber de la tradición oriental heredaban las disciplinas etruscas. Algunos ejemplos podrían ser Livio, Cicerón, Quinto Ennio o Suetonio³¹¹. El peso de la astrología en las obras clásicas se hace patente también en las *Vidas Paralelas* de Plutarco ya en el Imperio, con pasajes como el de Octavio, que permanece en Roma mientras Metelo se da a la fuga avisado por diversos medios, entre ellos “un mago caldeo”, es decir, un astrólogo³¹².

Durante la República y el Imperio, los conocimientos sobre los astros adquiridos por los griegos pasan a Roma de diversas formas (medición, *parapegmata*, astrología). De este modo, tanto las mediciones como la adivinación de la ciencia caldea se asientan en Italia, recibiendo la aceptación o rechazo de varios emperadores³¹³. Obviaremos aquí las persecuciones de astrólogos³¹⁴ ya que no es objeto de este estudio. Perseguidos o no, es innegable que algunos aspectos de esta disciplina acaban fundiéndose en la mentalidad de la época, convirtiéndose en parte del argumentario de la filosofía y mentalidad de época imperial. Los elementos principales en este campo son prodigios como los eclipses y la simbología del zodiaco, visible incluso en un medallón de Perinto en tiempos de Alejandro Severo (ver imagen 1), donde se mezcla con elementos religiosos para representar un cosmos religioso-astrológico.



Figura 1. BMC Thrace 58, Perinthos. Moneda de Alejandro Severo (222-235 d.C.) con la leyenda en el reverso: ΠΕΡΙΝΘΙΩΝ / Β ΝΕ-ΩΚΟ / ΡΩΝ-ΙΩΝΩΝ. Zeus se sitúa en el centro de la moneda mientras dos carros enfrentados en la parte superior del campo representan al cosmos usando a Helios y Selene. Con el permiso de wildwinds.com.

³¹⁰ Liuzzi (1989), pág. 13.

³¹¹ Livy, XXII; Cic., *Div.* II 42 y ss.; Enn. *Ann.* I (frg.), 80-100; Suet. *Aug.*, 94-95.

³¹² Plut., *Mar.* 41-42.

³¹³ Suetonio hace mención a esto en Suet. *Aug.*, 94; y la ambivalencia bajo Tiberio, Suet. *Tib.*, 12, Tacitus, *Ann.* VI 20-22.

³¹⁴ Tacitus, *Ann.* II, 27 y ss. Recientemente Pauline Ripat ha criticado la limitación de la historiografía tradicional en el estudio del rechazo a la astrología como elemento únicamente desestabilizador del poder imperial, cf. Ripat (2011), pp. 116-117.

(http://www.wildwinds.com/coins/ric/severus_alexander/_perint-hos_AE40_Moushmov_4637.jpg).

En lo concerniente a Sol, contamos con algunos ejemplos destacados en obras tardías como las de Fírmico Materno (siglo IV), Vetio Valente (siglo II) o Manilio (siglo I). No hace falta mostrar un estudio sistemático de los escritos astrológicos del mundo romano. La astrología no se presenta como un conocimiento homogéneo u ortodoxo, y al igual que la magia o la reinterpretación de los filósofos, sus características difieren dependiendo de la fuente que consultemos. En lo que respecta a Sol, el astro desempeña en ocasiones un papel específico además de poseer un significado metafórico cósmico. Debido a lo limitado del espacio y tiempo de tesis, he decidido utilizar solamente a los astrólogos citados para ejemplificar el rol de Sol y su valor en relación con la realeza.

Fírmico Materno, el cristiano converso, compuso un tratado astrológico (*Mathesis*) entre el 337 y el 354³¹⁵ en el que recogía el acervo de la astrología de época imperial. En él, citaba a Sol como *dominus*, “*Omnium siderum princeps*” o como “*Sol optime maxime*”³¹⁶, dejando claro la importancia de Sol en el ideario astrológico, no sólo como planeta. En este sentido, la obra anterior de Vetio Valente supone una reafirmación de la existencia de este carácter ya en el siglo II. El astrólogo pretendió recoger el conocimiento anterior compilando las técnicas astrológicas que se conocían en su tiempo en la obra más extensa de este tipo que ha llegado hasta nosotros. En su *Antología*, el Sol es descrito lo primero de todo como:

Ὁ μὲν οὖν παντεπόπτης Ἥλιος πυρώδης ὑπάρχων καὶ φῶς νοερόν, ψυχικῆς αἰσθήσεως ὄργανον, σημαίνει μὲν ἐπὶ γενέσεως βασιλείαν, ἡγεμονίαν, νοῦν, γρόνησιν, μορφήν, κίνησιν, ὕψος τύχης, θεῶν χρηματισμόν, κρίσιν, δημωσιόσιν, πρᾶξιν, προστασίαν ὀχλικήν, πατέρα, δεσπότην, φιλίαν, ἔνδοξα πρόσωπα, τιμὰς εἰκόνων, ἀνδριάντων, στεμμάτων, ἀρχιερατείας πατρίδος,...³¹⁷

Tanto la posición como la acumulación de atributos no dejan lugar a dudas. El astro tiene una posición privilegiada y liga con la soberanía y gobierno masculino. Se trata de características útiles para la ideología imperial y que pueden explicar la importancia de Sol y lo solar a partir del siglo II en la legitimación del gobernante. También es muy interesante resaltar dos atributos de Sol en este pasaje. El astro-dios es descrito como el que todo lo ve (*παντεπόπτης*) una característica esencial para su papel en los juramentos que supervisa tanto en el mundo griego como romano. La otra característica es la expresión “φῶς νοερόν”, concepto filosófico que aparece aquí aplicado a la astrología. Esta luz intelectual es la misma que aparece en los escritores de época romana como Cicerón (ver más adelante) y que Vetio describe como “órgano de percepción espiritual”, para más tarde ilustrarlo con metáforas corporales. Sol gobierna sobre la cabeza, los sentidos-percepciones, el ojo derecho, el corazón... las partes esenciales que dirigen al hombre.

Este extracto representa la cúspide de confluencia de ideas en el siglo II y el papel que Sol tiene en ellas. Las coincidencias con la filosofía son notables, y nos abren una puerta

³¹⁵ Barton (1994), pág. 80.

³¹⁶ Firm. Mat., *Mathesis* II. 30 y V. pref.

³¹⁷ Vett. Val., I, 1.

para entender la ausencia de barreras entre disciplinas, e indirectamente, la permeabilidad de conceptos entre aquellas y la sociedad romana del siglo II. Un siglo antes, Manilio en su *Astronomica* expone una primera ordenación de la Astrología en latín, dejando entrever más ideas filosóficas proyectadas en la cultura grecorromana. El autor acepta los esquemas de pensamiento estoicos³¹⁸, y en su visión del cosmos, los planetas son dioses. Sin embargo, en un pasaje Febo (Apolo) portando la cuadriga es mencionado en vez de Sol como contraparte de Delia, en biga, rasgo típico de las fuentes literarias. Esta alusión a la pareja Sol-Luna nos deja ver cuán profundamente se entendía la identificación Sol-Apolo, pues en un mismo tratado de astrología se menciona a Apolo y no a Sol al referirse a la divinidad de los cuerpos celestes (cosa que no ocurre cuando el objeto tangible en sí es mentado).

ALMA EN EL COSMOS, INTELECTO Y RASGOS LUMINOSOS

Esta sección depende de algunos rasgos filosóficos que hemos explicado en la metodología. Al igual que el uso de la astrología resulta importante por su relación con el cosmos y Sol, algunos de los postulados metafísicos de la filosofía posthelenística resultan de interés por mostrar una revalorización de ideas que llevan a las prácticas mágico-religiosas como la adivinación³¹⁹, y, más importante, por la aparición de rasgos luminosos en distintos elementos explicativos.

Con la evolución de las escuelas helenísticas, se va imponiendo en el mundo romano una percepción metafísica común en todas las doctrinas de pensamiento³²⁰ que en algunos casos atribuye características lumínicas o solares al alma. Aunque no es especialmente pertinente traer a colación toda la explicación sobre el desarrollo conceptual del *pneuma* y el papel del alma en el cosmos, la inmaterialidad del alma y su flujo etéreo (*pneuma*) proporcionan una vía de comunicación entre el plano físico y el material que se explica a través de la luz. En la ascensión teúrgica (ἀναγωγή) que recogen los *Oráculo Caldeos*, el vehículo pneumático es identificado como un cuerpo lumínico con que deben usar los teúrgos en la ascensión³²¹. Esta visión anímica no corresponde sólo a un momento o autor, siendo también visible en Galeno cuando en el siglo II hace mención explícita al *pneuma* luminoso³²².

Esta explicación cobra cierta importancia también en la definición del cosmos, donde podemos encontrar un mundo material “abajo” y un mundo inmaterial supralunar, más allá de la Luna, el Sol y las estrellas. En ese espacio intermedio, que separa la esfera divina del resto, moran los *demones* y domina la presencia de Sol, un dios-astro visible pero generalmente entendible como dios también³²³. La conformación de esta percepción,

³¹⁸ Pozzi (2004), pág. 70; y Green y Volk (2011), pp. 32-44.

³¹⁹ Véase en la metodología la relación entre ὄχημα como vehículo, alma, y su ascensión durante los sueños. Cf. I.iii.3.

³²⁰ Cf. I.iii.3.; III.1.3; y IV.3.1.

³²¹ *Oráculos Caldeos* frs. 119 y 120. “ἀυγοειδὲς ἡμῶν σῶμα” cf. Plaisance, C. A. (2013), “The Transvaluation of... pág. 264

³²² Gal., *De placitis Hippocratis et Platonis* VII, 7, 25-26 (643-644): [...] φωτοειδὲς [καὶ] γάρ ἐστιν. εἰ δὲ καὶ περὶ ψυχῆς/οὐσίας ἀποφύνασθαι χρή, δυοῖν θάτερον ἀναγκαῖον εἰπεῖν ἢ τοῦτ’ εἶναι τὸ οἶον ἀυγοειδὲς τε καὶ αἰθερώδες σῶμα λεκτέον αὐτήν, [...] τῇ δὲ γε πρὸς αὐτὸ κοινωνία τὸ κατὰ τὰς ὁψεις [αὐτῶν] πνεῦμα φωτοειδὲς γίγνεσθαι.

³²³ Cf. I.iii.3-4.

fundamental para el platonismo posterior, es progresiva y debe mucho a las ideas pitagóricas y estoicas con pasos como la colocación del Hades en el aire³²⁴.

La idea platónica del alma entra en juego aquí encajando las explicaciones teóricas del platonismo inicial en un verdadero esquema cosmológico. A partir de pasajes como el mito escatológico de Er (Platón, *La República* X, 614-621) se crea una idea desarrollada sobre el descenso del alma a partir de la inteligencia, que acaba siendo representado por el elemento divino durante el platonismo medio y una fase ecléctica filosófica en el siglo II³²⁵. Al ofrecer explicaciones a esta perspectiva, vemos claramente en este momento la adopción de elementos religiosos mixtos. Tanto Apuleyo como Plutarco introducen conceptos religiosos egipcios en su interpretación, que en el caso de Plutarco se observa cuando desdobra a Eros en su faceta vulgar, celestial y solar³²⁶. Esta explicación continúa justificando la similitud entre Sol y el amor, haciendo referencia al fuego interno y a la fuerza generativa que los mueve. Este punto ejemplifica bastante bien el alcance de un proceso simbólico solar y que se correlaciona con la similar connotación que ofrece la literatura latina clásica en el *Canto Secular* de Horacio y las *Metamorfosis* de Ovidio³²⁷.

Estoicismo: de Cicerón a Séneca

Los estoicos resultan interesantes para la tesis por las consecuencias de sus “capas de significación”, discursos de perspectivas distintos que explican lo mismo³²⁸. En el estoicismo existe un diseño inteligente del universo cuya sustancia conforma los cuerpos astrales (como el Sol) y guía el mundo. Los astros estarían vivos, son dioses que se relacionan con la inteligencia cósmica, también viva, como cuando el Sol, a veces interpretado como Apolo, evapora agua del mar³²⁹. Es más, en la misma deidad los estoicos pueden contemplar una naturaleza doble, nutritiva y rapaz. Este contraste lo ilustra Macrobio desde su perspectiva tardía, recogiendo el nombre de Licio dado a Sol³³⁰. Este término aún una doble naturaleza de blancura y luz, con otra de la naturaleza del lobo. Macrobio hace coincidir ambas ideas por los juegos etimológicos de λύκος y λευκός al citar a Cleanthes y Antípatro de Tarso. En el primero, Sol es llamado Licio porque es una entidad predatoria como los lobos, que arrebató la humedad con sus rayos, mientras que Antípatro justifica su epíteto porque todas las cosas son aclaradas con la luz del Sol (ἀπὸ τοῦ λευκαίνεσθαι πάντα φωτίζοντος ἡλίου). El lobo junto a Sol es un rasgo arcaico que los filósofos recuperan para sus discursos, ya que rara vez se intentó en la práctica unir al astro con el animal³³¹. Gershenson publicó todo un libro sobre un tema delicado que aborda la posibilidad de una realidad doble en el dios Apolo, una benéfica y otra más destructora que se aleja del ideal Helenístico racional. Esta idea es recuperada alguna vez

³²⁴ Dodds (1951), pág. 111.

³²⁵ Una aproximación de esto lo hacemos en la metodología, cf. I.iii.3, subapartado “Cambios del siglo II”.

³²⁶ Plut., *Amat.* 19 : καὶ τῶν ἄλλων ἔφη ὁ πατὴρ ὡς Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἑλλησι παραπλησίως Ἑρώτας, τὸν τε πάνδημον καὶ τὸν οὐράνιον, ἴσασι, τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἑρώτα τὸν ἥλιον. Cf. Hidalgo de la Vega (1995), pp. 171-172.

³²⁷ *Vedi supra*, mismo capítulo.

³²⁸ Lampe (2015).

³²⁹ Zeno (*SVF*), I, 121; Cleanthes (*SVF*), I, 540. Sobre la teología estoica y Sol en ella según las obras estoicas, Cf. Meijer (2007), pág. 72-73; Domaradzki (2012).

³³⁰ Macrobi., *Sat.* I, 17, 36-41: *Apollinis Lycii plures accipimus cognominis causas*.

³³¹ Gershenson (1991).

como con Kurt Lampe en el proyecto *Stoicism and Continental Philosophy* bajo la influencia de la famosa filósofa y lingüista Julia Kristeva³³². Estos “niveles de significación” del discurso estoico se caracterizan aquí con la integración de un nivel de religión tradicional, nutrido de la mitología, y una concepción particular del mundo. En este doble plano, el Sol se repite como astro, dios celestial, dios tradicional, Apolo e incluso como metáfora explicativa.

Aunque podríamos remontar el pensamiento estoico a Zenón y la (meta)física estoica al *Logos spermatikos*, nos centraremos en el estoicismo del periodo romano y el peso de este movimiento en la filosofía post-helenística. La elección del estoicismo y el inicio prácticamente desde Cicerón se deben a razones económicas y prácticas. Económicamente hablando, la ausencia de menciones interesantes con respecto a Sol nos disuade de centrarse en otras escuelas más allá de alguna cita esporádica, y las figuras de Cicerón y Séneca son los dos mejores ejemplos que disponemos para definir un periodo llave entre la República e Imperio. Aparte de esa motivación, la práctica se impone. Sería deseable haber podido estudiar el trabajo de Publio Nigidio Fígulo, filósofo y político romano coetáneo de César y Cicerón al que se atribuye la reintroducción del movimiento pitagórico, pero por desgracia sus obras no se han conservado³³³. Como bien dice Luc Brisson, la falta de obras bien conservadas hace que Cicerón sea indispensable para estudiar el pensamiento estoico, epicúreo y de la nueva academia en los últimos siglos de la era anterior³³⁴.

En cuanto a su evolución, la escuela estoica durante el periodo romano difiere muy poco del platonismo en cuanto a la consideración de la metafísica y la divinidad, al aceptar las influencias órfico-pitagóricas y suscribir tácitamente la religiosidad tradicional. Los estoicos desde el principio consideran la física como parte de un todo, de un cosmos orgánico junto a la lógica y ética³³⁵. Por ello, los estoicos, y sensiblemente los estoicos romanos, no solían mostrar un interés desmesurado por lo trascendental divino, ya que primaba la ética y moral. Analizando la corriente romana se puede observar cómo la física estoica queda supeditada al discurso ético. Esto les obligará en última instancia a depender del discurso metafísico de otras escuelas para completar la explicación física.

Tal vez el escrito más interesante concerniente al pensamiento estoico religioso es la *Sobre la Naturaleza de los dioses* de Cicerón, que sabe recoger las consideraciones del estoicismo en su debate ficticio entre distintas posturas. Además, esta obra es un marcador parcial pero inestimable para hacernos una idea del pensamiento filosófico general en el siglo I a.C. y de cómo era percibido entre la elite romana. En general, el estoicismo tiene valor para la consideración de Sol dentro la filosofía por su aceptación de la divinidad de los astros (frente a los epicúreos) y la conjugación de un panteísmo laxo con la religión tradicional. Es especialmente valiosa la visión estoica de la divinidad, que coincide parcialmente con la metafísica platónica pero bajo la creencia de una inmanencia del mundo

³³² Lampe (2015).

³³³ Conocemos referencias tuyas por medio de referencias de Cicerón (*Tim.* I) o Apuleyo (*Apol.* 42), entre otros.

³³⁴ Brisson (2004), pág. 41.

³³⁵ Diog. Laert., VII, 39-41.

cósmico que depende del mundo material, esto es, la necesidad de una divinidad corpórea³³⁶.

Los estoicos tenían un gran interés por la etimología, que se aplicaba al conocimiento de los dioses a través de sus teónimos y buscando un fondo común³³⁷ afín a la filosofía perenne. El mejor ejemplo de esto es Apolodoro de Atenas, mitógrafo que con su obra perdida *Sobre los dioses* elaboraba etimologías divinas de estilo estoico, aunque también Cicerón trabaja este género al explicar las equivalencias latinas entre dios y objeto³³⁸. Otro de los rasgos cosmológicos que afectan a la divinidad, y por tanto a Sol, es la doctrina del retorno. La reinterpretación de la cosmología de Heráclito de Éfeso a través de Séneca y de Orígenes muestra una de las ideas más peculiares del estoicismo, la re-generación de los mundos y sus dioses a través de la conflagración periódica, que deja a unos dioses “destruibles” reunificados en un principio rector o *hegemonikon*³³⁹.

Plutarco da cuenta de esto al citar a Crisipo, quien entendía que el Sol, la Luna y los otros dioses son generados y destruibles, no así Zeus³⁴⁰. Y es que Crisipo también atribuía divinidad a los elementos de la naturaleza, “llamando dios al propio mundo” y viendo divinidad incluso en el éter, que es fuego. Aquí Cicerón cierra el círculo apelando a Zenón cuando dice que la naturaleza es fuego creador³⁴¹. En este discurso ígneo, la conflagración se debe a la creencia tradicional estoica en el fuego ordenador usado por el dios³⁴². Este *hegemonikon* es explicado por Cicerón como el poder dominante de la naturaleza³⁴³, una idea casuísticamente diferente pero similar a la *arché* filosófica de los platónicos con la que acaba convergiendo durante el Imperio Romano.

Cicerón

La escuela de la *Stoa* influye enormemente en la ideología romana y en las otras escuelas filosóficas. Es bien sabido que la escuela de Zenón tuvo un peso considerable en el pensamiento platónico medio³⁴⁴, en el estudio del cuerpo (y alma, como Galeno) y en el pensamiento romano. Cicerón, más político que filósofo, es buena prueba de ello y muestra la potencial importancia de un razonamiento religioso estoico que deja sin pretenderlo en un lugar privilegiado de su cosmología al Sol divinizado.

Sol es un dios para los estoicos, ya que los astros son divinidades. Cicerón se muestra claro criticando a Epicuro y recuperando las palabras de Cleantes al hablar de la divinidad celestial, arguyendo que la armonía y movimientos de los astros no se deben al azar, sino

³³⁶ Gerson (2008), pág. 102.

³³⁷ Allen (2005) pp. 15 y 33.

³³⁸ Brisson (2004), pág. 47. Sobre el pasaje de Cicerón cf. Cic., *Nat. D.* II, 60-62 o 66-67.

³³⁹ Sen., *Ep.* IX, 16; Origen, *C. Cels.* IV, 14. Uso aquí el término *hegemonikon* igual que Katja Vogt. Cf. Vogt (2008), pp. 140.

³⁴⁰ Plut., *Comm. not.* (=De Stoic.) 1052a: ἥλιος μὲν γὰρ καὶ σελήνη καὶ οἱ ἄλλοι θεοὶ παραπλήσιον ἔχοντες λόγον γενητοὶ εἰσιν, ὁ δὲ Ζεὺς αἰδιός ἐστιν.

³⁴¹ Cic., *Nat. D.* I, 39 (Crisipo); II, 57 (Zenón).

³⁴² Long (2006), pp. 256-257, 267.

³⁴³ Cic., *Nat. D.* II, 30.

³⁴⁴ Martino (2014), pp. 62, 63.

a la divinidad de estos cuerpos celestes³⁴⁵. Con una cronología parecida, el epicúreo Filodemo de Gadara (siglo I a.C.) muestra una visión más concreta de la divinidad estoica. Filodemo critica a Crisipo y su obra *Sobre los dioses* donde se defiende que dios es en el fondo uno, aceptando el estoicismo los dioses tradicionales como representaciones mundanas cuyo acomodo final es anicónico; las estrellas y planetas (incluido el Sol) son dioses, y todo esto sólo deja una única fuerza divina para explicarlos³⁴⁶. Esta crítica de Filodemo define muy bien los diferentes niveles explicativos de los estoicos, para quienes el universo es un dios, un organismo vivo absoluto³⁴⁷. Al final de *Sobre la Adivinación* de Cicerón se expresa en palabras parecidas estos distintos niveles explicativos:

*nec vero—id enim diligenter intellegi volo—superstitione tollenda religio tollitur. nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.*³⁴⁸

Este pasaje de Cicerón ilustra la esencia del planteamiento regidor en la visión filosófico-intelectual grecorromana sobre el mundo. Aparte de respetar la religión tradicional separándola de la superstición; la ordenación y perfección del cosmos es tal que debe ser divino. El discurso ciceroniano lo explica compuesto por formas perfectas, propias de la divinidad. Entre los estoicos, la forma más perfecta es la esfera³⁴⁹, y la luz el vehículo del alma por excelencia.

Para Cicerón, Sol ocupa un lugar central entre los planetas o “luminarias”, lugar principal ya que es la mente del universo (νοῦς) y armonía cósmica. Iluminado por el Sol está la Luna que marca el límite del mundo material, de lo mortal y perecedero a excepción de las almas³⁵⁰. Se yergue la Luna sobre la Tierra, lugar inmóvil en la parte más baja al que caen los elementos por su peso:

*[...]; deinde subter mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine, ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consequuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus, in infimoque orbe luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem iam nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi datos, supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea, quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est, et in eam feruntur omnia nutu suo pondera*³⁵¹.

Este pasaje supone toda una explicación de jerarquía cósmica donde existen dos centros, compatibilizando así la física de Ptolomeo con la centralidad de la mente divina. Los planetas son divinos, y en la altura supralunar se encuentran los dioses. Cicerón asevera repetidamente la idea de la Providencia Divina, e incluso menciona el término griego

³⁴⁵ Cic. *Nat. D.* I, 87. Sobre las palabras de Cleantes: Cic. *Nat. D.* II, 15; también lo cita Diog. Laert. VII, 139.

³⁴⁶ Phld., IV, 12,

³⁴⁷ Vogt (2008), pp. 140-142. Plutarco también recoge supuestas contradicciones estoicas en sus *Moralia*, cf. Opsomer (2014), Aklan (2018).

³⁴⁸ Cic., *Div.* II, 72 (=148).

³⁴⁹ Cic., *Nat. D.* I, 46-47.

³⁵⁰ Cic., *Rep.* VI, 17.

³⁵¹ *Ibid.*

πρόνοια, término que muy posiblemente venga adaptado de la escuela platónica³⁵². Sol es central, pero entre los astros, como bien explica Cicerón en la *Sobre la naturaleza de los dioses*, permitiendo así colocar la figura que más luz da en el elemento central “supralunar” y centro de la *mens mundi*, que brilla³⁵³. Es aquí donde hay un salto cualitativo destacable. El Sol es el elemento que más brilla, y de esta luz su centralidad. Es más, para explicarla, Cicerón no usa el fuego destructivo, sino aquél otro fuego nutritivo que anima el cuerpo de los hombres y que es el éter, vinculando así luz, alma y divinidad³⁵⁴.

De todas formas, la centralidad de Sol no es una atribución uniforme. Cleantes (de acuerdo con Eusebio) coloca a Sol como elemento rector, otros colocan a la tierra y Crisipo colocaría al *aether*³⁵⁵. Lo divino en Cicerón es esférico por ser la forma más perfecta, reprochando a Epicuro no creer eso de los dioses, y a Veleyo por no reconocer en la esfera el elemento más bello³⁵⁶. Poco después explica el autor lo “referencial” de Sol para con los otros planetas, condicionando el nombre de Júpiter como Faetón y también el de Venus. Este planeta se denomina así de dos formas, según precede (*Phosphorus-Lucifer*) o sucede (*Hesperus*) a la luz del Sol³⁵⁷. Este hecho no debe ser desconcertante en cuanto que responde a una visión de los teónimos muy diferente a la del lector moderno. El mismo Cicerón recoge a Cotta criticando a Balbo sobre la existencia real de los dioses mitológicos como seres materiales revisando los varios “Júpiteres” que se conocen, o los varios Soles. A saber, Sol hijo de Júpiter; el Sol homérico hijo de Hiperión; Sol egipcio, dicho como hijo de Vulcano (Ptah) que da nombre a Heliópolis; Sol Rodio padre de Acante; o el Sol padre de Circe y Aetes de Cólquide³⁵⁸. Esta discusión entre las posturas estoicas y las platónicas es una crítica velada a la oposición para ver una deidad cósmica última, un argumento erudito.

En resumen, las formulaciones de Cicerón aceptan la divinidad de los astros, incluido el Sol, y la existencia de un ser superior. Sol a su vez es Apolo, mientras que su hermana Diana es Luna, creando Cicerón una relación etimológica *ad hoc*³⁵⁹. Para explicar esta visión metafísica, el autor (a diferencia de los neoplatónicos posteriores) habla de un ente superior perfecto y no auto-consciente. Este rasgo cognoscitivo del ente superior no se dará hasta Plotino. Sin embargo, el uso de Sol como medio de abstracción está ya implícito, una consecuencia del esquema de pensamiento antiguo que tiene en el astro-dios un modelo idóneo. Así, la evidencia de la omnipotencia y omnipresencia de la divinidad es igual que la del Sol³⁶⁰.

³⁵² Cic., *Nat. D.* I, 18 y 20; II, 58, 73 y 160. Sobre la evolución de la providencia o πρόνοια cf. Runia (2017), pág. 164.

³⁵³ En boca del estoico Lucilio: *quam esse aliquod numen praestantissimae mentis quo haec regantur? quod ni ita esset, qui potuisset adsensu omnium dicere Ennius "aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem"*, Cic., *Nat. D.* II, 4.

³⁵⁴ Cic., *Nat. D.* II, 40.

³⁵⁵ Esta aparente contradicción la ha citado recientemente Hatzimichalien, Myrto (2017) “Stoicism and Platonism... pág. 95.

³⁵⁶ Cic., *Nat. D.* II, 46 (Epicuro) y 47 (Veleyo).

³⁵⁷ Cic., *Nat. D.* II, 52-53.

³⁵⁸ Cic., *Nat. D.* III, 54.

³⁵⁹ Cic., *Nat. D.* II, 68.

³⁶⁰ Cic., *Nat. D.* II, 4-5.

La esfera es la forma geométrica por excelencia, y la luz el vehículo de transmisión elegido desde que se plantean relaciones metafísicas para evitar el contacto material. Esto permite que los entes superiores no pierdan su esencia al transmitir hacia el mundo material (una verdadera jerarquía metafísica es más propia del platonismo medio y tardío), por lo que se recurre al concepto de la emanación como método de explicación. Todas estas características no hacen sino reforzar los paralelismos entre Sol y el ente superior. Aristóteles entendía que el primer principio era el motor (posee ἐνέργεια) inmóvil, que en el autor griego funden prácticamente Bien y Uno, conceptos separados en Platón³⁶¹.

Todo esto lleva a un punto clave que hace relación con ideas de epicúreos y estoicos: la imperturbabilidad (ἀταραξία) usada por los epicúreos³⁶², que se vincula aquí de forma limitada con el Principio Primero. Cicerón en sus citas sobre estos filósofos explica la ausencia de turbación en la divinidad como una noción común³⁶³. La perfección del Ser Supremo lo aleja de los hechos inteligibles, y lo sitúa más allá de sus derivados, que son más tarde en el platonismo las hipóstasis trinitarias. La forma de explicar esta relación, así como la unicidad de los múltiples dioses en una visión panteísta es la transmisión “brillante” que vehicula un “flujo” sin contacto. Esto sólo es explicable fácilmente usando la metáfora de Sol y sus rayos, paso que darán más adelante filósofos como Plotino, facilitando el creciente valor de este astro-dios en la filosofía tardoantigua. Poniendo estas ideas en este orden, quedará evidente para el lector el inicio de una visión cosmológica y religiosa que favorece enormemente la abstracción solar. No se puede decir que estemos ante un principio de solarización, sino que la conformación de la cultura imperial abre la posibilidad a una corriente de pensamiento en desarrollo progresivo que recurre a elementos lumínicos durante las primeras centurias de nuestra era.

Séneca

El “panteísmo estoico” supone una aproximación a la mecánica cosmológica que siglos más tarde colocará a Sol en una posición central. Uno de los puntos de inflexión en la evolución de la concepción del mundo entre el periodo republicano y el imperial es el salto de generación comprendido entre Cicerón y Séneca. El panteísmo estoico es uno de los elementos más llamativos de este cambio, fuertemente ligado al pensamiento de la etapa republicana y ejemplo del sistema de valores imperial posterior. Se trata de un concepto laxo cuyo verdadero alcance es discutido³⁶⁴.

El hecho de que se aplique a los estoicos se debe a la inmanencia de la divinidad y a la visión heracliana del ciclo cósmico de transformación universal, en el que se reunifica a los dioses. No obstante, las reticencias de Baltzly para entender un panteísmo activo a modo de una verdadera teología son acertados. Séneca supone un buen ejemplo de la filosofía romana estoica como contrapunto a las consideraciones metafísicas de Cicerón

³⁶¹ Gerson (2008), pág. 95.

³⁶² Long (2006), pág. 18.

³⁶³ Cic., *Nat. D.* I 45. Según Cicerón, la religión sin superstición debería adecuarse a esta afirmación de Epicuro. Se ve aquí una admiración por el de Samos y la aceptación limitada de parte de su ideario que en definitiva no casa con el estoicismo: *sensus mentis rationis mundum esse compotem* (Cic., *Nat. D.* II 46). También *Nat. D.* I, 100 (los dioses deben ser activos), y II, 32, 36, 38 (con inteligencia y razón).

³⁶⁴ Sobre esta discusión y sobre Baltzly (2003).

en los dos primeros siglos de la era. Por ejemplo, en el pensamiento de Séneca no se avanza más allá de las relaciones de parentesco entre el hombre bueno y Dios, la paternidad de Dios; o que todos los hombre provienen del fuego divino (Júpiter) y retornan a él en un círculo universal cíclico³⁶⁵. Por estos motivos podemos cerrar el ciclo republicano con el pensador de Corduba, a pesar de que se haya ya plenamente inmerso en el mundo imperial.

Seneca llega a distinguir entre alma racional e irracional bajo la influencia platónica pero insertándola en el pensamiento estoico para explicar el origen de los vicios y virtudes, sin profundizar en una relación metafísica con lo divino pero sí con la inmortalidad "ultramundana" del alma³⁶⁶. Una inmortalidad, por supuesto, entendida en el sentido filosófico órfico-platónico, esto es, la liberación del alma en el cosmos y la reunificación con la mente divina. En esta metafísica, de eminente carácter moral, se distingue el inicio del eclecticismo característico del siglo siguiente y el inicio de doctrinas de trascendencia inmortal que alentarán las formulaciones filosóficas de doctrinas como la neoplatónica o cristiana. El filósofo cordubense tiene lazos evidentes con el platonismo que debemos entender en el plano de un panorama filosófico convergente. Recientemente, Omar di Paola discute las conexiones con el platonismo en *La carta LVIII a Lucilio* acerca de la esencia y la existencia de las cosas³⁶⁷, recogiendo otras coincidencias anteriores ya estudiadas por la historiografía como el tratamiento medioplatónico de la materia en las *Questions Naturales*, o el seguimiento del mito de Er platónico en su *Consolación a Marcia*³⁶⁸.

En resumen, Séneca supone un punto importante para este discurso en cuanto que refuerza los argumentos metafísicos y religiosos defendiendo desde una filosofía estoica profundamente moralizante una concepción panteísta. La divinidad (que no los dioses) reside en las almas de los hombres y todas las cosas. Séneca desarrolla un vínculo jerárquico aquí, que se revelará fundamental en los planteamientos del siglo III con Plotino y IV con Juliano: la visión vertical inmaterial del alma y la divinidad que liga el cosmos desde el hombre al principio primero, lo que los platónicos definen como Uno.

Los estudios sobre el tema como Sedley y Di Paola defienden que el filósofo parece tomar ideas de comentaristas del platonismo medio, y no directamente del platonismo inicial³⁶⁹. En concreto, el segundo autor ha explicado recientemente la jerarquía metafísica del filósofo hispano, donde es la deidad y no las ideas la constante imperecedera a la que tiende el alma³⁷⁰. La jerarquía de Séneca no es el primer planteamiento de este tipo, pero sí es un marcador de un proceso histórico en filosofía romana. Estas doctrinas se filtrarán en las mentes de políticos y filósofos de la Roma imperial a través de la educación, con lo que es esperable cierto influjo sobre la elite. Esta influencia es limitada por supuesto, el

³⁶⁵ Sen., *Prov.* IV, 19, 1 y *Ben.* II, 29, 4.

³⁶⁶ Sen., *Ep.* XXVI, 4; CII 26.

³⁶⁷ En concreto sobre el *quid* y el *quod est* como ordenación de la existencia, siguiendo Séneca las ideas de Parménides y el platonismo frente a la doctrina usual de los estoicos. Cf. Di Paola (2016).

³⁶⁸ Sen., *QNat.*, I, 16; Sen., *Ep. Ad Marciam de Consolatione*, 18. Algunos de estos puntos comunes con el platonismo los hemos explicado ya en la metodología.

³⁶⁹ Sedley (2005); Di Paola (2016).

³⁷⁰ Di Paola (2016), pág. 20.

mismo Séneca en sus cartas morales se queja de que muchos alumnos no están para aprender, sino para oír filosofía³⁷¹. En general esta influencia se centra en conceptos éticos como la *humanitas* de Marco Aurelio³⁷², más cercana a Séneca que a la *humanitas* de Cicerón, pero también se puede vislumbrar una concepción teórica de la divinidad nueva.

La novedad no se debe por tanto a la originalidad de las ideas sino a su eclecticismo, al inicio de una nueva forma de filosofía "fusionante" que hace de Séneca un filósofo interesante para el relato. En él, las inquietudes religiosas de su tiempo encuentran cabida y obligan a cambiar el discurso clásico de los estoicos sin recurrir a grandes cambios teóricos. Es la esencia de lo que podemos encontrar en los siglos siguientes. También Séneca recoge pasajes interesantes como la identificación del emperador Nerón con Helios-Sol, o la sátira de la *Apocolocyntosis*, donde intervienen narrativamente contra el emperador Claudio tanto Augusto como Apolo³⁷³. La identificación de Apolo-Sol con Nerón y el carácter divino de Augusto responden a motivos políticos, pero no dejan de ser un ejemplo de la relación entre algunos filósofos y la ideología imperial³⁷⁴.

Aparte de la dependencia política, existen ciertas incongruencias desde un punto de vista puramente lógico en el marco metafísico de Séneca como la concepción del más allá, la fuerza motora y la dualidad. No parecen descritas de forma similar en todo su trabajo, pero no por ello resulta menos enriquecedor, ya que el objetivo del filósofo no es establecer una "metafísica", sino entender las implicaciones morales de la *physis* del cosmos (idea central en el estoicismo), haciéndolo susceptible de incorporar elementos platónicos a su disertación³⁷⁵. El eclecticismo y la modificación del discurso clásico se deben a la adaptación a un nuevo marco social y político que deja su huella en la filosofía. Así, en el siglo I d.C. se marca un nuevo rumbo en la filosofía dentro de las escuelas filosóficas: la fusión de creencias.

³⁷¹ Gunderson (2015), pp. 19. Sen., *Ep.* CVIII.

³⁷² Levi (2018 [1949]), pág. 187.

³⁷³ Sen., *Clem.* I, 8, 4; Sen., *Apocol.* IV, 22. Sobre la motivación política en la *Apocolocyntosis* basta con la introducción de Juan Gil cf. Séneca (Gil Fernández, Juan, ed. y trad. 1971), "Apocolocintosis". *Estudios clásicos*...

³⁷⁴ No hay sitio aquí para hablar de la relación de Séneca con la casa imperial en tiempos de Claudio ni su papel como mentor de Nerón.

³⁷⁵ Sobre el problema de buscar una metafísica en los estoicos y en concreto en Séneca, así como la toma de elementos platónicos, cf. Gunderson (2015), pp. 4, 55 y ss., y 148 y ss.

BLOQUE III: EL ALTO IMPERIO ROMANO

1. Testimonios literarios durante los siglos I y II.

Los años del reinado de Augusto suponen un proceso de transición en el cual la episteme tardorrepblicana se asienta definitivamente, pero también es el inicio a un proceso de transformación diferente. Al mismo tiempo que la imagen latina helenisticorromana del dios que se está construyendo a finales del siglo I a.C. continúa, Sol empieza a ser usado con algunas otras funciones. Al comparar el periodo previo a Augusto y su reinado, se aprecian pocas diferencias en el campo de la lírica. Sin embargo, la misma consolidación que hemos ido viendo en el capítulo anterior supone una redefinición del pasado (*Carmen Saeculare*, el Sol de la *Eneida*). Por otro lado, las fuentes anticuaristas ofrecen una visión del pasado republicano que sirve tanto para reflejar la fase inmediatamente anterior, como las nuevas características que empiezan a darse y que se repetirán a lo largo del siglo I y el II d.C.

A partir de formas y aspectos preexistentes se crearán nuevos modelos de representación en los que la figura imperial tendrá un sensible impacto. Este cambio supondrá una ruptura en algunos aspectos, ya que la creciente vinculación entre la divinidad solar y el principal agente político, el emperador, rompe los esquemas republicanos al permitir la sublimación de una persona. La figura del emperador en su relación con elementos solares, por su importancia, la explicaremos de forma separada más adelante. No obstante, a este importante rasgo diferencial se suma una evolución en el énfasis de determinados aspectos del dios que se van definiendo durante el Alto Imperio y que se volverán los criterios de caracterización clásica del dios en los siglos siguientes. De entre estos aspectos, el más destacado en las fuentes escritas es la relación del dios con las cuadrigas, carreras de carros, y, por último, la victoria.

La limitación de tiempo hace imposible recoger sistemáticamente las apariciones del dios en la lírica y literatura imperial romana (tanto en latín como en griego). Este tema es aún más extenso que el cuerpo literario republicano y recoge una heterogeneidad de alusiones a Sol y otros dioses similares que en el marco imperial son referidos como *Sol* o *ἥλιος*. Sería el tema de una investigación doctoral propia. Por estas razones, en este trabajo se muestra sólo una parte del material trabajado que es de mayor interés poder comparar este campo con otros como el epigráfico o numismático. De este modo recurriremos a un amplio abanico de ejemplos de los siglos I y II d.C. para intentar obtener una imagen representativa que compararemos con otras facetas donde se observa la presencia de Sol.

1.1. Lírica y literatura

El uso de “Febo” –indistintamente al de “Apolo”– como equivalente a Sol parece erigirse como una característica de continuidad, y, desde luego, es el concepto clave en la presencia de Sol en el mundo de la lírica. El uso del epíteto Febo y la profunda identificación entre éste y Apolo era una peculiaridad del cuerpo literario tardorrepblicano que se convierte en una señal de continuismo durante la fase inicial del Imperio.

En época de Nerón, la especial relación del emperador con Apolo y Sol, que veremos en el capítulo siguiente, influyó a los poetas. Esta peculiar coyuntura ha sido estudiada ya

incluso en el contexto de Apolo y (en menor medida) de Sol³⁷⁶, pero vale la pena resaltar algunos ejemplos. Esta tesis no puede aportar una nueva perspectiva literaria, pero es conveniente utilizar este periodo porque ilustra especialmente bien algunos aspectos del dios en la Roma julio-claudia. En este ambiente podemos encontrar las *Éclogas* de Calpurnio Sículo, que denotan la continuación del juego entre Sol dios y astro personificado en el poema y la gran importancia que ha alcanzado Apolo en su advocación de Apolo Febo, con claros rasgos luminosos y una estrecha relación con el emperador³⁷⁷.

Uno de los mejores ejemplos es el poeta Lucano, que ya hemos mencionado en el capítulo anterior. Este poeta de época de Nerón tiende lazos con obras anteriores la *Eneida* de Virgilio. De hecho, Virgilio y Lucano comparten características, y el segundo participa en la reelaboración de la memoria cultural romana, pero con un tono diferente al autor de la *Eneida*, abandonando el uso de las divinidades épicas como motor del relato³⁷⁸. El autor recoge diversas influencias del periodo augústeo, incluyéndose la obra de Ovidio, *Las Metamorfosis*³⁷⁹. Pese a todo, los dioses siguen apareciendo en sus obras, como en *Bellum Civile/ Farsalia*. Tucker estudió estos hechos centrándose en la figura de Apolo, divinidad que aparece muy a menudo en el poeta antiguo a través de numerosos epítetos³⁸⁰.

El interés de Tucker se basa en lo llamativo de la profunda identificación entre Apolo y Sol en Lucano, característica que también se daba en autores anteriores como Ovidio, así como en la profusión de menciones a Febo. Se trata de un rasgo que se va acentuando durante la República Tardía y en Lucano parece alcanzar uno de sus picos. De hecho, en la *Farsalia*, el epíteto Febo y el nombre Sol aparecen muchísimas más veces que el teónimo Apolo³⁸¹. Puede que Sol tenga una aparición más destacada al ser parte del paisaje poético (la estrella Sol), sin embargo es innegable el papel del dios, que aparece indisolublemente unido al epíteto Febo y a su faceta de auriga en pasajes como “seu te flammi-geros Phoebi conscendere currus, telluremque nihil mutato sole timentem”, que se incluye en la dedicatoria a Nerón³⁸². De hecho, como notó Tucker en su momento, el poeta decide no utilizar otros dioses en sus expresiones poéticas³⁸³, y juega ampliamente con la mitología del dios Sol para dar usos múltiples. Así, Sol-Febo es un elemento sobrepuesto en episodios de este tipo, tal vez por el mismo pasaje que hemos visto antes en la dedicatoria a Nerón, a quien el poeta relaciona primero con Júpiter (llamado tonante) y más tarde con el Sol como auriga³⁸⁴, una asociación divina que no se reduce a este autor.

³⁷⁶ Como por ejemplo en Champlin (2003).

³⁷⁷ Sobre el recuso poético con Sol que hace referencia a su posesión de caballos (de la cuadriga solar) y a sus fieros rayos, cf. Calp., *Ecl.* I, 1 y 10. Sobre el papel de Apolo luminoso, cf. Calp., *Ecl.* IV, 159, aunque se puede observar a lo largo de toda la sección 4.

³⁷⁸ Gowing (2005), pp. 90-92. Sobre una visión de conjunto en los poetas épicos latinos, cf. O'Hara (2007), Lucano y sus peculiaridades aparecen trabajados como parte de este proceso en la páginas 131-142. Day (2013), pág. 106 resume los estudios que subrayan la ausencia de dioses en la poesía de Lucano.

³⁷⁹ El estudio de estas influencias se puede encontrar en Wheeler (2002).

³⁸⁰ Tucker (1983).

³⁸¹ Tucker recoge 43 veces Febo, 39 Sol, 16 a titán (que se identifica primeramente con Sol, y no con Apolo) frente a sólo 2 menciones directas a Apolo.

³⁸² Luc., I, 48-49.

³⁸³ Tucker (1983), pp. 148-149

³⁸⁴ Luc., I, 33-36 y 47. Júpiter como soberano es un modelo complementario para la comparación de Nerón y Sol. Tucker (*supra*) explica magistralmente este pasaje y la sutileza con la que el poeta Lucano relaciona

Lucano utiliza para propósitos poéticos y simbólicos la fuerte asociación de Sol y Luna, representados como hermanos (igual que Apolo y Diana), lo que nos informa de la afinidad religiosa de estas cuatro deidades (que hacen posible el juego poético). El autor traslada también el epíteto Febo a la Luna (*Phoebe*), y nombra a Sol como “Titán” sustituyéndolo incluso en sus referencias físicas, mostrando la intrincada unión entre el concepto religioso y el cuerpo celeste³⁸⁵.

Sol tiene un papel muy minoritario en otras obras como las *Argonáuticas* de Valerio Flaco³⁸⁶. El uso sincrético del epíteto Febo perdura en esta obra latina bajo las mismas características que hemos ido viendo. Ya no resulta llamativo ver al epíteto Febo sustituyendo a Sol en su faceta específica de astro³⁸⁷, ahondando aún más en la identificación entre Apolo y Helios-Sol. Resulta llamativo por el contrario que esto ocurra no en un contexto genérico, sino en el significativo escenario de la Cólquide, donde Helios tiene un papel mitológico definido como conocido padre del rey Eetes, hecho recogido en la literatura latina precedente³⁸⁸.

El poeta Estacio (45-96 d.C.) contiene en su prosa diversas y variadas menciones a Febo actuando como Sol. Su estilo poético hace especial énfasis en la vinculación de ambos dioses. Así, en sus *Silvae* en el primer poema del primer libro, Estacio llama Febo al conocido Coloso de Rodas en una elegía de la estatua ecuestre de Domiciano³⁸⁹. El autor también se dirige a Domiciano como a un Sol, en contraposición con Rutilio Gálico asimilado a la Luna, bajo el apelativo Febo³⁹⁰. Las formas de la obra de Estacio parten de la etapa republicana, y ciertamente, varios estudiosos han notado similitudes entre la obra ovidiana (y en menor medida la de Virgilio) y la de Estacio, quien recupera esquemas pasados y denota la importancia de obras como las *Metamorfosis* de Ovidio para la lírica imperial³⁹¹. El autor de las *Silvae* también usa ocasionalmente expresiones como *flammi-geros axes* y conceptos similares que en principio podrían estar relacionado con el carro ígneo de Sol pero que Harm-Jan van Dam ya resaltó su uso para describir las luces y estrellas del cielo³⁹².

Por otro lado, en sus *Tebaida* podemos también encontrar repetidamente cómo Febo (no Apolo) actúa como el Sol y como el dios de la lira, jugando con la condición de titán del

a Júpiter (omitido) como Nerón, a quien los dioses guardarán deferencia tras su muerte y apoteosis como un soberano (por tanto, relacionado con Júpiter) solar (relacionado con Apolo-Sol).

³⁸⁵ Por ejemplo, Luc., I, 15: *Unde venit Titan, et nox ubi sidera condit*; 77-79: *fratri contraria Phoebe ibit et obliquum bigas agitare per orbem indignata diem poscet sibi*; 540-543: *Ipse caput medio Titan cum ferret Olympo, condidit ardentes atra caligine currus, involvitque orbem tenebris, gentesque coegit deserrare diem...*

³⁸⁶ Valerius Flaccus [ed. Zissos, A. (2008)] ... pág. 110.

³⁸⁷ Valerius Flaccus, VI, 467-468: *... diva dolos iam pridem sponte requirens Colchida et invisi genus omne excindere Phoebe*. También en Valerius Flaccus, V, 90-98 se hace una descripción del Sol brillante portando la corona radiada y ordenando las estrellas para ser luego dirigido como Febo al final del pasaje. Un uso explícito del nombre Sol como dios se puede observar en Valerius Flaccus, I, 504.

³⁸⁸ Cf. II.2.2.

³⁸⁹ Stat., *Silv.* I, 1, 104.

³⁹⁰ Newlands (2002), pág. 224. Cf. Stat., *Silv.* I, 4 y 19.

³⁹¹ Por ejemplo, Mozley (1933) que destaca a Virgilio o Fantham (1979). Más recientemente, cf. Newlands (2002), pág. 224, Newlands (2004) o McAuley (2016), pp. 304 y 386.

³⁹² Stat., *Silv.* IV, 3, 13 “*flammi-geros teneret axes*”, y 3, 156 “*ultra sidera flammeumque solem*”. Cf. Dam (1992), pág. 204.

Helios y emparejándose con la Luna en versos que juegan con estos conceptos³⁹³. Esto se ve especialmente bien en un pasaje del primer libro que dice “Iamque per emeriti surgens confinia Phoebi Titanis late, mundo subvecta silenti, rorifera gelidum tenuaverat aera biga”³⁹⁴. De hecho, Luna aparece paralelamente actuando como *Phoebe* en algunos pasajes³⁹⁵, y ambos dioses (Sol y Luna) ven reflejadas su cualidad de aurigas celestiales. Sería deseable un análisis en más profundidad del autor, pero eso implicaría desviar la tesis hacia un análisis literario. Ciertamente la obra de Estacio contiene elementos complejos y juega a diferentes niveles semánticos, siendo uno de ellos el religioso. Esto se ve con la misma mención de Mitra al final del libro I, y sobre el que merece la pena detenerse un momento³⁹⁶.

El pasaje final cierra el capítulo con una alabanza a Febo describiendo sus muchos dominios, mitos y facetas. Aquí se describe conscientemente las distintas formas que presenta, para el autor, Apolo Febo en un intento de captar su benevolencia. Se trata de una visión global que aprovecha las similitudes de Febo como Apolo solarizado con otros dioses como Mitra, que quedan supeditados al discurso apolíneo que marca Estacio³⁹⁷. Más que un ejemplo de visión religiosa de su tiempo, este pasaje y la obra de Estacio, son un buen ejemplo de la capacidad de la lírica para jugar con los elementos religiosos ligando aspectos de la memoria cultural fijada por los poetas tardorrepublicanos y la sensibilidad del siglo I d.C. Es decir, en el marco teórico las fronteras se difuminan y Sol, supeditado a Apolo, se relaciona con otras divinidades “exóticas” para la tradición literaria romana en un alegato que busca ensalzar y dinamizar la importancia de la divinidad para ganar su favor.

El libro primero de la *Tebaida* es el que más interés posee por la intensidad de su uso. Pero Febo y Sol están también presentes (desigualmente) en el resto de libros de la obra, destacando Febo como sustituto tanto de Sol como de Apolo, y figurando Sol generalmente en el papel específico de cuadriga celestial³⁹⁸. De hecho, en su obra *Aquileida*,

³⁹³ Este tipo de distinciones entre un uso ambiguo de Febo y la aparición explícita de Apolo se puede ver en Stat., *Theb.* I, 395-399.

³⁹⁴ Stat., *Theb.* I, 336-338.

³⁹⁵ Stat., *Theb.* I, 105.

³⁹⁶ Stat., *Theb.* I, 696-720: *Phoebe parens, seu te Lyciae Patarea nivosis exercent dumeta iugis, seu rore pudico Castaliae flavos amor est tibi mergere crines, seu Troiam Thymbraeus habes, ubi fama volentem ingratis Phrygios umeris subiisse molaes, seu iuvat Aegaeum feriens Latonius umbra Cynthus et adsiduam pelago non quaerere Delon: tela tibi longeque feros lentandus in hostes arcus, et aetherii dono cessare parentes aeternum florere genas, tu doctus iniquas Parcarum praenosse manus fatumque quod ultrast et summo placitura Iovi, quis letifer annus, bella quibus populis, quae mutant sceptrum cometae, tu Phryga submittis citharae, tu matris honori terrigenam Tityon Stygiis extendis harenis; te viridis Python Thebanaque mater ovantem horruit in pharetris, ultrix tibi torva Megaera iciunum Phlegyan subter cava saxa iacentem aeterno premit accubitu dapibusque profanis instimulat, sed mixta famem fastidia vincunt: adsis, o memor hospitii, Iunoniaque arva dexter ames, seu te roseum Titana vocari gentis Achaemeniae ritu, seu praestat Osirin frugiferum, seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram.*

³⁹⁷ Existen diversos estudios que recuperan este pasaje para estudiar la figura de Mitra. No se trata del tema central de interés aquí. Cf. Griffith (2001).

³⁹⁸ Sol aparece así en Stat., *Theb.* II, 137 por ejemplo, también hay pasajes que aluden al carruaje de la luz y a sus caballos sin mencionarlo a él expresamente, cf. Stat., *Theb.* II, 120-121. Sin embargo, destacan pasajes como “*Solverat Hesperii devexo margine ponti flagrant Sol pronus equos rutilamque lavabat*” en Stat., *Theb.* III, 407-408, o “*sic ignea lora cum daret et rapido Sol natum imponderet axi,*” en Stat., *Theb.*

Estacio mantiene esta identificación e incluso Sol no aparece, describiendo a Febo como el dios Sol en el Olimpo³⁹⁹.

Estacio es uno de los casos más destacados en nuestra investigación, posiblemente por su inclinación a describir los fenómenos luminosos en el cielo⁴⁰⁰. Otros autores del momento hacen menos uso del dios Sol y de su identificación con Febo. Tal es el caso de Marcial, aunque también se puede destacar algún pasaje de sus *Epigrammata*, donde menciona a Febo como padre de Circe en el contexto de alabanza al palacio de Domiciano: “Et prius arcano satietur numine Phoebi, Nascentis Circe quam videt ora patris”⁴⁰¹.

Es llamativa la comparación con el mundo egipcio del pasaje. La majestuosidad evocadora de las pirámides marca el ritmo de este fragmento egipciante en el que se fusiona la importancia del Sol en este ámbito cultural con la formulación grecorromana para definir a Febo como Sol. Se trata de una visión orientalizante y evocadora que se sustenta en los mitos de Sol (paternidad de Circe). Febo aparece en otros pasajes como Apolo⁴⁰², haciendo que las menciones explícitas a Apolo sean menores que las de su advocación. En general, se observa no sólo una pérdida de caracterización de Sol a favor de la advocación Febo, sino también otra (menor) de Apolo a favor de una advocación que entiendo como común⁴⁰³.

El *topos* de Febo-Sol existe en buena parte del cuerpo lírico tardorrepblicano y altoimperial. Su uso depende enormemente de cada autor, pero podemos ver su aparición en suficientes obras como para saber que era un recurso disponible para aquél que quisiese usarlo, teniendo un uso mayor en periodos como los años del reinado de Nerón.

En concreto, Séneca participa en este campo con una producción a caballo entre la lírica y la filosofía. Ya hemos visto en el capítulo anterior su percepción religiosa y el uso que hace de los conceptos religiosos y lumínicos. Influenciado tanto por el programa político de Augusto como el de Nerón, Séneca puede ofrecer un relato donde Sol tiene un papel relevante, tanto en su obra pedagógica *Sobre la Clemencia*, como en su crítica a Nerón, la *Apocolocyntosis*⁴⁰⁴. En el primero, se compara de manera positiva a Nerón como “no

VI, 321. Para Febo por ejemplo Stat., *Theb.* II, 597 y 614, aunque sobre todo destacan menciones indirectas como Stat., *Theb.* II, 237 (*Phoebi soror*).

³⁹⁹ Stat., *Achil.* I, 690.

⁴⁰⁰ Esta es la impresión que se obtiene al leer sus obras, y el estudio de Harm-Jan van Dam reafirma esta percepción. cf. Dam (1992).

⁴⁰¹ Mart., *Epigrammata* VIII, 36: *Regia pyramidum, Caesar, miracula ride; Iam tacet Eoum barbara Memphis opus: Pars quota Parrhasiae labor est Mareoticus aulae? Clarius in toto nil videt orbe dies. Septenos pariter credas adsurgere montes, Thessalicum brevior Pelion Ossa tulit; Aethera sic intrat, nitidis ut conditus astris Inferiore tonet nube serenus apex Et prius arcano satietur numine Phoebi, Nascentis Circe quam videt ora patris. Haec, Auguste, tamen, quae vertice sidera pulsant, Par domus est caelo, sed minor est domino.*

⁴⁰² Mart., *Epigrammata* IV, 45 (Febo en lugar de Apolo). Sigue apareciendo Apolo (Mart., *Epigrammata* VIII, 6) pero repetidas veces Febo los sustituye por completo (VIII, 92).

⁴⁰³ Generalmente, cuando se hace mención a hechos o prácticas fijas como los templos, esta fusión no existe, cf. Mart., *Epigrammata* IX, 3 (templo de Apolo), 42 (oráculo delfico de Apolo). En el mismo libro, podemos ver la situación contraria con la mención alternativa entre Febo y Apolo en Mart., *Epigrammata* IX, 86.

⁴⁰⁴ Sen., *Clem.* I, 8, 4; Sen., *Apocol.* IV. Estos y otros pasajes similares ya fueron analizados pormenorizadamente por Toynbee (1942), como el pasaje Sen., *Clem.* I, 1, 2, que alude al papel de Nerón como intermediario electo por los dioses. Para la consideración filosófica de Séneca cf. II.2.3.

menor” que Sol, y en el segundo caso Séneca se explaya en detalles comparativos mayores. El emperador es comparado con un dios aurigado, se lo asocia a *Lucifer Hesperus*, la estrella brillante que trae la luz (realmente Venus) y se lo caracteriza como Apolo Febo y como el Sol saliente que sale de las *carceres* celestiales (directamente ligado a las carreras de carros y al Circo) anuncia una nueva era a lo largo de toda la sección 4⁴⁰⁵. Con Nerón se fusionan distintos aspectos de Febo y Sol que tiene sus raíces en el periodo inmediatamente anterior (no supone una innovación) y le permiten crear un halo de divinidad sobre el emperador. Este especial carácter del gobernante se manifiesta en ciertas dedicatorias al emperador que aparecen dirigidas a él como al nuevo Helios en la parte oriental del Imperio, que quedan fuera de la tesis, pero que nos ayudan a dibujar una perspectiva general de la situación⁴⁰⁶.

También Séneca contiene menciones a Helios-Sol y su progenie según los relatos míticos habituales. En su tragedia *Medea*, el autor recuerda los regalos que recibe Aeetes por parte de Sol, su padre. Entre estos está la cuerda mágica o la diadema, que son usados por la protagonista para atacar a Creúsa⁴⁰⁷. La misma obra también contiene las menciones habituales del dios como auriga cuando inicia la obra, presentándolo como el padre de la familia de Medea⁴⁰⁸. Esta caracterización tradicional que repite los motivos clásicos la volvemos a encontrar en *Fedra*, donde se hace alusión a la responsabilidad de Sol como descubridor del *affair* entre Venus y Marte como motivación de la venganza de la diosa sobre la descendencia de Sol⁴⁰⁹. Sin embargo, las tendencias contemporáneas de Séneca se dejan notar, y en la obra, el epíteto “Febo” sustituye intermitentemente a Sol⁴¹⁰.

Vale la pena ahondar más en el periodo neroniano. Juvenal apneas ofrece menciones sobre la divinidad Sol en su prosa. Sin embargo, un pasaje de sus *Sátiras* tiene una importancia excepcional, ya que refuerza la imagen del juramento que hemos visto en el capítulo anterior. En la sátira 13 (ca. 127 d.C.)⁴¹¹, el autor ofrece una visión muy rica sobre algunos aspectos de la superstición que ha llamado la atención de algunos estudiosos⁴¹². Este pasaje aborda burlescamente la consolación (en imitación a una *consolatio* formal)⁴¹³

⁴⁰⁵ Especialmente Sen., *Apocol.* IV 22-23 (Apolo), 25-26 (Lucifer Hesperus), 29 (primos...axes, Sol, carceres). Algunos análisis recientes de este tipo se pueden observar en Slater (2009/2010); Mratschek (2013); Varner (2017).

⁴⁰⁶ Para las dedicatorias de este tipo en la parte oriental del Imperio, cf. Mratschek (2013).

⁴⁰⁷ Sen. *Med.* 570 y ss.

⁴⁰⁸ Sen. *Med.* 29: *Sol generis, et spectatur, et curru insidens*. La idea de la paternidad de Sol se repite varias veces más, cf. Sen. *Med.* 210.

⁴⁰⁹ Sen. *Phaedra* 124.

⁴¹⁰ Por ejemplo, inmediatamente después de la mención citada Sen. *Phaedra* 124-126: *stirpem perosa Solis invisí Venus per nos catenas vindicat Martis sui suasque, probris omne Phoebeum genus*. También en Sen. *Phaedra* 192, 296.

⁴¹¹ Siguiendo a Uden (2019).

⁴¹² Edmunds (1972), con una visión particularmente pesimista de la evolución de la religiosidad; Larmour (2016), pp. 112-119, 147-153, 239-249, 263-264, 292, recupera el trabajo de Edmunds y lo encuadra en una caracterización del poeta más filosófica y nihilista, así como contextualizando el carácter propio de la sátira Frente a eso cf. Uden (2016). Uden (2019), hace el análisis más reciente, destacando la poca fiabilidad del pasaje para interpretar una *consolatio*, redirigiendo el centro de la sátira a caricaturizar el perjurio en época de Juvenal.

⁴¹³ Larmour (2016), frente a él, Uden (2019).

con el futuro castigo divino del ladrón que se ofrece a un personaje al que han robado una pequeña suma, ya que era el depositario del dinero de un amigo:

*per Solis radios Tarpeiaque fulmina iurat et Martis frameam et Cirrhaei spicula vatis, per calamos venatricis pharetramque puellae perque tuum, pater Aegaei Neptune, tridentem; addit et Herculeos arcus hastamque Minervae, quidquid habent telorum armamentaria caeli.*⁴¹⁴

El amigo que ha sido robado elabora una burla de juramento solemne para asegurar que no posee el dinero por esos motivos. Aunque se trata de un juramento deformado en la sátira, ha de señalarse que el primer dios en ser mencionado es Sol, sus rayos concretamente (al igual que el rayo de Júpiter Tarpeio). La elección de los dioses muestra una reiteración de los objetos característicos de los dioses que nos permite observar la distinción formal que podía existir entre Sol y Apolo aun en el siglo II. Visto en el contexto de los otros juramentos que poseemos, esta sátira refuerza la impresión del papel que podía jugar Sol en tales casos, e incluso (con el peligro que lleva interpretar una sátira) nos informa de la heterogeneidad de la práctica religiosa en uso particular. La sátira se sustenta en caricaturizar la existencia de pensamientos contrapuestos como el puritanismo que se observaría en parte de la sociedad frente a la irreverencia de otros ante las prácticas tradicionales⁴¹⁵. Esta burla está llevada al extremo y debe ser tomada con cautela para entender aspectos de la vida, pero sirve para marcar un posible ejemplo de práctica religiosa romana en la que intervendría Sol.

Nos gustaría profundizar en el tratamiento de la figura de Sol y su evolución durante los siglos I y II d.C. en el Imperio Romano, pero nos estaríamos desviando del tema central de esta tesis. Sin embargo, aparte de Juvenal existen otros autores del siglo II que, por su utilidad, nos sirven para mencionar brevemente la concepción de Sol en ese periodo: Apuleyo (en su faceta literaria), Luciano de Samósata o Ateneo. Aunque deberíamos incluir aquí también a Plutarco por la faceta literaria de su obra, su carácter erudito supera el valor literario para este estudio, por lo que incluimos el autor en el apartado siguiente. Los cuatro autores muestran el continuismo religioso y cultural, repitiendo formas que vienen del mundo griego clásico, helenístico o del corpus literario latino tardorrepblicano, pero a la vez muestran síntomas de una evolución de la sensibilidad religiosa.

Las *Metamorfosis* de Apuleyo relatan acontecimientos de gran valor histórico como la iniciación del protagonista Lucio en los misterios de Isis por el sacerdote Mitra⁴¹⁶. Su narración novelada se encaja a caballo entre la literatura, el pensamiento antiguo y la religión, que analizamos como parte del pensamiento filosófico⁴¹⁷ pero que debe también tratarse aquí. Algunos puntos concernientes a la simbología del dios Sol son conocidos ya, como la descripción de Lucio vestido a modo de Sol:

⁴¹⁴ Juv., XIII, 78-83.

⁴¹⁵ Como bien marca Uden, esta tesis es la que anima a las críticas de Séneca contra los que se exceden en el uso de la religión en situaciones que el autor latino considera poco importantes, sobre las que hay material epigráfico. Cf. Versnel (1991); Marco Simón (2010); Uden (2019).

⁴¹⁶ Apul., *Met.* XI, 22. Sobre el valor de Apuleyo para estudiar las iniciaciones religiosas como un movimiento que está en formación en tiempos del autor, cf. Bremmer (2014), capítulo V.

⁴¹⁷ Cf. I.iii.3 y IV.3.1.

*At manu dextera gerebam flammis adultam facem, et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus: sic ad instar solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat.*⁴¹⁸

Destaca la corona radiada a partir de la especial disposición de unas hojas que el protagonista Lucio porta en la cabeza. Esta capacidad de mostrar materialmente la simbología del dios ya fue puesta en valor por el estudio de Hijmans, preocupado por la estética de Sol en el Imperio, que hizo uso del autor antiguo para recalcar la simbología de la corona radiada y su uso literario a través de la obra⁴¹⁹, aunque a este pasaje se pueden añadir otros que no cita el autor como “qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes” que repite la misma concepción simbólica y da un sentido más sistemático a la idea de la corona radiada en Apuleyo⁴²⁰.

Otros estudiosos modernos como Wallraff han hecho anteriormente uso de la obra con el pasaje de la iniciación del personaje Lucio para destacar la importancia del Sol en los cultos iniciáticos, aunque se trata de una afirmación sostenida en pocas pruebas y que obvia el papel constante de Sol en el marco literario imperial (que estamos observando), a favor de la identificación de unos cultos que precisamente éste marco trata de representar desde fuera⁴²¹. Las *Metamorfosis* ofrecen varios detalles que resultan importantes para completar la concepción que albergaba de Sol la *episteme* imperial. En concreto, resulta interesante la ausencia del término “Febo”, mientras que Sol sí lo hace, y bastante; lo que puede significar tanto una evolución de la tendencia literaria como la constatación de la opcionalidad de esta identificación Febo Sol, tan común en el siglo anterior.

Por otro lado, Apuleyo nos regala valiosos pasajes como aquel en el que Lucio clama por la clarividencia de Sol y su justicia ante el juicio del protagonista⁴²², elemento que refuerza las características de supervisión que hemos ido encontrando en el cuerpo literario republicano e imperial y que se repite en alguna otra parte de la obra⁴²³. A este pasaje se le ha de sumar otro posterior nos alude a la facultad del dios para impedir el uso de la magia por parte de la esclava amante de Lucio⁴²⁴. A lo largo de la obra Sol es aludido como un elemento del paisaje (descripción naturalista)⁴²⁵ pero también en sentido religioso con detalles que ya muestran una evolución respecto a la literatura de inicios del principado, destacando especialmente por la mención a un Sol Augusto⁴²⁶. Durante la declamación pública del profeta egipcio Zaclas, éste se dirige a Oriente, hacia el Sol que Apuleyo describe como Sol Augusto, lo que nos recuerda a la capacidad sincrética del

⁴¹⁸ Apul., *Met.* XI, 24.

⁴¹⁹ Hijmans (2009), pág. 524.

⁴²⁰ Apul., *Met.* XI, 5.

⁴²¹ Wallraff (2001), pp. 30-31. Contra él, cf. Hijmans (2009), pág. 602.

⁴²² Apul., *Met.* III, 7.

⁴²³ Apul., *Met.* II, 22: *etiam oculos solis et Iustitiae facile frustrentur.*

⁴²⁴ Apul., *Met.* III, 16.

⁴²⁵ En el que no faltan alusiones de significado astronómico y que personifican al planeta, cf. Apul., *Met.* XI, 26: *Ecce transcurso signifero circulo sol magnus annum compleverat, et quietem meam rursus interpellat numinis benefici cura pervigilis et rursus teletae, I rursus sacrorum commonet.*

⁴²⁶ Apul., *Met.* II, 28: *Tunc orientem obversus incrementa solis augusti tacitus imprecatus venerabilis scaenae facie studia praesentium ad miraculum tantum certatim arrexerit.* Sobre esta forma como epíteto en epigrama, cf. IV.1.2.

teónimo para representar la evocación exótica solar (bajo el filtro de un autor que lo adapta a su marco religioso imperial) y precede forma onomástica imperial *Sol Augustus* que usarán algunas dedicatorias oficiales en el siglo III d.C.

La capacidad de Sol como testigo, así como su rigurosa diferenciación de Apolo son ideas que aparecen también con Luciano⁴²⁷. También Luciano muestra un diálogo ficticio entre Zeus y Helios, como consecuencia del conocido mito de Faetón⁴²⁸. En otro cómico pasaje, Hermes transmite las órdenes de Zeus a Helios ara que altere el curso del día con su carruaje y permita a Zeus yacer con la mujer de Anfitrión, hecho que ya conoce Helios (presumiblemente gracias a su capacidad de observación)⁴²⁹. Es llamativo que a lo largo de esta obra de Luciano se respete la diferenciación entre Apolo y Helios, incluso no aparece el epíteto Φοῖβος (Febo), lo que marca un contraste con la literatura latina. Si aparece este epíteto, por ejemplo, en su *Alejandro*⁴³⁰ según el estilo común en el ámbito latino por lo que se podría explicar la usencia en la obra anterior por el interés del autor en aludir a los mitos originales sin modificaciones y así hacer más efectiva su chanza⁴³¹.

Por último, tenemos a Ateneo. Este retórico de finales del siglo II e inicios del III es conocido por su *Banquete de los Sabios*. En su obra novelada, relata distintos aspectos históricos, religiosos, literarios o filosóficos que preocupaban a la clase educada de su momento. La obra es llamativa a nuestros ojos porque recoge un número bastante alto de menciones a Helios citando a distintos sabios del periodo helenístico y posterior. Estas referencias se pueden clasificar, por en un lado, en el estudio del Sol en pasajes naturalistas y eruditos⁴³², y, por el otro, en variadas menciones mitológicas y religiosas. En estas últimas no sólo aparece Helios actuando como auriga celestial o personificación divina del astro⁴³³, sino que tenemos algún ejemplo llamativo como la cita del cómico ateniense Arquedico, quien escribió un dialogo con un juramento a Helios⁴³⁴. También Ateneo pone en boca de Duris de Samos unos versos de alabanza a Demetrio Poliorcetes a inicios del siglo III a.C., en los que se lo llama hijo de Afrodita y Poseidón, así como Helios mismo⁴³⁵. La alusión a la deificación del rey macedonio se repite más tarde en la obra con la mención al evergetismo del monarca y a las odas que se cantaban en su honor durante la procesión de las Dionisias en Atenas, llamándolo heliomorfo⁴³⁶.

De este modo, Ateneo nos permite hacer un repaso de los múltiples usos que había ido adquiriendo Sol en el cuerpo literario helenisticorromano, así como alusiones a su uso

⁴²⁷ Lucian, *Dial D.* XVII, compárese con Hom., *Od.* VIII, 300-312.

⁴²⁸ Lucian, *Dial D.* XXV.

⁴²⁹ Lucian, *Dial D.* X.

⁴³⁰ Lucian, *Alex.* XXXVI. En los pasajes XXXV y XXXVI se puede observar el juego entre Selene, Helios, Febo y Alejandro.

⁴³¹ Por ejemplo, de entre las características de Helios, su capacidad de ver y ser testigo destaca con los muy conocidos los pasajes de Agamenón en la *Ilíada* donde a la llamada de los dioses como testigos y Helios aparece, cf. Hom., *Il.* III, 276-280; XIX 19. Para jugar con las contradicciones en la tradición mítica o situaciones peculiares que esta le ofrece al autor, Luciano usa la tradición homérica en este y otros pasajes, pero debe respetar también la diferenciación que ésta hace entre Helios y Apolo.

⁴³² Muy numerosas, cf. Ath., I 14, 24, 35; II 88, 90; III 46, 98; V, 11...

⁴³³ Por ejemplo, Ath., II, 88; VII, 48; XI, 13.

⁴³⁴ Ath., VII, 42.

⁴³⁵ Ath., VI, 63.

⁴³⁶ Ath., XII, 60: ἐξόχως δ' εὐγενέτας ἡλιόμορφος ζαθέοις ἄρχων σε τιμαῖσι γεραίρει.

público. En ocasiones, la naturaleza de las referencias se presenta entremezcladamente, como ocurre en el pasaje donde Ateneo cita la obra del poeta Mimnermo, que utiliza a la figura de dios Sol, para ligar el relato a través del tema solar, mencionando también mitos inventados por autores como Teolito o pasajes míticos aceptados por la audiencia (como el encuentro de Heracles y Sol antes del jardín de la Hespérides)⁴³⁷. Más allá de los notables pasajes que hacen mención a la consideración solar de Demetrio Poliorcetes, no he encontrado obras de investigación que utilicen a este autor en los estudios religiosos sobre Sol⁴³⁸. El uso más relevante es el de Marianne Bergmann, que a final de siglo XX supo encauzar los rasgos de esta asociación del gobernante con los precedentes de la solarización entre la realeza helenística, para pasar más tarde a marcar un patrón guía entre los gobernantes romanos⁴³⁹. Como bien resaltan O'Sullivan y Holton, el culto a Helios en Atenas no estaba extendido, siendo las menciones a Helios un rasgo llamativo. Por otro lado, aunque Holton exprese su reticencia a aceptar una visión solar y religiosa en la figura de Demetrio⁴⁴⁰, probablemente Lara O'Sullivan está en lo cierto al ligar las figuras de los emperadores y Alejandro Magno con este pasaje⁴⁴¹. La autora se remite al texto original y luego enfatiza la evolución durante el helenismo. A nosotros, en cambio, nos interesa destacar la importancia del contexto histórico de Ateneo, quien vivió a inicios del siglo III durante el reinado de Alejandro Severo (222-235 d.C.). A tenor de una doble lectura de la fuente, no deja de resultar llamativo que la obra esté inundada de menciones a Demetrio, donde se alaba su figura y se resaltan unos rasgos del poder real sancionados religiosamente con vínculos como los solares, en el contexto histórico de una dinastía (la Severa) que dio inicio de la acuñación recurrente de Sol en la moneda imperial⁴⁴².

En general, durante el periodo augústeo la relación entre Apolo, Febo y Sol es tal que los poetas podían jugar de diversas maneras con la imagen de los dos, sustituyendo el uno por el otros. Esto se refleja durante todo el siglo siguiente, alcanzando al siglo II. Se trata de una característica definitoria de esta fase, pero inserta en una evolución ininterrumpida que proviene en parte del mundo helenístico y que no se detiene tras Augusto o Nerón. Estudiar sistemáticamente el uso literario de Sol sería un trabajo filológico que ocuparía una tesis propia. Basta resaltar aquí que se pueden encontrar menciones consistentes para hablar de una figura literaria solar cuyos aspectos hemos trabajado anteriormente desde

⁴³⁷ Ath., XI, 39.

⁴³⁸ Bergmann (1998); O'Sullivan (2008) y Holton (2014).

⁴³⁹ Bergmann (1998), introduce el tema en las pp. 16-18 y lo utiliza como base de su argumentación sobre el retrato de la realeza, cf. pp. 21, 23-24.

⁴⁴⁰ Holton (2014), pág. 381: *I tend to the opinion, however, that while the sun is indeed mentioned in the hymn, this is as but one aspect of the heavens; I argue that the heavens as a whole, i.e. the cosmos and its celestial bodies, are the important imagery, not specifically the sun.*

⁴⁴¹ O'Sullivan (2008), especialmente pp. 78-79, 97-98.

⁴⁴² Cf. IV.2. White (2003), explica la relación de Demetrio con Helios por su famoso asedio en Rodas, isla del dios. Sin embargo, independientemente del significado original de la comparación con Helios, seguramente el uso de esta figura comparativa va más allá, especialmente en el caso de su reutilización en el siglo III d.C.

la perspectiva de una evolución de la historiografía republicana⁴⁴³ muy marcada por la fase augústea⁴⁴⁴, a caballo entre la literatura de la República e Imperio.

1.2. Historiadores y eruditos

Los historiadores y otros autores eruditos antiguos son esenciales para conocer los detalles religiosos y de práctica religiosa que existían en Roma sobre Sol. Frente a la etapa republicana, donde es fácil separar la divinidad Sol de sus equivalentes mediterráneos, el Imperio ofrece una perspectiva más ecléctica, pero supeditada a un criterio helenístico-romano. Al final de la etapa republicana ya contamos con algunos de estos ejemplos, como la descripción de la religión de los germanos por César, en la que se dice que adoran a Sol, Vulcano y Luna⁴⁴⁵. El término de la *interpretatio* se usa en el mundo mediterráneo para entender parte de este proceso⁴⁴⁶. La palabra tiene su origen en su uso por Tácito en un contexto muy concreto⁴⁴⁷, pero se ha extendido como concepto histórico moderno para explicar las fuentes griegas y romanas, muy prolíficas en interpretar en clave propia divinidades alienígenas⁴⁴⁸. Esta forma de ver el mundo parece tener un primer caso relativo a Sol con César y con Cicerón. En la *República* de Cicerón, el autor describe en el pasaje conocido como *El sueño de Escipión* al rey Massinisa de Numidia recibiendo a Escipión Emiliano con una fórmula de alabanza a Sol: “Grates, inquit, tibi ago, summe Sol, uobisque, reliqui caelites, [...]”⁴⁴⁹. Su gratitud y alabanza al altísimo Sol y a otros dioses del cielo es una fórmula dibujada por Cicerón que pretende representar desde la óptica (y patrón religioso) romana la religiosidad norteafricana. Además de mostrar la forma de entendimiento interreligioso que concuerda con el ya explicado concepto de la filosofía perenne⁴⁵⁰, esta interpretación ciceroniana marca el punto de partida para la interacción e identificación de Sol con otros dioses solares de la cuenca mediterránea que será frecuente más adelante y que trataremos en otro capítulo⁴⁵¹.

Sin embargo, estos casos se dan en mayor medida a partir de Augusto, ya que con el Imperio hay un mayor contacto entre distintas regiones que tienen como común denominador un lenguaje cultural común, el helenísticoromano. Es indiferente el término concreto que se utilice para definir este proceso, este concepto que define un criterio cultural

⁴⁴³ Ver el trabajo realizado en el II.2 sobre la percepción de los estudiosos respecto a esto.

⁴⁴⁴ A mi entender, uno de los referentes en este aspecto es Miller (2009), pp. 249, 251-252, 258, 279... También resultan claves los estudios que tratan la obra de Horacio y la influencia del emperador, entre muchos *cf.* Galinsky (1967); y Putnam (2000), pp. 58-59.

⁴⁴⁵ Caes., *BGall.* VI, 21, 2.

⁴⁴⁶ Por ejemplo, un consenso de mínimos aplicado a los estudios de epigrafía lo podríamos encontrar en Rives (2015).

⁴⁴⁷ Tac., *Germ.* 43, 4.

⁴⁴⁸ Marco Simón, Francisco (2012); y Colin, Huck y Vausévereu (2015).

⁴⁴⁹ Cic., *Rep.* VI, 1, 4.

⁴⁵⁰ I.iii.3. subapartado “Conocimiento primordial y la filosofía perenne”.

⁴⁵¹ III.5, y IV.1. También se puede observar el incremento de ritos extranjeros en los siglos I y II en diversas obras genéricas sobre religión romana como Ando (2003) pp. 222-226; o Rüpke (2008) en diversos capítulos de su obra coordinada. Además, las fuentes nos informan de este encuentro de ritos, caricaturizado por Luciano de Samósata en el famoso pasaje del Concilio de los dioses (*Diálogos de los dioses*), donde Momo se encuentra con Atis, Coribas, Sabazio, Mitra y otros, *cf.* Lucian, *Dial. D.* XX, 9.

para servir de ventana entre expresiones religiosas ofrece información por sí mismo, al elegir el comunicador un dios de su ámbito cultural.

Ejemplos perfectos de ello los encontramos en el mismo Tácito y en el historiador judío Flavio Josefo (37-100 d.C.). Tácito recoge un curioso caso en el que la III legión, luchando por Vespasiano, saluda a Sol “ita in Syria mos est”⁴⁵² antes de la batalla de Bedriacum (69 d.C.). Aunque los estudios sobre la religión enfatizan generalmente en este pasaje la etnicidad siria de las tropas de los Flavios⁴⁵³, el hecho destacable aquí es la univocidad del astro Sol y la capacidad de entendimiento que se muestra por parte del autor antiguo. El relato de Tácito crea un elemento común de fondo con un mismo nombre (Sol).

Flavio Josefo participa del mismo marco imperial que otros escritores de su tiempo, pero nos ofrece información valiosa sobre la visión de lo que es el dios Sol y el Sol sin pertenecer al sistema de creencias que adora a tal divinidad. Su marco religioso es distinto (judío) que está inserto en un ámbito cultural más amplio, por lo que toma conceptos comunes del sistema imperial en el que vive y nos muestra parte de su funcionamiento sin ser parte (propiamente) de su sistema de creencias. En el discurso *Contra Apión* Sol aparece como la divinidad (y astro) escogida en griego para hablar de las causas de una mala cosecha. En el pasaje, el rey Bocchoris manda consultar el oráculo de Amón sobre las malas cosechas, obteniendo como respuesta que había que aplacar a la indignación del Sol (astro que actúa como dios), haciendo referencia así a una divinidad indefinida egipcia o al mismo Amón⁴⁵⁴. La exactitud con la que entiende el sistema egipcio no es aquí importante, sino que está utilizando la referencia de entendimiento común que le ofrece el marco imperial en el que vive (la *episteme*), sin utilizar en el proceso ningún teónimo egipcio. Sol vuelve a aparecer como dios, esta vez en la Grecia Clásica cuando Josefo refiere el juicio del que escapó Anaxágoras por afirmar que el Sol era una masa incandescente, y no un dios como creían los atenienses⁴⁵⁵.

Se trata de una interesante perspectiva que permite enriquecer la visión del estudio sobre un sistema cultural imperial que se nutre de y reelabora una memoria cultural. Parte de esta cultura también la componen los elementos seleccionados para realizar metáforas, y aquí Plinio el Viejo tiene algo que decir. En su *Historia Natural*, al hablar de las plantas medicinales, alaba a los dioses por conceder los romanos al mundo ya que permiten unir diferentes confines, siendo comparados como una segunda luz que brilla sobre las cosas humanas, esto es un sol⁴⁵⁶. Más que el poder metafórico de Sol, lo que se observa aquí es la consideración de la luz como algo beneficioso y vinculado a las nuevas eras, mismo concepto que vemos, *lato sensu*, en la filosofía y en la moneda contemporánea a este pasaje de Vespasiano a *aeternitas* (más adelante en este capítulo).

⁴⁵² Tac., *Hist* III, 24.

⁴⁵³ Desde Halsberghe (1972) pág. 36; hasta Master (2016), pág. 71.

⁴⁵⁴ Joseph., *Ap.* I, 306: ὡς τοῦ ἡλίου ἀγανακτοῦντος ἐπὶ τῇ τούτων ζωῇ.

⁴⁵⁵ Joseph., *Ap.* II, 265. Sobre este pasaje ya hemos hablado en el II.2.1.

⁴⁵⁶ Plin., *HN* XXXVII, 1: *aeternum, quae so, deorum sit munus istud! adeo romanos velut alteram lucem dedisse rebus humanis videntur*. Misma interpretación hace Clifford Ando, quien traduce directamente “*lucem*” por “*sun*”, cf. Ando (2003), pág. 223.

Otro autor cuya inmensa obra ofrece información sobre Sol en su sistema cultural es Plutarco. Así, en los *Parallela minora* refiere la erección de un altar a Sol por parte de Jerjes como agradecimiento por el fracaso del asesinato de su persona por Agesilao⁴⁵⁷. Aunque no nos informa del culto a Sol en Roma, sí que nos habla de la caracterización que se hacía de éste entre los persas por parte de la visión grecorromana (como César, Cicerón o Flavio Josefo). Entre las pocas menciones que merecen resaltar en la obra del autor, destaca la comparación que éste hace en sus *Moralia* entre el astro y Alejandro o Ciro, como metáfora de la posición de los gobernantes⁴⁵⁸. Aquí, la posición elevada de Sol y su emanación de luz hacia abajo es comparada con el poder que ostentaron estos dos hombres, una idea literaria que tiene gran peso en la evolución de Sol en relación con los gobernantes⁴⁵⁹. Pese a la falta de menciones directas, Plutarco resulta interesante porque nos permite ligar diversos ámbitos de esta investigación. Hemos visto en otro capítulo su papel en el pensamiento filosófico, al que aquí se suma su interés erudito por temas religiosos como la desaparición de los oráculos (*De defectu oraculorum*), donde queda en evidencia la importancia del Sol en el ámbito de la astrología, y su relación con la religión⁴⁶⁰.

En el final de esta misma obra, Plutarco ofrece uno de los mejores ejemplos de la interrelación cultural entre filosofía, literatura e interpretación erudita del cosmos y de la religión, con la descripción del proceso oracular en el que alude al mundo sublunar (“οὐ πάντα κάμνει τὰ μεταξὺ γῆς καὶ σελήνης κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον.”) para terminar zanjando la discusión del libro como una cuestión difícil de resolver, del mismo modo que lo es la cuestión de la relación entre Helios y Apolo: “ὥστε καὶ ταῦθ’ ὑπερκείσθω καὶ ὁ Φίλιππος διαπορεῖ περὶ ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος.”⁴⁶¹. Aquí se ve claramente el uso práctico de alguna de las ideas filosóficas que explicamos en esta tesis, así como la discusión (por lo tanto, no un axioma) sobre la relación entre estos dos dioses, que no necesariamente fueron siempre identificables. En este mismo sentido erudito, conceptual e interdisciplinar (pero más indirectamente aún) debemos entender el trabajo de Ptolomeo, cuyo planteamiento en el siglo II sobre el funcionamiento del sistema solar será la base del conocimiento astrológico y astronómico posterior, partiendo de las bases filosóficas de la perfección del círculo⁴⁶². De esta forma, los planteamientos del erudito de Alejandría enfatizan la posición de Sol en el cosmos siguiendo la idea filosófica de infra y supralunar,

⁴⁵⁷ Plut. *Vit. Parallela Minora*, 2.

⁴⁵⁸ Plut. *Mor.* VII, 42 (también llamada *De invidia et odio*), 6.

⁴⁵⁹ Esta idea refuerza lo que veremos en el capítulo siguiente sobre la imagen pública del dios y si vinculación con el gobernante.

⁴⁶⁰ Plut. *De def. or.* 3 y 4 (parte de las *Moralia*, V, 29). Sobre Plutarco en el pensamiento filosófico, cf. I.iii.3.

⁴⁶¹ Plut. *De def. or.* 51-52. Aunque la edición, que sigo por pragmatismo (está en *Perseus* y es fácilmente accesible), escribe “ἡλίου”, a mi entender, una mayúscula sería más adecuada en cuanto que Plutarco alude al dios astro, no sólo a lo segundo.

⁴⁶² Hijmans (2009), pp. 237-238.

encuadrado todo ello en la perfección que supone la esferidad o circularidad, idea fuertemente relacionada con la divinidad (y en instancia última con los planetas antiguos como Sol) como hemos visto en Cicerón⁴⁶³.

A través de los escritos del cuerpo literario imperial podemos observar algunos rasgos del culto a Sol y su concepción. En muchos casos están relacionados con los mismos temas que trata la lírica o con el recuerdo del pasado. Este tema ya lo hemos expuesto en el capítulo sobre la República porque buena parte de las menciones ya han sido utilizadas anteriormente. Aludían a un momento pasado siendo escritas desde la etapa imperial, siendo válidas como fuentes documentales para ambos periodos⁴⁶⁴. Algunos de estos historiadores hacen referencia a los templos del dios en el Quirinal o el Circo Máximo. Tito Livio es uno de los historiadores más destacados de la historiografía romana y se sitúa en ese preciso momento de transición, pero su obra no ofrece información sobre el culto a Sol, pero sí juega con su imagen⁴⁶⁵. Otros autores más tardíos, en cambio, resultan provechosos para conocer detalles sobre el dios, como la referencia de Quintiliano (c. 35-96/100 d.C.) al *pulvinar* del Quirinal⁴⁶⁶.

Además de ser útiles como colectores de la memoria cultural y los hechos acontecidos (dos elementos similares que pueden diferir), los escritores de esta época también nos muestran la percepción que se tenía del dios Sol en la ciudad del Tíber durante los siglos I y II. Cuando Tácito (c. 55- c. 120 d.C.) escribió sobre el *vetus aedes apud circum* refiriéndose al templo de Sol, nos informa de la visión altoimperial sobre ese lugar de culto, e indirectamente sobre la percepción del culto en sí⁴⁶⁷. No vamos a repetir las citas que ya hemos mencionado en la República, pero vale la pena señalar que existen distintas referencias a la consideración religiosa del dios en el imaginario imperial. Son destacables aquellas que ligan al Sol con los espectáculos públicos de las carreras de carros. Tal es el caso de Suetonio, quien indirectamente, y al hablar de Nerón, nos muestra un panorama peculiar: el triunfo de Nerón en el año 67 culmina con el sacrificio a Apolo Palatino (emblema de la dinastía Julio-Claudia por su relación con Augusto) tergiversando el recorrido tradicional, dirigido a honrar a Júpiter Capitolino, aunque sigue pasando por el Circo Máximo donde reside Sol y con quien el emperador también se identifica⁴⁶⁸. Este episodio ha sido la base para que Edward Champlin defienda en la actualidad un triple sacrificio a Júpiter, Apolo y Sol⁴⁶⁹, aunque la información que ofrece Suetonio no apoya tales afirmaciones.

También, es posible usar ocasionalmente las obras poéticas con un valor descriptivo similar al de los historiadores. El poeta Propertio, a caballo entre la República tardía y el periodo augústeo escribió en sus *Elegías* sobre la estatua de Sol conduciendo una cuadriga

⁴⁶³ Cf. II.2.3. Por motivos de espacio, la obra de Ptolomeo no se trabaja aquí, para una visión general sobre el tema, cf. Evans (1998).

⁴⁶⁴ Cf. II.2.2.

⁴⁶⁵ Compara a Furio Camilo entrando triunfante con el dios, cf. Livy, V, 23, 5.

⁴⁶⁶ Quint., *Inst.* I, 7, 12.

⁴⁶⁷ Tac., *An.* XV, 74.

⁴⁶⁸ Suet., *Ner.* 23 y 53.

⁴⁶⁹ Champlin (2003).

sobre el templo de Apolo Palatino⁴⁷⁰. El templo, construido entre el 36 y 28 a.C. galvaniza algunos elementos de la cultura religiosa republicana en las manos de Augusto⁴⁷¹. El relato de este pasaje sobre la estatua ya fue puesto en valor por Galinsky en 1967 para definir el papel de Sol⁴⁷². Su análisis es especialmente sugerente porque delimita bien la interpretación que se puede hacer de esa estatua. Se trata de una representación divina en forma de acrótera del Sol, deidad que tiene una gran conexión con Apolo y la política augústea, pero que no necesariamente significa que esta representación se identifique con Apolo, enfatizando el autor el hecho de que las acróteras no tenían por qué asimilarse al dios del templo (como Apolo en Olimpia). Hijmans comparte 40 años más tarde una opinión similar sobre el pasaje de Propertio, pero sólo lo menciona de pasada, evitando resaltar el hecho de que Sol apareciese ligado a un edificio religioso de culto público de capital importancia⁴⁷³. Mientras tanto, Miller recupera el pasaje de Horacio en el *Carmen Saeculare* sobre “*alme Sol*” para traer a la mente la asociación frecuente de la historiografía entre esta estatua y el dios Apolo en el discurso religioso augústeo⁴⁷⁴.

La existencia aislada de una estatua religiosa en el ámbito público no puede considerarse un patrón; sin embargo, conocemos otras referencias que colocan al dios en el escenario público romano en época de Augusto. Por un lado, tenemos el templo del Quirinal, de importancia reducida pero que acogía una festividad pública a finales del siglo I a.C. Hemos citado anteriormente diversos *fasti* como el de *Amiternum* (cerca de l’Aquila, en plena región sabina) que nos hacen referencia a esta celebración religiosa con sacrificio público⁴⁷⁵. Estos eventos nos permiten reconstruir una tradición tardorrepublicana, pero también la expansión del calendario religioso romano por el centro de Italia en el cambio de era, y con él a la festividad de Sol. Por otro lado, está el templo de Sol en el Circo Máximo, gran escaparate romano para acontecimientos de envergadura como los *ludi*, y cuya relación con las carreras de los carros sólo conocemos a través de las menciones históricas.

En el siglo II, Tertuliano volverá a insistir en alguna de las atribuciones de Sol en el mismo sentido. El Circo, según el autor cristiano, está consagrado principalmente a Sol⁴⁷⁶. En clara alusión a la relación de Circe y Circo, establece que Sol era el padre del recinto y se reafirma en la importancia del dios recordando el obelisco a él consagrado y colocado en la *spina*⁴⁷⁷. El dios es explicado como protector de la cuadriga (Júpiter de la *seiugae* y Luna de la biga) y las carreras, dejando ver que la vinculación republicana aún está vigente en la segunda mitad del siglo II d.C.⁴⁷⁸. Además, sus palabras ligan con las de Tácito sobre el edificio de Sol y la importancia del Pulvinar que preside el Circo Máximo y que

⁴⁷⁰ Prop., II, 31: *in quo Solis erat supra fastigia currus*. Aunque es un ejemplo de lírica, aquí se analiza el valor descriptivo del pasaje.

⁴⁷¹ Sobre la construcción del templo en el marco de la política de Augusto, cf. Hekster y Rich (2006); y Zink (2008).

⁴⁷² Galinsky (1967), pág. 622.

⁴⁷³ Hijmans (2009), pág. 108.

⁴⁷⁴ Hor., Carm. saec. 10-12; Miller (2009), pág. 249.

⁴⁷⁵ Cf. II.1.2.

⁴⁷⁶ Tert., De spect. VIII, 1: *circus Soli principaliter consecratur*.

⁴⁷⁷ Tert., De spect. VIII, 2 y 5.

⁴⁷⁸ A las citas anteriores se añade Tert., De spect. IX.

Augusto manda reparar⁴⁷⁹. De este modo, y sin repetirnos más, Sol poseía un templo más o menos activo en ese espacio público, y, más importante aún, su función en relación con una parte importante de los *ludi* (los carros) era conocida. Esta consideración del dios lo acercaba conceptualmente al ámbito de poder imperial, que se promocionaba en los espacios públicos de la ciudad.

Además, la obra de Tertuliano contiene otras menciones al dios en su *Apologética*. Además de hacer referencia al mito de Faetón⁴⁸⁰, el autor recoge una crítica cristiana sobre las prácticas de culto paganas, unificando el sistema imperial con citas que equiparan a Palas Atenea y la Ceres *Pharia* (de Alejandría)⁴⁸¹. Pero de forma más interesante aún, el autor continúa la disertación criticando el culto militar a las insignias para mencionar, renglón seguido, la práctica extendida de adorar a Sol como un dios: “*Alii plane humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum*”⁴⁸².

Aquí la óptica cristiana del autor le permite observar el conjunto de la religiosidad imperial como un sistema. Su visión, también culturalmente imperial, le permite hacer coincidir diferentes advocaciones y tradiciones (como Ceres “egipcia”)⁴⁸³ que incluyen el culto a Sol. La referencia a los persas es sumamente interesante porque constata, por un lado, la visión universalista del sistema imperial donde los dioses se pueden equiparar (lo llama Sol, no por un nombre extranjero), pero a la vez le sirve para criticar el culto como vinculado con el mundo persa, que en el contexto de finales del siglo II era una de las mayores amenazas al Imperio. De todas formas, esta valiosa mención resalta la inserción del culto al dios con normalidad en el sistema religioso imperial del siglo II, explicado de una forma que no nos impide observar una continuidad cultural, a pesar de que la referencia a Sol pueda referirse a algunas regiones específicas del Imperio (hecho que no menciona).

En general, diversos escritos del Principado nos llevan continuamente a la esfera pública de la política del emperador Augusto (reparación y ampliación de edificios públicos, templo de Apolo Palatino, colocación del obelisco). Además, esto coincide con la influencia de la política imperial sobre parte del cuerpo literario escrito latino, convirtiéndose en motor de obras como el *Carmen Saeculare* o la *Eneida*, cuyo carácter está decididamente influenciado por la voluntad del gobernante. No se trata de una impresión única, por ejemplo, John Miller en su obra sobre Apolo, Octavio y la actividad poética de su momento, destaca reiteradamente la asociación de ambos dioses y el punto de inflexión que supuso

⁴⁷⁹ La *Res Gestae* (4, 19) refiere la restauración de un Pulvinar que podría estar relacionado con el de Sol, pero que generalmente se relaciona con el culto imperial. Cf. Rodríguez (2005); Van Den Berg (2008).

⁴⁸⁰ Tert., *Apol.* XV, 1.

⁴⁸¹ Tert., *Apol.* XVI, 6.

⁴⁸² Tert., *Apol.* XVI, especialmente 8-10: *Religio Romanorum tota castrensis signa veneratur, signa iurat, signa omnibus deis praeponit. Omnes illi imaginum suggestus in signis monilia crucum sunt; siphara illa vexillorum et cantabrorum stolae crucum sunt. Laudo diligentiam. Noluistis incultas et nudas cruces consecrare. Alii plane humanius et verisimilius solem credunt deum nostrum. Ad Persas, si forte, deputabimur, licet solem non in linteo depictum adoremus, habentes ipsum ubique in suo clypeo. Denique inde suspicio quod innotuerit nos ad orientis regionem precari. Sed et plerique vestrum adfectione aliquando et caelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis.*

⁴⁸³ Esta visión unificadora se ve especialmente bien en Tert., *Apol.* XV, donde menciona directamente a dioses como Attis o Anubis.

la generación de autores de Virgilio⁴⁸⁴. Pero más allá de la influencia del gobernante, cuando atendemos a todo el cuerpo literario, el rasgo general es el continuismo de la época anterior marcada por la expansión de algunos aspectos. El papel luminoso de Sol (con su asimilación a Febo) y el uso de los mitemas clásicos se fusiona con el papel público del dios, que conjuga aspectos griegos y romanos, desembocando en el siglo II en la obra de personajes como Tertuliano o Plutarco. Estas serán algunas de las características compartidas en la literatura (especialmente la visión de Sol como auriga) y que definen a Sol durante el Principado, volviéndose esenciales para entender algunos campos como la numismática que muestra también una transformación religiosa bajo una faceta continuista⁴⁸⁵. Otro campo que mostrará una evolución similar, es el discurso filosófico.

1.3. La filosofía imperial en el paso al siglo II.

Pocos estoicos vale la pena mencionar entre el siglo I y Marco Aurelio. Sin embargo, el principal personaje en el paso del siglo I al II es Epícteto, filósofo estoico cuyas obras conservadas son principalmente sobre ética, pero que abordó la ataraxia o imperturbabilidad como virtud de comportamiento y la presencia de dios en todo lo material pese a su ensimismamiento distante en sus ideas⁴⁸⁶. En general, se perciben síntomas de una mayor interrelación entre escuelas, como podría ser la preocupación por la inmortalidad del alma del estoico Julio Cano⁴⁸⁷, pero ahondar en este punto no aporta más información sobre Sol.

En cambio, sí que es pertinente mencionar la inclusión de ideas estoicas en otras escuelas coetáneas, especialmente en el platonismo medio. Esta tendencia convergente se puede resumir en *El manual del Platonismo* de Alcinoos en el siglo II⁴⁸⁸. También en este sentido merece repetirse a Plutarco de Queronea, el filósofo y sacerdote délfico que en sus críticas a epicúreos y estoicos incluye parte del pensamiento peripatético, pitagórico y estoico. En general, parece que en esta asociación de ideas tienden a imponerse las doctrinas estoica y platónica⁴⁸⁹, relegando especialmente a los epicúreos. Esto es importante, ya que son ellos los principales opositores a la divinidad de los astros, y por tanto de Sol como dios dentro de la filosofía.

Un punto importante en el impacto político de la filosofía es Marco Aurelio, destacada figura filosófica del estoicismo. Aunque el emperador no supone una gran aportación en el tema que aquí tratamos, se algunas ideas son pertinentes para mostrar ideas que pueden dar mayor importancia simbólica a Sol. La razón rectora del universo en su obra es una providencia divina muy cercana a un destino impersonal, afligiendo al mismo Marco Aurelio la posibilidad de que no haya dioses activos, cosa que descarta⁴⁹⁰. Este sutil detalle

⁴⁸⁴ Miller (2009), por ejemplo, pp. 257-259.

⁴⁸⁵ Cf. IV.2.

⁴⁸⁶ *Apud* Long (2006), pág. 270. La ataraxia es un concepto presente en otras corrientes como el pirronismo, cf. Floridi (2002); Bett (2019).

⁴⁸⁷ Božović (2018), pág. 137.

⁴⁸⁸ Haas (2003), pág. 243.

⁴⁸⁹ Christopher Gill ya atiende a la integración de la psicología platónica en la estoica, reivindicando vinculaciones anteriores de las escuelas cf. Gill (2007), pág. 192. Cf. I.iii.3.

⁴⁹⁰ Este conflicto interno, propio de los estoicos romanos, queda muy bien ilustrado por ejemplo en M. Aur., *Med.* VI, 44.

acerca indirectamente la idea del principio primera al de una divinidad consciente. En su forma de describir el mundo, Marco Aurelio incluye elementos que recuerdan al platonismo y no al estoicismo clásico⁴⁹¹. Sol no está presente en sus frases, pero, aun así, en alguna ocasión utiliza su figura y sus rayos para explicar la difusión del razonamiento (διάνοια)⁴⁹². La esfera y la luz son elementos de gran valor en las metáforas filosóficas para explicar hechos naturales más allá del mundo material, y Marco Aurelio no es ajeno a ello y lo usa para algunas explicaciones:

Σφαῖρα ψυχῆς αὐτοειδής, ὅταν μήτε ἐκτείνηται ἐπὶ τι μήτε ἔσω συντρέχη μήτε σπειρᾶται μήτε συνιζάνη, ἀλλὰ φωτὶ λάμπηται ὅ τὴν ἀλήθειαν ὁρᾷ τὴν πάντων καὶ τὴν ἐν αὐτῇ⁴⁹³.

Una esfera del alma que no pierde esencia, sino que proyecta luz. Aunque no sea un *topos* muy corriente en el emperador, este pasaje ilustra bastante bien la dependencia de los atributos de Sol en la idea metafísica del mundo helenisticorromano para explicar los elementos intangibles. Como se puede ver en Platón y en Cicerón –así como en muchos otros–, la explicación de la expansión de la luz (fundamental en las ideas y el alma luminosas), la emanación y su procedencia del Sol se vuelven un tema recurrente en la filosofía helenisticorromana.

La idea general del emperador está sujeta a los valores de la moral, la ética y la cosmovisión estoicas. Es adecuado recalcar aquí las críticas de Cristopher Gill sobre pretender ver en el emperador (o el estoicismo imperial en extensión) un movimiento filosófico ecléctico sin matices⁴⁹⁴. La preocupación de Marco Aurelio y Séneca es la ética práctica, no la lógica o metafísica filosóficas, donde se presentan las mayores coincidencias con el platonismo. Las formas de estos estoicos tardíos son el germen para entender la interconexión de todos los dioses en el mundo metafísico. A través de esto se llega al panteísmo estoico, que, si bien no es un elemento principal, no deja de presentar coincidencias con el Uno o Bien supremo platónicos. No en vano, Marco Aurelio utiliza la luz del Sol como una alegoría de la unidad de la sustancia, y el intelecto (νοερός) presente en el alma⁴⁹⁵.

Para los estoicos, Sol es uno de los dioses junto al resto de planetas, y aunque relevante, no es una figura principal. Sin embargo, aunando los argumentos recogidos por los filósofos estoicos en el siglo I a.C. hasta el II d.C., podemos ver que la metáfora lumínica tiene una relativa importancia. A lo que ya apuntaba Cicerón sobre la esfera y la imperturbabilidad de la divinidad suprema, se puede añadir otro argumento, la mecánica de la física estoica y sus metáforas de explicación lumínicas, presentes no sólo en esta escuela. El fuego conflagador de los estoicos no es Dios (Zeus-Júpiter), pero los dioses perecederos son creados por este principio lumínico que dependen del *hegemonikon*. Esto crea una jerarquía cósmica similar en cierta medida al esquema platónico, y beneficia al fuego, la luz e indirectamente a Sol como principio generador cercano a la Divinidad.

⁴⁹¹ Gill (2007), pág. 189.

⁴⁹² M. Aur., *Med.* VIII, 57.

⁴⁹³ M. Aur., *Med.* XI, 12.

⁴⁹⁴ Gill (2007), pp. 193-194.

⁴⁹⁵ M. Aur., *Med.* XI, 30.

Al alcanzar el siglo II, las escuelas filosóficas acaban perdiendo algunos de sus rasgos definitorios a favor de unas ideas heterogéneamente comunes. La participación de un bagaje común lleva a la dificultad de clasificar la pertenencia de ciertos pensadores a una escuela concreta, como ocurre con Numenio⁴⁹⁶. Este personaje encarna bien el proceso, ofreciendo similitudes con otros filósofos⁴⁹⁷, y posiblemente con obras filosófico-religiosas como los *Oráculos Caldeos*⁴⁹⁸. Su obra es el colofón de la filosofía imperial romana del siglo II con un impacto sensible en el entendimiento del Bien y lo metafísico (*Sobre la esencia de la bondad*⁴⁹⁹), que refleja una redefinición del concepto supremo de divinidad en corrientes como el estoicismo y el platonismo⁵⁰⁰.

De esta etapa poco más se puede decir. Casio Longino recoge en el siglo III algunos nombres de época Severa sobre las escuelas peripatética, estoica y platónica. Aparte de Orígenes, uno de los filósofos que más sobresale es Alejandro de Afrodiasias, peripatético cario que llegó a dirigir el Liceo de Atenas. Su obra encarna parte del espíritu continuista que vemos en la literatura, enfocado aquí a la exégesis, organización y ordenación de la escuela peripatética⁵⁰¹. Igual que Plutarco (*Cuestiones Platónicas, Contra los estoicos*) Alejandro dedicó parte de su obra a delimitar las ideas características de su escuela, diferenciándose de los supuestos estoicos del determinismo (*De Fato*), o reelaborando el discurso sobre el alma aristotélico, asociado al Intelecto y noética del filósofo clásico (*De Anima*). En este contexto compilatorio se encuadran también el gnosticismo y hermetismo, que señalan un cambio en el sistema de pensamiento, reinterpretando distintas escuelas y creencias religiosas para ofrecer una visión de la divinidad tendente al heno-teísmo⁵⁰².

Hasta aquí hemos hecho un repaso de los rasgos solares y Sol dentro de la historia de la filosofía clásica. Con esto pretendemos arrojar alguna luz sobre la concepción religiosa que esta disciplina pudo haber transmitido a su sociedad contemporánea y el papel que ofrecía esta sobre Helios-Sol. La filosofía significaba la ciencia para los antiguos, y aunque estrictamente es la muestra del pensamiento de una elite intelectual, no deja de ser parte de la sociedad. Posee lazos indisolubles con disciplinas más o menos afines como la astrología, la adivinación, la mitografía (interpretación), la historia o incluso la medicina antigua. La presencia de Sol astro y dios, así como sus propiedades lumínicas, son una constante creciente en estas áreas. El momento más propicio para resaltar la importancia principal de Sol será, sin lugar a dudas, la vida de Plotino (reinado de Galieno en

⁴⁹⁶ Karamanolis (2009 y 2013) "Numenius", y también Huffman (2006 y 2014), "Pythagoreanism", voces en Zalta (ed.). Karamanolis clasifica a aquellas obras que lo representaban como seguidor de Platón (Porfirio y Eusebio) o aquellas otras que defendían que Numenio era un discípulo de las ideas de Pitágoras (Origen, Porfirio, Calcidio), destacando el curioso caso de Porfirio quien lo interpreta de forma diferente en distintas obras, cf. *Plot.*, XIV, 12; Euseb., *Praep. evang.* XI, 21,7; Origen, *C. Cels.* I 15, VI 51, V 38 frs. 1b–1c, 53; Porph., *Ad Gaurum* XXXIV, 20–35, 2; Chalcid., *In Tim.* 297.

⁴⁹⁷ Es destacad el análisis de de Places comparando a Albino y Numenio, Des Places (1979), pp. 243-255.

⁴⁹⁸ Des Places los sitúa posteriores pero cercanos a Numenio, cf. Des Places (1979), pág. 246.

⁴⁹⁹ Langseth (2013).

⁵⁰⁰ Reydam-Schils (2017).

⁵⁰¹ Trapp (2007), pág. 474.

⁵⁰² Cf. I.iii.3, subapartado "Cambios del siglo II".

adelante) y sus sucesores neoplatónicos, pero Sol ya tiene un papel propio y una potencia de significado destacable en la metafísica desde época republicana.

2. Evidencias materiales del culto durante el Alto Imperio

2.1. Circo Máximo

La imbricación de las referencias numismáticas y documentales a lo largo del Imperio permiten seguir el rastro histórico que deja la pervivencia del templo de Sol en el Circo Máximo. Esta es, tal vez, la forma de continuismo más clara. En el capítulo sobre testimonios materiales de la República hemos hecho mención a los primeros testimonios y a las fechas más antiguas que tenemos sobre él. El templo siguió siendo una parte del Circo y fue mencionado por autores como Tácito. Más tarde, aparece físicamente reflejado en moneda imperial con Trajano y Caracalla (imagen 8)⁵⁰³:



8. RIC II Trajan, 571: sestercio 104-111 d.C. En el reverso se puede leer S P Q R OPTIMO PRINCIPI/ SC. Disponible en © *The Trustees of the British Museum*, 1872,0709.529, RE3p180.853 (https://www.britishmuseum.org/research/publications/online_research_catalogues/).

Las representaciones en moneda de época de Trajano muestran el templo dentro del recinto circense⁵⁰⁴. El emperador había sido responsable de una nueva remodelación del Circo⁵⁰⁵ que siguió albergando el templo. Sabemos que el templo pervive al menos una centuria más por las referencias de la moneda de Caracalla (211-217) y la gema de Ginebra; así como la moneda bajo Filipo el Árabe (244-249) y algunos medallones⁵⁰⁶. La pista se pierde por completo tras la remodelación final de la Tetrarquía a manos de Constantino⁵⁰⁷, aunque la mención de la *Notitia Dignitatum* en el siglo V a un templo de “Sol y Luna” se interpreta generalmente como la última mención a este templo⁵⁰⁸.

⁵⁰³ RIC II Trajan, 571; RIC IV-1, Caracalla, 295. Para la referencia de Tácito, Tac., *An.* XV, 74.

⁵⁰⁴ El mejor ejemplo es RIC IV-1 Trajan, 571= BMC 853, otras monedas posteriores muestran también el Circo Máximo, pero ninguna con tanto detalle del templo de Sol.

⁵⁰⁵ CIL VI 955; Cass. Dio, LVIII, 7, 2.

⁵⁰⁶ RIC IV-1, Caracalla 500; y según Humphrey (Humphrey (1986), pp. 92 y 127-128) también Filipo I (cf. KENT, J. P. C.: *Roman Coins*, 1978, n° 458; y Cohen V 138) y varios medallones. En cuanto a la gema de Ginebra, se encuentra en el Museo de Arte e Historia de Ginebra, es citada por Humphrey (1986), pp. 121-122, 173) siguiendo la datación de Vollenweider (año 204).

⁵⁰⁷ Aurelio Víctor, *Caes.*, 40, 27.

⁵⁰⁸ *Notitia*, Reg. XI.

Cuando Augusto dedica en el 10 a.C. en calidad de *pontifex maximus* un obelisco como trofeo a Sol⁵⁰⁹, la vinculación Solar del Circo Máximo sale reforzada⁵¹⁰. Casio Dión nos informa que este obelisco, conocido con el nombre de Flaminio, se encontraba en la *spina* del recinto, al mencionar las carreras de carros en tiempos de Nerón⁵¹¹. Este monumento, que no podía pasar desapercibido a la vista, se convertía de esta forma en una herramienta de vinculación más entre Sol y el ámbito circense. La importancia del programa de Augusto es tal que según algunos estudiosos implica en el ámbito circense una reelaboración y vinculación con el pasado, relacionando el mundo de las cuadrigas con la casa imperial⁵¹², poniendo convenientemente cerca a su patrón, Sol, que ya estaba vinculado con el pasado y la política augústea a través de obras como la *Eneida* o el *Carmen Saeculare*⁵¹³.

Es precisamente la colocación del obelisco en el Circo Máximo una de las formas en las que podemos observar claramente cómo la política pública del primer emperador afecta al dios, ya que no elige a Apolo a pesar de la identificación de ambos dioses en el ámbito literario. Por el contrario, Augusto apela directamente a Sol, probablemente dado el contexto circense con el que se relaciona la divinidad. Ésta elección se refuerza por el hecho de que el monumento fue traído desde Heliópolis en Egipto, nombre evocador que fue reforzando la advocación solar por el contexto egipcio que los romanos entendían vinculado al dios⁵¹⁴. Junto al circo, otros hechos como el Sol auriga en el tejado del templo a Apolo Palatino van reforzando una imagen pública propia del dios con la actuación imperial⁵¹⁵.

No cabe aquí intentar comprender las intenciones del gobernante a la hora de pensar o diferenciar entre Apolo y Sol. Sin embargo, más allá del significado político que pudieran contener las obras de Augusto en el Circo⁵¹⁶ es un hecho que el emperador hace uso de una expresión religiosa (la figura de Sol) entendida por la potencial audiencia, el pueblo romano. Falta información, pero remitiéndonos a los hechos, se constata que Sol aparece en el contexto de la propaganda imperial (obelisco) diferenciado de Apolo, reafirmando la relación entre el dios y ese espacio expuesto a la vista de todos⁵¹⁷. Esta situación encuentra sentido dentro de la misma tradición romana, donde material y literariamente se ofrece una imagen previa que podía entenderse en este sentido⁵¹⁸. Creo que este hecho es una prueba del dinamismo del culto solar en Roma, y aunque se aceptase que su presencia había dejado de ser influyente en el momento de la dedicatoria, debería aceptarse en todo caso que con Augusto vuelve a hacerse pública la vinculación entre Sol y los *Ludi circenses*, ahora amparados por la casa imperial. Un ejemplo de esa relación podría ser la lámina de bronce redonda del Medallero Vaticano, que representa a Helios en cuadriga y Lucifero junto a él bajo la inscripción “*Inventori lucis Soli / Invicto Augusto*”⁵¹⁹. El objeto fue colocado en una caja expositora durante el siglo XVII indicando que fue hallado cerca

⁵⁰⁹ CIL VI, 701. Un segundo obelisco de Heliópolis construido bajo Psamético II es traído por Augusto y colocado en el Campo Martio (hoy día Obelisco de Montecitorio), cf. Humphrey (1986), pág. 270.

⁵¹⁰ Esta vinculación del Circo ya fue vehementemente expuesta por Marcattili (2006).

⁵¹¹ Cass. Dio, LVII, 21.

⁵¹² De diversas formas, Rodríguez (2005) o Barchiesi, (2008), pág. 531. A esto se suma Pérez Yarza (2017).

⁵¹³ Cf. II.2.2.

⁵¹⁴ Cf. Mart., *Epigrammata* VIII, 36.

⁵¹⁵ Prop. II, 31. Cf. III.3.1 y III.4.1.

⁵¹⁶ Cf. Hugoniot (2006), 214 y ss.; Royo (2008), pág. 483. Los autores ligan el obelisco con los *Ludi Apollinares*, insertos dentro el programa político de Augusto.

⁵¹⁷ Humphrey, (1986), pág. 94.

⁵¹⁸ Aquí amplío en un mayor contexto lo que afirmé en Pérez Yarza (2017).

⁵¹⁹ CIL VI 3721. Imagen y relación en el contexto imperial, cf. III.4.2, Hijmans (2009), 408-409; Carbó García (2010b), pág. 593; Pérez Yarza (2017), pág. 227.

del Circo Máximo. Por lo tanto, es probable que este objeto votivo proceda del templo a Sol en el Circo o su entorno⁵²⁰, así como manifiesta enfáticamente el vínculo entre Sol y el emperador a través del epíteto.

2.2. ¿Nuevos lugares de culto?

Por las características de las fuentes, tanto el templo del Quirinal (Quintiliano, siglo I d.C.⁵²¹) como el del Circo Máximo tienen una continuación en época imperial. No conocemos más menciones a lugares específicos de culto a Sol hasta el templo a Sol Invicto erigido por Aureliano en el siglo III⁵²². Sin embargo, sabemos de una mención indirecta a otro posible santuario en el Trastévere en el paso del siglo I al II d.C.⁵²³ Este espacio de templo *Trans Tiberim* sólo lo conocemos a través de la epigrafía, y se lo asocia sencillamente a Sol (no a Sol *Indiges* o alguna otra advocación), que de estar dedicado a la deidad local Sol conformaría el tercer templo dedicado al dios antes del siglo III. Autores como M. Beard⁵²⁴ lo identifican como un templo solar de tradición siria. Hijmans⁵²⁵ revisa las pruebas con una visión crítica sobre la historiografía tradicional que siguen autores como Palmer o Chausson⁵²⁶. Su crítica es acertada en cuanto que estos autores parten de una premisa del origen sirio del culto a Sol, forzando la interpretación de las inscripciones y su visión de una comunidad, siria, especialmente palmirena, que ciertamente sí vivió en el lugar durante el Imperio⁵²⁷.

De acuerdo con la historiografía tradicional, durante la dinastía Antonina aparecen evidencias de nuevos cultos solares, cobrando progresiva importancia en las décadas siguientes. Generalmente estas suposiciones, que en algunos casos ya han cumplido 100 años⁵²⁸, se basan en pruebas mínimas con el teónimo Sol como única conexión directa. No creo que se pueda aportar información sustancial al asunto, aunque esta investigación permite hacer hincapié en el contexto de los siglos I a. y d. C, que ofrecen ejemplos de la importancia del rito tradicional en Roma. En el Trastévere, la mayoría de epígrafes estudiados difícilmente son atribuibles a un santuario, o su lugar de hallazgo es dudoso. Esta situación me hace compartir las dudas de Hijmans sobre la adscripción siria del templo, al menos en sus orígenes⁵²⁹. El problema pivota en torno a una inscripción que habla de la restauración y ampliación de una “*porticus Solis*”⁵³⁰ a inicios del siglo II, y de una plegaria “*ex imperio Solis*” en el paso del siglo I al II d. de C.⁵³¹ El autor de la restauración es un tal Caius Iulius Anicetus, ciudadano romano que también erigió otra inscripción donde deja constancia de la consagración de un ara a Sol Divino⁵³². Estas menciones han sido

⁵²⁰ Guarducci (1983), pp. 138-146.

⁵²¹ Quint., Inst. I, 7, 12.

⁵²² cf. IV.4.2.

⁵²³ Cf. Pérez Yarza (2017).

⁵²⁴ Beard, North y Price (1998).

⁵²⁵ Hijmans (2009), pp. 485-496.

⁵²⁶ Palmer (1981) y Chausson (1995).

⁵²⁷ Terpstra, Taco T. (2013), pp. 152-159; Fowlkes-Childs (2016).

⁵²⁸ Visconti, C.L. (1860) “Escavazioni di Vigna Bonelli”. *AnnIst* 29, pp. 415-450, *apud* Hijmans (2009), pág 486.

⁵²⁹ Sí que tenemos efectivamente inscripciones bilingües en palmireno y griego a dioses palmirenos (incluido Malachbêl) por un tal Heliodoro y un Cayo Licinio N. sumamente fragmentadas *CIL* VI 50 y 51 que aluden a un templo de la deidad; y otras inscripciones como la también *IGUR* 120 (= *IG* XIV 972).

⁵³⁰ *CIL* VI 2185.

⁵³¹ *CIL* VI 52.

⁵³² *CIL* VI 709.

vistas en relación con el culto sirio a Sol, pese a que Halsberghe ya dudaba de la atribución de esa “*porticus solis*”⁵³³, y que la única información que tenemos es que el encargado era un ciudadano romano. El cognomen Anicetus no debe suponer una justificación para la etnicidad siria del dedicante, en contra de lo que parece interpretar la disciplina arqueológica⁵³⁴. El mismo Hijmans⁵³⁵ apela convincentemente a la misma inscripción *CIL* VI 2185 (102 d.C.) que muestra que existía un culto según las formas tradicionales romanas en las que intervienen *kalatores*, *pontífices* y *flamines* (líneas 9 y 10 del texto), lo que desestima la idea de Bergmann sobre una “congregación” de adoradores de “divinidades orientales”.

No obstante, el estudio de Claudia Moatti, que renueva las apuestas de Chausson y Bergmann, tiene razón al afirmar el asentamiento de una comunidad cosmopolita de origen extranjero desde el siglo I, entre los que se incluyen los dedicantes de origen sirio que erigen inscripciones bilingües en griego y palmireno⁵³⁶. El problema radica en la interpretación religiosa rígidamente homogénea de la autora, que además adscribe la condición de libertos o extranjeros a ciudadanos que aparecen colaborando con palmirenos como Heliodoro⁵³⁷. Esta visión “prosiria” ignora tres hechos. En primer lugar, existe la posibilidad de que los ciudadanos romanos que aparecen en algunas inscripciones sean soldados auxiliares orientales que se asentasen en época Flavia con su ciudadanía ganada (y por tanto no libertos), reforzando la comunidad siria en Roma. A esto se añade la posibilidad de que los *cultores* a un dios foráneo deban ser de esa misma etnia (no se interpreta tajantemente lo mismo con otras divinidades), cuando además nada evita en el sistema religioso antiguo adorar a más de una divinidad. Y por último, el hecho de que las primeras menciones al dios sirio Malakbêl (junto a Bel y Aglibôl) aparecen prácticamente en inscripciones bilingües con una parte palmirena y la otra en griego o latín⁵³⁸, siendo entonces una rara excepción el *cultor* Anicetus, que escribe solamente en latín y alude a cargos típicamente romanos.

Por lo tanto, el templo del Trastévere es una cuestión no resuelta que abre la posibilidad de templo dedicado a Sol. Hijmans ya recayó en este hecho ante la imposibilidad de vincular a Anicetus con las inscripciones religiosas de área palmirena por motivos parecidos⁵³⁹. Se trata de una localización incierta sobre la que falta información antes del siglo II (y tras estas inscripciones), momento en que el área da muestras de la existencia de otros cultos del este del Imperio alrededor de *vigna Bonelli*, lugar de hallazgo de varias

⁵³³ Halsberghe (1972), pp. 34-35.

⁵³⁴ Moatti (2013), pág. 91 en el caso de las inscripciones que aquí estamos trabajando. Solin ya mostró sus dudas sobre la efectividad de esta práctica de interpretación (Solin (1971), (1996), (2017) muestran una duda creciente), además, sobre la problemática de la onomástica no latina entre los ciudadanos romanos ya hemos hablado *cf.* I.iii.4.

⁵³⁵ Hijmans (2009), pág. 496-507.

⁵³⁶ Moatti (2013), pp. 89-91.

⁵³⁷ *CIL* VI 50 y 51.

⁵³⁸ Además de las inscripciones mencionadas se puede sumar *IGUR* 120, o la inscripción bilingüe (latín y palmireno) *CIL* VI 711. Complementando a lo que aquí expresamos, Hijmans ya expresó dudas sobre la información arqueológica e interpretación original de las inscripciones que sustenta posturas a favor de un culto únicamente sirio, *cf.* Hijmans (2010).

⁵³⁹ Hijmans (2009), pág. 501. Lo cita y acepta Fowlkes-Childs (2016), pág. 211.

de estas inscripciones de culto⁵⁴⁰. No hay que descartar, por tanto, que sobre una tradición preexistente el lugar fuese foco de atracción posterior para otros elementos de adoración solar, en el mismo emplazamiento o distinto. Es posible que este nuevo culto suplantase (ante la falta de pruebas posteriores) o conviviese con la tradición cultural primera romana. Esta podría remontarse tanto hasta siglo I, inmediatamente anterior, como hasta la época republicana. Igual que hemos hecho para analizar las menciones literarias al Quirinal y el Circo Máximo, el mismo mecanismo es válido para esta situación, lo que nos ofrece un doble *terminus ante quem* sobre una fase evidentemente anterior (de ahí la restauración del *porticus*):

-La *porticus Solis* hace referencia a una fase anterior, con seguridad el siglo I d.C., y con menor certeza incluso tardorrepública. No hay forma de establecer una cronología segura más allá de un tiempo “razonable” subjetivo.

-Sólo en el siglo II tenemos la primera mención a un templo de Belo, Iarhibôl y Malakbêl, cercano, pero no necesariamente en el mismo sitio⁵⁴¹.

2.3. Numismática

Las monedas que encontramos en el periodo inmediatamente anterior expresan ciertas variaciones en las emisiones de Marco Antonio, como es el caso de la ecléctica entidad divinizada *Oriens*⁵⁴². Sin embargo, durante el reinado de Augusto aparecieron algunas monedas que recuerdan claramente a las series republicanas, e incluso explicitan nombres diferentes al de Augusto:



1. RIC I² Augustus, 303: denario 19-4 a.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1937.158.382 (<http://numismatics.org/collection/1937.158.382>).

⁵⁴⁰ Como por ejemplo *CIL* VI 50 y 51 o *IGUR* 120, pero también *CIL* VI 2185.

⁵⁴¹ Sobre este templo, cf. Chausson (1995); Moatti (2013).

⁵⁴² *Cohen* I Marc Antoine 73, cf. II.1.3.



2. RIC I² Augustus, 304: denario 19-4 a.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1944.100.38319 (<http://numismatics.org/collection/1944.100.38319>).

L. Aquilio Floro emitió dos series de monedas con la cabeza de Sol en el último cuarto del siglo I a.C. a un modo similar a RRC 303/1. Él, al igual que otros personajes políticos del momento, continuó con la tradición numismática republicana a la que se añadía la indudable influencia del emperador Augusto. Este ascendiente se observa en los reversos de las monedas. Mientras que en el anverso Sol aparece con la leyenda L AQVILLVS FLORVS III VIR, el reverso menciona a César Augusto y las siglas “SC” que en RIC I² Augustus, 304 se desarrollan como “SIGN RECE” (*signis receptis*) haciendo referencia a los *signa* legionarios recuperados por Augusto de los partos⁵⁴³. Ya en 1996 Galinsky destacó⁵⁴⁴ que el acuñador Aquilio Floro estaba reutilizando modelos republicanos y de sus antepasados para acuñar una moneda que entonces estaba ya en transformación hacia una moneda imperial. El ascendiente de Augusto, su *potestas* y su *auctoritas*, se deja sentir en todos los reversos de la moneda del momento, favoreciendo un cambio sobre la moneda republicana a pesar de mantener las mismas imágenes. Augusto renuncia al consulado en el 23 a.C. pero el nombre de Augusto y su imagen siguen apareciendo en la moneda con base en su *auctoritas*⁵⁴⁵. Estos hechos hacen desaparecer prácticamente las alusiones monetarias a Roma mientras se preserva en la figura de los acuñadores el legado de los imperatores. De este modo, Sol está presente en dos series monetarias como parte de un “epílogo” republicano.

La interpretación que se puede obtener de estas monedas es limitada. La iconografía del dios recuerda exactamente a la del periodo anterior, pero enlazando con hechos

⁵⁴³ Cf. RIC I Augustus, 82, 86, 87, o 284 entre otros, y RIC I Augustus, 276 que menciona *Asia recepta*.

⁵⁴⁴ Galinsky (1996), pp. 31-33, 397 (notas 86 y 91).

⁵⁴⁵ Evitando entrar en los detalles de los estudios sobre la figura política de Augusto, nos limitaremos a hacer referencia a la conocida frase de la *Res Gestae* “*Post id tempus auctoritate omnibus praestiti, potestatis autem nihilo amplius habui quam ceteri qui mihi quoque in magistratu conlegae fuerunt*” (34). No pretendemos aquí analizar el lenguaje político ni la simbología e ideología del poder en la transición al principado. Desde el punto de vista numismático, la ausencia de *potestas* y la permanencia de las menciones a Augusto suponen una ruptura con el pasado, que se puede explicar fácilmente con el mantenimiento de un ascendiente político, que denominamos *auctoritas* con base en la *Res Gestae*. Entre la abundante bibliografía consultable, cf., por ejemplo, Rich (2012).

contemporáneos como la recuperación de las insignias imperiales. La existencia de sólo dos menciones entre los muchos tipos que se acuñaron bajo el mandato de Augusto indican la ausencia de una disposición especial para con el Sol, más allá de que se acepta a éste como parte del bagaje republicano. Resultaría atractivo entender al dios en un contexto especial y relacionarlo con los vínculos entre Apolo y el emperador, pero la iconografía numismática, aunque no contradice esa impresión presente en las fuentes literarias como el *Carmen Saeculare* de Horacio, sólo parece indicar cierto continuismo. Esto puede contrastar con otros rasgos como la aparición de un hombre (Augusto o César) sosteniendo a Victoria en su mano en el reverso de un denario, hecho que sí que marca una ruptura con la tradición republicana⁵⁴⁶.

No será hasta Vespasiano cuando el dios Sol vuelva a aparecer en moneda, y esta vez, marcando una cierta innovación. Por un lado, la ceca de Roma emite una moneda en el 74 d.C. con un Sol frontal y sin leyenda, que recuerda a las primeras monedas republicanas, pero que aquí el lado contrario de la moneda representa al emperador en vestimenta militar con cetro y mano derecha alzada saludando (imagen 3). Por otro lado, durante el reinado Vespasiano aparecen varias series monetarias que representan a *aeternitas* con las cabezas de Sol y Luna (imagen 4)⁵⁴⁷.



3. RIC II Vespasian, 28⁵⁴⁸: denario. Disponible en © The Trustees of the British Museum n. 1897,0305.82 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/).

⁵⁴⁶ Este detalle es notado por Rich (2012), pág. 98. Cf. RIC I² Augustus, 415 (Mattingly identifica a la figura con Agripa). Otras monedas presentan a Victoria acompañando la efigie del emperador, cf. RIC I² Augustus, 426, 429, 433.

⁵⁴⁷ RIC II Vespasian, 121, 838, 856, 866, 867.

⁵⁴⁸ The Trustees of the British Museum hace referencia errónea a RIC II Vespasian, 689.



4. RIC II Vespasian, 838: áureo 76 d.C. Disponible en © *The Trustees of the British Museum* n. R.10327 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/).

Para Hijmans existe una dualidad de Sol (y Luna) que los historiadores modernos ven pero que no existe entre los romanos, siendo tanto un cuerpo celestial como un dios. Para el autor, esta acepción astral es la más común y puede verse en esta moneda (imagen 4). Se trata de una función cósmica por la que *Aeternitas* engloba todo, sosteniendo en sus manos las cabezas de Sol y Luna. El mismo autor recoge la posibilidad de un papel secundario de limitaneidad y romanidad, que se junta con la eternidad e incluso la estabilidad⁵⁴⁹. Ciertamente la imagen de Sol y Luna vincula fácilmente dos cuerpos celestes inmutables con la idea de eternidad, pero no es la única representación que muestra esta idea divinizada en las monedas de Vespasiano⁵⁵⁰. Creo que Hijmans está en lo cierto al afirmar que la ruptura que supone el final de la dinastía Julio-Claudia contrasta con la elección de *aeternitas* por parte de Vespasiano, se trata de un concepto claramente legitimador que puede completarse con otros símbolos ecuménicos y que ligan con la romanidad. La información que arroja esta tesis no difiere mucho de las conclusiones de Hijmans, pero creo que no se enfatiza adecuadamente la creación de una innovación iconográfica anclada en la tradición, un contraste que también encarna la actitud iconográfica de la dinastía Flavia en sí misma. Y a mi entender, tampoco se enlaza adecuadamente la pareja divina en la tradición previa, ya que su actuación en pareja queda patente desde las primeras monedas republicanas⁵⁵¹.

Es precisamente Sol, junto a Luna, una de las elecciones obvias para ligarse con *Aeternitas*, pero no porque sea dual, sino porque simboliza simultánea e indistintamente ecumenismo y romanidad. Se trata de un símbolo legitimador que liga tanto con el pasado como asegura el provenir, un mensaje tremendamente adecuado para la dinastía de Vespasiano.

⁵⁴⁹ Hijmans (2009), pág. 607.

⁵⁵⁰ También podemos encontrar RIC II Vespasian, 32, 822 (*Aeternitas* o *Aequitas* bajo la leyenda “*Aeternitas augusti*”) 839, 856, 866, 867, 913 (igual que 822).

⁵⁵¹ Cf. II.1.3, Luna acompaña en forma lunar o antropomorfa a las monedas de Sol desde el principio. Frente a eso, cf. Hijmans (2009), pág. 549-550, 607. El autor utiliza a Vespasiano como *terminus ante quem* seguro para el papel de la pareja divina, y retrocede a las monedas de Sisenna para buscar sus orígenes (cf. RRC 310/1), subestimando el papel de los dos dioses en la tradición local latina.

Gracias a la memoria construida en la República tardía se amalgaman conceptos latinos y helenísticos para crear una imagen polivalente con tintes cósmicos (y, por tanto, limitan la ecúmene) así como mitológicos y ligados con los orígenes de Roma (Eneida, Sol *Indiges*, cultos de Tito Tacio). Esta función de Sol permite explicar una tercera serie de monedas que aparecen en el último año de reinado de Vespasiano, y que representan a una figura radiada masculina sobre una columna y que posiblemente tiene relación con los emperadores divinizados⁵⁵². El modelo de Vespasiano con *Aeternitas* y la figura radiada será repetido brevemente tanto por Tito como por Domiciano⁵⁵³, de hecho, buena parte de las monedas se emitirán al final del reinado de Vespasiano durante los reinados conjuntos. Con Tito se emite una figura análoga a la de su padre Vespasiano representando *Aeternitas* sosteniendo las cabezas de Sol y Luna durante el reinado conjunto con su padre. Más adelante, aparece la figura radiada indeterminada durante su primer año de gobierno sin Vespasiano (a partir del verano del 79 d.C.). Este particular uso refuerza posiblemente la interpretación de la figura imperial divinizada, enlazando el culto imperial con la moneda de su padre y la apoteosis del recién difunto emperador. Domiciano emitirá también una moneda parecida a la de su hermano y Vespasiano en torno al 85 d.C., aunque la base de datos del British Museum la registra como una falsificación⁵⁵⁴.

El final de siglo I d.C. es un momento de cambio enmascarado dentro del continuismo iconográfico. No obstante, en ocasiones las innovaciones se pueden rastrear hasta lugares concretos. Aunque quede fuera del ámbito geográfico de la tesis, es necesario mencionar las emisiones locales de Creta durante el gobierno de Vespasiano. En el *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum* se recoge una moneda de Creta (in genere) en época de Vespasiano donde se muestra una “male figure, radiate, standing l., his r. hand upraised, in his l. shorth sceptre; over his l. shoulder hangs clamys”. Esta figura bien puede ser el primer Helios a cuerpo entero con la mano derecha alzada en saludo del que se tiene constancia, a la que siguen otra serie de monedas cívicas en el este mediterráneo durante el siglo II⁵⁵⁵. Esta representación iconográfica es una innovación clave porque reconfigura el repertorio iconográfico del dios, añadiendo una nueva forma (no existe en la República o en el mundo helenístico) que se volverá dominante a partir de la dinastía Severa. A la par que se conservan elementos del periodo republicano aparecen pequeños cambios que serán determinantes para entender el cambio de paradigma iconográfico y representativo del dios en los siglos II y III.

⁵⁵² RIC II Vespasian, 119-120. La leyenda no tiene interés para la interpretación, indica los complementos de la onomástica oficial imperial con la enumeración de poderes/cargos de gobierno *tribunitia potestas* y consulado. Hijmans (2009), pág. 417 interpreta la figura de Augusto.

⁵⁵³ RIC II Vespasian, 856, 866, 867 (con Tito, *aeternitas*); RIC II Titus, 4, 10, 16 (figura radiada sobre columna); y Domitian, 289 (*Aeternitas* sosteniendo cabezas de Sol y Luna)

⁵⁵⁴ Cf. n. 1945,0104.23 en, https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1212372&partId=1&searchText=Vespasian+Sol&page=1.

⁵⁵⁵ Sobre la moneda de Creta cf. BMC Crete in genere 13; LIMC Helios 78; Hijmans, (2009), pág. 91. También Matern lo incluye sin mención especial al brazo: Matern, (2002), pp. 287 (M 25). Hijmans pone en duda la validez de algunos casos antiguos que se han utilizado como antecedentes a esta moneda (pp. 20-21 y 91). Las monedas cívicas en el siglo II presentan ya estos rasgos de forma extendidas, visibles en las mismas referencias de Matern e Hijmans.

Sin embargo, el dios no tiene prácticamente presencia en la moneda imperial del siglo I y buena parte del II. Uno de los emperadores que rompe la monotonía de la ausencia es Trajano que continúa las acuñaciones flavias sobre *Aeternitas* con Sol y Luna⁵⁵⁶, salvo que esta vez la vinculación imperial se hace más explícita añadiendo a la leyenda “*augusti*,” así como parte del *cursus honorum* imperial, el acrónimo “SPQR” y el apelativo *Optimus Princeps*⁵⁵⁷. Bajo el mando de este gobernante la moneda imperial romana ofrecerá ejemplos tanto de innovación como del más ferviente continuismo, que se ejemplifica a través de sus monedas restauradas⁵⁵⁸. Siguiendo una tradición iniciada por los Flavio para ligar con el pasado a través de la iconografía, reacuñando monedas anteriores e incluso retomando tipos monetarios, Trajano extendió esta práctica a los modelos republicanos. Entre ellos podemos encontrar en el paso de siglo una réplica del denario del 76 a.C. en el que se representaba la cabeza de Sol en el anverso y un creciente lunar rodeado por estrellas en el reverso⁵⁵⁹.



5. RIC II Trajan, 785: denario 112-114 d.C. Disponible en © *The Trustees of the British Museum* n. 1841,0726.1230 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/). A la mención de L. Lucrecio republican acompaña una leyenda nueva: IMP CAES TRAIAN AVG GER DAC P P REST.

Es especialmente llamativo que esta moneda sea repetida porque implica la capacidad del estado para tener acceso a monedas de una antigüedad entre 150 y 200 años. No sólo se emite esta moneda, RIC II recoge 50 tipos republicanos restaurados durante el gobierno de Trajano. Esta recuperación fue estudiada por Mattingly e incluida en el famoso compendio numismático, subrayando la similitud de los tipos y la antigüedad de alguna de las monedas conmemoradas, del siglo II e incluso III a.C.⁵⁶⁰. El autor confronta las limitaciones de un interés historicista con la más probable motivación de renovar y conectar con la memoria pasada romana de forma mitificada. Recientemente, Mirjana Vojvoda

⁵⁵⁶ RIC II Trajan, 92.

⁵⁵⁷ RIC II Trajan, 91 con el consulado y el apelativo de príncipe óptimo. RIC II Trajan, 229, 241, 242 con la leyenda S P Q R OPTIMO PRINCIPI AET AVG.

⁵⁵⁸ Cf. RIC II pp. 302-304.

⁵⁵⁹ RRC 390/1 frente a RIC II Trajan, 785.

⁵⁶⁰ Mattingly (1926). Mirjana Vojvoda contabiliza solo 37 tipos, cf. Vojvoda (2008).

trabajó sobre estas monedas destacando el predominio de las referencias militares o relacionadas este campo a través del deber (*Virtus y Pietas*)⁵⁶¹. El trabajo de la autora se centra en las referencias a César, y en su estudio se defiende el interés de Trajano por ligar sus logros militares con el pasado Romano y sus éxitos. Desde la perspectiva de Sol y la representación de otras deidades como Diana Lucifera⁵⁶² ese carácter militar no se explicita, pero sí que queda claro la representación de valores religiosos tradicionales republicanos, que entiendo que repercuten en beneficio del emperador ligando su reinado con el pasado y legitimándolo.

Trajan no supone una ruptura clara, pero posee varias series emitidas con la efigie de Sol que recuperan el modelo republicano de la cabeza, convertido ya en busto (aparecen ropajes) y adelantan el inicio de las transformaciones en el siglo II d.C. Estas monedas (años 114-116 d.C.) reaparecen en forma de áureos y denarios en el contexto de las Guerras Párticas⁵⁶³. Este preciso contexto bélico no puede ser ignorado ya que no aparecen monedas a Sol con anterioridad a excepción de la restaurada, y algunas de ellas recogen el epíteto *parthicus* en la nomenclatura del emperador⁵⁶⁴. Pocos años después, el mismo tipo monetario (busto de Sol, compárense las imágenes 6 y 7) será utilizado con la leyenda *Oriens* bajo Adriano en los años 117 y 118 en su calidad de César y Augusto⁵⁶⁵.



6. RIC II Trajan, 326: áureo 116 d.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society n. 1958.214.16 (<http://numismatics.org/collection/1958.214.16>).

⁵⁶¹ Vojvoda (2008).

⁵⁶² RIC II Trajan, 814.

⁵⁶³ RIC II Trajan, 326-329, 330, 341-342.

⁵⁶⁴ RIC II Trajan, 326-329.

⁵⁶⁵ RIC II Hadrian, 16, y 20 como César (117 d.C.) y como augusto 43 (118? d.C.), 145 (123 d.C.).



7. RIC II Hadrian, 16: áureo 117 d.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society n. 1954.256.16 (<http://numismatics.org/collection/1954.256.16>).

Los paralelismos entre ambas monedas son evidentes. Ambas monedas desarrollan los rasgos estilísticos helenisticorromanos presentes en la moneda republicana, como se puede notar en el volumen del cabello y la relajación de los rasgos faciales marcados. Las monedas de Adriano en los años 117 y 118 están llenas de alusiones a la adopción por parte de Trajano y a alusiones honoríficas como el uso del apelativo “*divus*” para Trajano tras su apoteosis⁵⁶⁶, y las emisiones a Sol son parte de ellas, explicitadas a través del nombre *oriens*, que recuerda a la moneda de Marco Antonio⁵⁶⁷.

La tradición monetaria de emitir moneda con Sol no se detiene ahí, y Adriano emite algunas monedas con el dios sobre cuadriga y parte del *cursus* del emperador, explicitando su tercer consulado⁵⁶⁸ (imagen 8). También recupera monedas anteriores Adriano al repetir el modelo Flavio seguido por Trajano sobre *Aeternitas* sosteniendo las cabezas de Sol y Luna⁵⁶⁹. Se trata de una serie de acuñaciones dirigidas a *Aeternitas augusti* en el contexto de las memorias conmemorativas de Trajano. Pero también contamos con la continuación del mismo modelo en otras series posteriores que se alargan hasta el final de su reinado⁵⁷⁰. Estos ejemplos permiten “redondear” el significado de las monedas de Vespasiano, que pasa de un motivo casi dinástico a una de las formas de la propaganda imperial, ligando aún más Sol con la *aeternitas* y la casa imperial⁵⁷¹.

⁵⁶⁶ Por ejemplo, RIC II Trajan, 22 (Trajano y Adriano estrechándose las manos) que en su variante “c” habla de “*adoptio*”; o 23 y 24, dedicadas a *divo Traiano Parthico*.

⁵⁶⁷ Cohen I Marc Antoine 73, cf. II.1.3.

⁵⁶⁸ RIC II Hadrian, 38, 48.

⁵⁶⁹ RIC II Hadrian, 167 y 168.

⁵⁷⁰ RIC II Hadrian, 81, 114, 115, 597, y 744 con sus variaciones que se suelen datar entre el 134 y 138 d.C.

⁵⁷¹ De hecho, no encontramos *Aeternitas* con estos dos emperadores en moneda de forma independiente a Sol y Luna.

2.4. Testimonios epigráficos

Debido a la dificultad para separar menciones específicas a Sol en una cronología y contexto precisos dedicaremos un capítulo monográfico posterior a la epigrafía imperial. Con todo, la importancia de este apartado hace imprescindible una breve explicación de las dediciones a Sol dentro de este capítulo, como ya se ha revelado con la necesidad de alusiones epigráficas para contextualizar otros puntos ya tratados. Los *fasti*, las menciones al templo del Trastévere, o la referencia a la inscripción *CIL* VI 3721 en relación con el Circo Máximo son ejemplos de ello. Aunque una gran parte del registro epigráfico no es datable con una precisión inferior a medio siglo, igualmente es posible sumar otros testimonios epigráficos sobre el dios que nos ofrecen ejemplos atribuibles a los dos primeros siglos del Imperio, completando el panorama cultural.

De los dos elementos que identifican a Sol en Roma, la cuadriga y Luna, el segundo aparece en la epigrafía recurrentemente. De hecho, puede entenderse que la fórmula “*Soli et Lunae*” es un rasgo típicamente romano que caracteriza la continuidad con el periodo republicano⁵⁷². Esta pareja tiene una marcada tradición en la numismática y la literatura que se muestra epigráficamente en esta época, ya que la etapa republicana no ofrece ejemplos epigráficos de ningún tipo⁵⁷³. Ambos dioses aparecieron mencionados juntos por Varrón⁵⁷⁴ entre otros dioses, como también aparecen en inscripciones del siglo I y II: junto a Juno Regina, y Minerva (además de Fortuna, Mercurio, genio de Júpiter, genio de Marte y otros); anejos a Silvano; o en la concatenación de diversos dioses como Júpiter, Juno, Sol, Luna, Hércules Minerva, Marte, Mercurio⁵⁷⁵. Esta última formulación corresponde a una dedicatoria en época antonina (posiblemente 133 d.C.)⁵⁷⁶ dirigida también al genio del emperador (*CIL* VI 31171) en el contexto de integrantes de los *Equites Singulares*.

Existen varias formulaciones en concatenación similar de varios dioses del panteón romano (no siempre con Sol y Luna)⁵⁷⁷ que en el siglo II son muy comunes entre los veteranos del cuerpo militar citado. Sin embargo, la más antigua de estas inscripciones es *CIL* VI 30975, una fragmentada placa votiva de Roma dedicada a una gran plétora de dioses encabezada por Mercurio y Júpiter Eterno que menciona también a Isis, Ops y los hados divinos, así como Sol y Luna (imagen 9). Gracias a su datación consular sabemos que fue realizada en el año 1 d.C., y, por lo tanto, es anterior a la conformación de los *Equites Singulares*. La inscripción consagra la colocación de un ara augusta, mostrando la vinculación entre el culto imperial, la religión pública y este tipo de inscripciones, en la que se

⁵⁷² Incluso Halsberghe, promotor de una influencia siria en el culto a Sol, lo acepta. Cf. Halsberghe (1979), pp. 33-34.

⁵⁷³ Cf. II.1.4.

⁵⁷⁴ Varro, *Ling.* V, 10, 11 y *Rust.* I, 1, 5.

⁵⁷⁵ Respectivamente *CIL* II 2407, *CIL* VI 706 o *CIL* VI 31171. *CIL* II 2407 es de Hispania Citerior (São Miguel de Caldas, cerca de las Braga) y está perdida. Se trata de una inscripción peculiar que muestra un seguimiento de la estructura religiosa formal romana, aunque la mención a los genios puede aludir a una interpretación de un contexto local. No debemos olvidar que no muy lejos al sur existía un santuario local a Sol y Luna en Sintra, cf. Cardim Ribeiro (2007).

⁵⁷⁶ Así lo defiende Speidel en relación con el dedicante y otra inscripción (*CIL* VI 31141). Cf. Speidel (1978), pág. 29.

⁵⁷⁷ Cf. *CIL* VI 31139.

encuentran Sol y Luna. De hecho, los dos dioses se encuentran en *CIL* VI 30975 seguidos inmediatamente por Apolo y Diana, lo que marca a la vez la distinción cultural entre ambos y la posibilidad de su relación, motivo por el que aparecen citados seguidamente y en correlación (dios y su contraparte femenina).



9. *CIL* VI 30975: 1 d.C. En el Museo Nazionale de Roma⁵⁷⁸. Se lee *Mercurio / Aeterno deo I[ovi] / [I]unoni Regin[ae] Min[ervae] / [So]li Lunae Apol[lini] / [Dia]nae Fortuna[e] / [3]nae Opi Isi Pe[lagiae(?)]* / [3] *Fatiis d[ivinis] / [quod bo]num [faustum] / [feli]xque [sit] / Imp(eratori) Caesari Augus[to imperio] / eius senat(u)i populi[que Romani] / et gentibus nono [anno] / introeunte felic[iter] / C(aio) Caesare L(ucio) Pau[llo co(n)s(uli-bus)] / L(ucius) Lucretius L(uci) l(ibertus) Zethus / iussu Iovis aram Augustam / posuit Salus Semonia populi victoria*. Foto de elaboración propia.

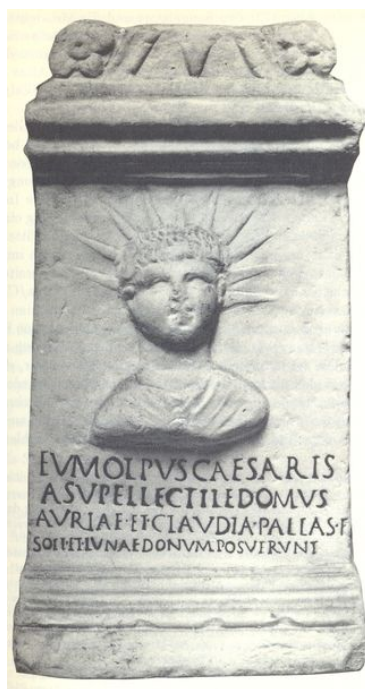
En cuanto al culto de Sol y Luna, la región de Lusitania es especialmente interesante por la existencia de un santuario a Sol Eterno y Luna sobre promontorio en la desembocadura del río das Maças (Sintra) que ofrece inscripciones dedicadas al dios de época Severa, cerca de la ciudad de *Olisipo*, que también cuenta con dedicatorias de cronología similar⁵⁷⁹. Aunque atestiguado tardíamente, muy posiblemente este santuario tenía una mayor antigüedad. Cuando se observa el panorama epigráfico general, el culto a los dos dioses está poco atestiguado, pero tenemos noticias epigráficas de su culto desde el inicio del Imperio. De hecho, en Ostia tenemos constancia de un sacerdote llamado Lucio Emilio Juliano que servía explícitamente a ambos dioses, aunque la datación de su inscripción es dudosa⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Palazzo Massimo, inv. 72473.

⁵⁷⁹ Cf. IV.1.4; Cardim Ribeiro (2007).

⁵⁸⁰ *CIL* XIV 4089-7. Halsberghe la menciona, pero tampoco aventura una fecha concreta, cf. Halsberghe (1979), pág. 33.

En cuanto a la cronología, generalmente las inscripciones son del siglo II o de difícil datación, no obstante en Verona se encontró una dedicatoria a “*Soli et Lunai*” (!) por flamen Quintus Sertorius que data entre el 29 a.C. y el 50 d.C.⁵⁸¹, demostrando la antigüedad de este tipo de inscripciones. De antigüedad similar (inicios siglo I d.C.) encontramos una columna monumental reutilizada en la catedral de Bari y consagrada a Sol por el liberto y augustal Quintus Terentius Anteros, trazando así un área que abarca toda Italia en el comienzo del principado, y que puede estar influenciado por la política religiosa de Augusto⁵⁸². Esta opinión es al menos la que muestra Marina Silvestrini en relación con la inscripción de Bari, muy posiblemente proveniente de un espacio templario monumental y que relaciona otras inscripciones como la estatua consagrada a Apolo y Sol en la capital por el legado augusto Lucius Corona Rufus durante el comienzo del siglo I d.C.⁵⁸³. En la capital existen varios ejemplos en el siglo I, encontrando por ejemplo más adelante un ara dedicada a Sol y Luna con un relieve donde se muestra a Sol frontal al estilo de las monedas y algunas lucernas⁵⁸⁴ dedicada por el esclavo Eumolpus (y su hija Claudia Pallas) responsable del mobiliario de la Domus Aurea neroniana⁵⁸⁵. A pesar de tratarse de un esclavo, las decoración y estilo son o están plenamente asimilados al modo latino, así como la fórmula “*Soli et Luna*” utilizada (imagen 10).



⁵⁸¹ CIL V 3917.

⁵⁸² AE 2006, 342. Cf. Silvestrini (2006), que señala el cognomen griego como un elemento común en la zona durante el siglo I d.C., así como la existencia de columna similar dedicada a Júpiter en Aquileia (CIL I² 2171) o la columna exenta de Pompeya dedicada en el templo de apolo por un duonviro (CIL X 802).

⁵⁸³ AE 1984, 144: *Soli et Apollini / sacr(um) / L(ucius) Corona Rufus / leg(atus) pro p[r(aetore)]*.

⁵⁸⁴ Cf. III.3.

⁵⁸⁵ CIL VI 3719 Cf. Hijmans (2009), pág. 492.

10. *CIL* VI 3719. 64 d.C. en adelante, siglo I d.C.⁵⁸⁶. Fotografía obtenida de EDCS-19800472 ([http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$D_01774.jpg;\\$D_01774_1.jpg;pp&nr=2](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$D_01774.jpg;$D_01774_1.jpg;pp&nr=2)).

Además de los ejemplos que ya hemos mencionado, merece la pena resaltar la existencia de algunas otras inscripciones que nos permiten profundizar en la sensación de continuidad desde el siglo I a.C. En este sentido tenemos la forma arcaizante “Solei” de *Spoletium* (posiblemente siglo I d.C.)⁵⁸⁷ similar la inscripción a “Solei” que hemos mencionado en el capítulo anterior, proveniente de un *auguraculum* en Bantia, (siglo I a.C.)⁵⁸⁸. Aparte de este curioso caso que se relaciona con otras divinidades locales, pueden citarse algunas otras inscripciones como *dominus* Sol en el siglo II por un tal Tiberius Claudius Amerimnus, lictor de la curia⁵⁸⁹, o un anillo de oro grabado con la dedicatoria a “Soli et Lune (!)” entre los siglos I y II⁵⁹⁰ (imagen 11). Este anillo se encontró en contexto funerario en San Lorenzo de Sebato (Bolzano), en la *mansio Sebatum* en la provincia del Nórico y constituye una de las pocas pruebas de anillos con inscripciones conservados⁵⁹¹. En este concreto caso, Buonopane data el objeto entre los siglos II y III y duda de si ha de adscribirse al culto agrícola que observamos en Varrón, un ejemplo de religión oriental o, más probablemente, a un valor mágico del mismo modo que ambas divinidades están presentes en algunas gemas⁵⁹². Sin embargo, dado el contexto de los otros anillos de oro que expone Buonopane (Matres, Mercurio, Hércules, Silvano, Venus)⁵⁹³ y la existencia consolidada de dedicatorias a Sol y Luna en la epigrafía, no creo que haya que descartar una función religiosa “tradicional”, que puede estar, o no, en connivencia con una función mágica protectora, al igual que otros dioses.



11. *AE* 2011, 868. Buonopane (2014), pág. 97. La fotografía izquierda pertenece al Ufficio Beni Archeologici della Soprintendenza ai Beni Culturali della Provincia Autonoma Bolzano-Alto Adige; el dibujo de la derecha de Lunz (2002), p. 779, tabla 2).

⁵⁸⁶ En *EDCS* 64-68d.C.; en *EDR*, 64-100 d.C. La inscripción es necesariamente posterior al inicio del trabajo en la Domus Aúrea, pero puede ser posterior a la muerte de Nerón.

⁵⁸⁷ *CIL* XI 4773, faltan datos para establecer una cronología concreta.

⁵⁸⁸ *CIL* I 3181e (Bantia). cf. II.2.4.

⁵⁸⁹ *CIL* VI 699. Dedicación a “Domino Soli” procedente de Roma, siglo II, hoy perdida.

⁵⁹⁰ *AE* 2011, 868.

⁵⁹¹ Buonopane (2014). La tumba había sido abierta y no hay seguridad en la datación de los objetos encontrados en ella.

⁵⁹² Lancellotti (2004).

⁵⁹³ Buonopane (2014), pp. 94-95.

Creemos que es importante resaltar la posibilidad de que Sol fuese adorado en el espacio privado tanto como lo era en el público. El dios Sol, además de relacionarse con el pasado como hemos visto en los apartados literarios, también tenía un papel potencial en la astrología, lo que es tal vez la razón de que obtuviese fácilmente un papel en elementos mágicos como los papiros griegos o algunas inscripciones como el anillo que hemos visto⁵⁹⁴. Esto no contradice la visión de un culto tradicional, sino que más bien la refuerza complementando sus funciones. Este rasgo es una característica muy particular que dependería del individuo, y por tanto es difícil de rastrear. Aunque apenas tenemos pruebas de esto, algunas inscripciones nos muestran la creencia o idea privada expuesta en espacios públicos. En este sentido, conocemos el curioso caso de una lápida sepulcral hallada en la vía Apia que presenta dos manos grabadas y que reza “*quisquis ei laesit / aut nocuit Severae / inmerenti domine / Sol tibi commendo / tu indices eius mortem*”⁵⁹⁵. Su datación es sumamente difícil (siglo II o III d.C.) aunque Luis Unceta aprecia en esta inscripción rasgos tardíos con usos verbales similares a las defixiones⁵⁹⁶. El carácter de esta inscripción es diferente a la mayoría del registro epigráfico que hemos encontrado, y muestra la posibilidad de usar a Sol en un ambiente de invocaciones mágico-religiosas⁵⁹⁷. El dedicante solicita a Sol el castigo sobre quien alzó la mano contra la inocente Severa. Posiblemente la capacidad de visión de Sol tuviera algo que ver en la elección de esta formulación ante el desconocimiento del agresor. Se trata del mismo ámbito de actuación que observamos en los juramentos, y al que nos recuerda a pasajes literarios que hemos visto como el descubrimiento de la relación entre Ares y Afrodita por parte del dios.

En contra de autores como Halsberghe o Speidel, que abordaron el culto a Sol epigráficamente, no parece haber ni una ruptura, ni una desvinculación entre “lo romano”⁵⁹⁸ y las dedicatorias a Sol entre el siglo I y el siglo II. En el siglo I d.C. conocemos la dedicación votiva de un altar a Sol por un tal Caius Iulius Helius, que era *ferrarius* en Roma y cierra su dedicatoria con la fórmula “*d(onum d(edit))*”. A pesar de su exótico cognomen teofórico, que lo podría ligar con Sol a través de Helios, se trata presumiblemente de un ciudadano romano que se amolda a las características epigráficas clásicas⁵⁹⁹. Otro caso más informativo es el de Sol *Divinus*. Esta *epiklesis* de Sol se puede encontrar entre los siglos I y II d.C. En el año 86 d.C. el liberto Quintus Felix honra a Júpiter Óptimo Máximo, Sol

⁵⁹⁴ Cf. I.iii.3 y IV.3.3.

⁵⁹⁵ CIL VI 14098. Se trata de una inscripción doble. En la cara opuesta hay una dedicatoria funeraria a los dioses manes para un tal Calisto por parte de sus padres. El trazado es distinto y se data en el siglo III.

⁵⁹⁶ Unceta Gómez (2012), pp. 636-637.

⁵⁹⁷ Esta inscripción se puede observar mencionada en este campo de estudio en Tomlin (2010), pág. 256; y, Stratton y Kalleres, (2014), pág. 393 (nota en 410).

⁵⁹⁸ Para servir de elemento de comparación con el culto “oriental”. Se puede observar una continuación de los elementos formales por dedicantes de ciudadanía romana, que, además, viven en Italia y cuya procedencia no podemos saber. Sobre esta idea de orientalizacion aplicada a la epigrafía con Sol, cf. Speidel (1978), Halsberghe (1979). Aquí sigo la articulación de un discurso continuista entre la etapa republicana y la altoimperial que se puede encontrar en Matern (2002), pp. 45-56.

⁵⁹⁹ CIL VI 703: *Soli sacr(um)/ C(aius) Iulius Helius/ ferrarius/ voto/ suscepto/ d(onum) d(edit)*. La parte superior del campo epigráfico está muy erosionada. Fue encontrada en Roma (sin más información) y actualmente se conserva en Trieste, en el Civici Musei di Storia ed Arte (inv. 3102). Sobre la fiabilidad de los teofóricos como marcadores, que considero dudosa confusa, cf. I.iii.4.

Divino y el Genio *Venalicus*⁶⁰⁰. Cayo Iulius Anicetus ofrecerá años más tarde un altar en roma al mismo Sol Divino, un epíteto inusual, a comienzos del siglo II. No podemos afirmar un origen concreto específicamente sirio de Felix, pero el Genius Venalicus está relacionado con el mercado de esclavos, y el *cultor* es un liberto que ha elegido las divinidades con significado personal, mostrando o una aceptación del sistema religioso romano o una integración de creencias propias dentro de éste. El *cultor* está actuando acorde con el hábito epigráfico romano, al igual que hemos visto antes con Anicetus, que estaba relacionado con *kalatores*, pontífices y flámines. Los nombres y las formas de sus inscripciones no dan indicaciones sobre su origen, solo permitiendo enfatizar el marco “romano” en el que se expresan y la ausencia de una relación con el este Mediterráneo. Por el contrario, la cronología y contexto apuntan más fácilmente a una forma local latina de expresión religiosa. Además, aunque los dedicantes de tales inscripciones tuvieran, tal vez, conexión con el entorno cultural sirio, o incluso provinieran de Siria, no tenemos datos para sostener tales afirmaciones, a lo que hay que sumar que no necesariamente la etnia deba marcar el carácter de una dedicación religiosa.

El mismo genio *Venalicus* de la inscripción anterior fue mencionado junto a Isis Frugifera o, en otro caso, junto a Júpiter Optimo Máximo y Dea Syria⁶⁰¹. No sabemos qué advocación era ese Sol Divinus, si una forma del Sol autóctono de Roma o una *interpretatio* de una divinidad del este mediterráneo⁶⁰². Tampoco parece válido adscribir al segundo caso un culto oriental por la mención de Dea Syria, cuando los *cultores*, ciudadanos romanos, también están mencionando a Júpiter Optimo Máximo, aunque es innegable que se encuentran en una situación de contacto cultural, la presencia de la diosa y libertos en algunas de las menciones a Sol Divino son prueba de ello. Sin embargo, el mencionado Anicetus, además de dirigirse a Sol Divino parece ser el mismo personaje que aparece en CIL VI 52 y 2185, ambas inscripciones del Trastévere que hemos citado anteriormente. La segunda menciona la restauración de la *Porticus Solis* que ha sido visto en la historiografía anterior como una parte un complejo templario palmireno en el barrio, opuestamente a la duda de estudiosos como Hijmans o de esta investigación. La epigrafía religiosa que poseemos nos habla de un sistema imperial que engloba a divinidades como Isis, o Dea Syria pero mantiene formas tradicionales que vienen de época republicana como Júpiter Optimo Máximo o los mismos Sol o Luna, por lo que no se experimenta una contradicción, sino más bien un contacto cultural de posibles formas análogas.

La permeabilidad y flexibilidad cultural en la antigüedad existía, y los dedicantes podían utilizar ritos y referencias que fueran diferentes a los de su contexto cultural natal, especialmente si se adaptaban a la práctica romana. Además, los *cultores* –ciudadanos romanos o no– tenían libertad para innovar e incluir referencias de todo tipo, incluidos poemas griegos. Este es el caso de una inscripción de unos padres, ciudadanos romanos, a su hijo muerto en el 94 d.C. La inscripción es un monumento expuesto cerca de la puerta Salaria

⁶⁰⁰ CIL VI 398. Cf. Flower (2006), pp. 242-243, resalta el valor de la inscripción como un ejemplo de creencia particular.

⁶⁰¹ Isis Frugifera (CIL VI 351); Júpiter Optimo Máximo y Dea Syria (CIL VI 399) por Cayo Granio Hilario y Lisia Sabina.

⁶⁰² Speidel defendió en su día esta dedicatoria como prueba del culto oriental. Cf. Speidel (1978), pág 28.

en Roma que contiene una estatua del difunto e inscripciones por toda la superficie, incluido el papiro que sostiene en la mano la estatua. El texto es bilingüe, en griego y latín, y contiene 3 poemas en griego, donde se menciona a Helios, su carro y Faetón⁶⁰³, además de una dedicatoria fúnebre (*Deis Manibus Sacrum*) a al hijo Quintus Sulpicius Maximus, poeta jovencísimo que había muerto con 11 años y que había competido y recibido honores (no ganado) en los *ludi Capitolini* de Domiciano entre poetas griegos⁶⁰⁴.

Dejando aparte casos curiosos como el anterior, Sol no es infrecuente en ambientes multiculturales gracias a su polivalencia. En este contexto tiene especial relevancia el cuerpo militar especializado de los *Equites Singulares* que ya hemos mencionado. Este regimiento formado durante el Principado (fines siglo I- siglo III) reunía un grupo de caballería de jinetes escogidos de diferentes *alae*, poniendo juntas diferentes etnias del Imperio en el mismo lugar bajo el mando de oficiales romanos. El regimiento estuvo presente en la capital Roma durante el siglo II, y entre sus inscripciones se encuentran dedicatorias a Júpiter, Minerva, Hércules y Silvano⁶⁰⁵.

Se trata de un cuerpo interesante por su vinculación en algunas inscripciones con alguna advocación de Sol desde muy pronto. Ejemplo de esto es *CIL* VI 31139 dedicada a Júpiter Óptimo Máximo, Sol *Divinus* y otras muchas divinidades en el año 128 d.C. Años antes *Sol divinus* había aparecido también en una inscripción en el 86 d.C.⁶⁰⁶, durante el reinado de Domiciano quien conformó el cuerpo de los *Equites Singularium Augusti*. En cambio, El dios aparece también en *CIL* VI 709, un ara dedicada a Sol Divino por Caius Iulius Anicetus entre final del siglo I e inicios del II (98-117 según *EDR*⁶⁰⁷). Una reiterada cronología del Alto Imperio que ya llevó a Chirasi Colombo a vincular y hacer referencia con la especial adoración a Sol durante los años de Domiciano⁶⁰⁸.

Pese a que Halsberghe enfocó la caracterización de la unidad militar como una prueba de la influencia siria en el ejército romano⁶⁰⁹, el hecho es que este multiétnico grupo militar se dirige a los dioses según el estilo romano. Esto se hace aún más claro si miramos la onomástica de los dedicantes, como Publius Aelius Amandus⁶¹⁰. Este oficial romano consagró en el 158 d.C. un altar a dios Sol Invicto. No podemos saber si el oficial seguía una tradición religiosa siria, de otro lugar, o, más probablemente, usaba su marco cultural para expresar una religiosidad común o coincidente en su unidad militar. Sobre la inscripción se observa un pequeño relieve frontal del busto de Sol que para nada tienen (relieve o texto) rasgos o referencias orientales (imagen 12).

⁶⁰³ Líneas 6-8: ἐπιτιμῶν Ἡλίου, / ὅτι τὸ ἄρμα ἔδωκε / Φαέθοντι. De nuevo en la 23 se menciona a Faetón.

⁶⁰⁴ *CIL* VI 33976- IG XIV 2012. Actualmente se conserva expuesto en los Museos Capitolinos, en la Centrale Montemartini (n. 2963). Cf. Hutchinson (2013), pág. 51; Garulli (2018).

⁶⁰⁵ Como se puede ver en *CIL* VI 31157, (117-138 d.C.). Sobre los *Equites Singulares* cf. Erdkamp (2007), "Equites Singulares".

⁶⁰⁶ *CIL* VI 398, la fecha es atribuida por *EDR* 121358.

⁶⁰⁷ *EDR* 158493.

⁶⁰⁸ Chirassi Colombo (1979), pp. 654-655.

⁶⁰⁹ Halsberghe (1972), pág. 45.

⁶¹⁰ *CIL* VI 715.



12. *CIL* VI 715, 158 d.C. Conservado en los Museos Capitolinos, NCE 1866. Foto de elaboración propia.

En Aquileia conocemos tal vez, la primera dedicación a la misma forma divina, que se volverá mucho más común a finales de siglo y durante el siglo III. Esta inscripción pertenece a la primera mitad del siglo II, incluye una representación iconográfica de Sol en el centro de la inscripción y no fue hallada en un contexto mitraico, aunque sí recolocada en la iglesia de San Felix⁶¹¹. La descontextualización es un gran problema en buena parte del registro arqueológico, pero es especialmente sensible en el estudio de Sol, cuyas dedicatorias son relacionadas ocasionalmente con nuevos cultos sin motivos de peso⁶¹².

La inscripción *CIL* VI 715 (imagen 12) es también una de las primeras menciones a Sol Invicto, y se encontró en la ciudad de Roma bien conservada. Aunque es cierto que Sol

⁶¹¹ *CIL* V 807, dedicatoria a veces considerada Mitraica (*CIMRM*-1 752) pero totalmente descontextualizada y portando un relieve con el busto de Sol (*AE* 2009, 361). *cf.* IV.1.2.

⁶¹² Un ejemplo de este problema se puede ver en CARBÓ GARCÍA 2010: 593. El autor afirma que Caracalla aparece identificado con Sol Invicto en las inscripciones, citando *CIL* XIII 6754. El problema de esta inscripción de Mogontiacum es que se trata de una base parcialmente destruida que reza “D INV / IMP CAE / LIO ANT/ PIO FELI/ ...” siendo la D reconstruida y recogida en *CIL*; nada nos indica pensar que D(eo) Inv(icto) haga referencia a *Sol Invictus*.

no cuenta con menciones abundantes hasta finales del siglo II, tenemos un precedente inmediatamente anterior dentro del mismo cuerpo militar mencionando a Sol y Luna entre otros dioses (*CIL* VI 31171). A esto debemos sumar la existencia de una tradición numismática, literaria, de la memoria cultural y también algunos ejemplos epigráficos que en conjunto forman un grupo de testimonios sólido que debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar inscripciones dudosas. Por tanto, esta mención a Sol Invicto (imagen 12) no desentona en este panorama y se puede entender dentro de la línea evolutiva imperial romana. Más adelante, sus menciones se multiplicarán en ámbitos variados, destacando el mitraico, pero el epíteto no es una marca de exclusividad, en todo caso, un marcador marcial o relacionado con la casa imperial⁶¹³. El siglo II supone una etapa de transformación que no implica una suplantación de los cultos. En época Severa y en el siglo III existirá un gran número de inscripciones a Sol así como a *sacerdotes Solis* que pueden estar mezclando una tradición cultural siria romanizada o adoptada por romanos.

Cerrando el marco cronológico del que hemos definido aquí encontramos una inscripción que alude a una festividad a Sol en tiempos de Cómodo. Tamysn Barton afirma⁶¹⁴ que esta inscripción del año 189 (en realidad, el año consular que la inscripción refiere es 184)⁶¹⁵ nos informa sobre una festividad a Sol en Roma que vincula con el Sol Elagabal de Emesa. Esta visión es un ejemplo de la corriente de pensamiento que impulsó Halsberghe que busca ver en las inscripciones de Roma del siglo II una prueba de la popularización de este culto sirio. Dejando aparte esta problemática que hemos discutido anteriormente⁶¹⁶ creo que la mención a la festividad es interesante, así como la forma de expresarlo:

*Soli Invicto / sacrum / T(itus) Pomponius / Repentinus / nomenclator / tensor(arum) iugaris / s(ua) p(ecunia) d(onum) d(edit) / dedic(ata) XV K(alendas) Iul(ias) / Marullo et Aeliano co(n)s(ulibus) / ob dedic(ationem) sportulas / dedit singul(is) / (denarios) II*⁶¹⁷.

Michael Speidel ofreció la misma cronología que Tamysn y ligó esta pieza con aquellas otras del cuerpo militar de los *Equites Singulares* y con el culto a Mitra simplemente con base en el epíteto del dios⁶¹⁸. Esta inscripción no ofrece suficiente información para hablar de tales relaciones. Es más, su contexto apunta a una situación no definible que en todo caso sigue los criterios culturales romanos y lo relaciona con un continuismo local.

Brian Madigan⁶¹⁹ estudia recientemente este caso y relaciona al dedicante Titus Pomponius Repentinus con los *nomenclatores* de las procesiones, cuya meta era el propio Circo Máximo. Siendo así, me parece conveniente recordar el contexto público de Sol, en especial con el Circo Máximo, donde conocemos la existencia de un templo suyo. No tenemos constancia de procesiones de este tipo relacionadas con Sol antes de Heliogábalo, a

⁶¹³ Ver capítulos III.4.2 para los emperadores como invictos, y IV.1.1 para otros casos de deidades invictas.

⁶¹⁴ Barton (1994), pág. 204.

⁶¹⁵ *CIMRM* 573; Halsberghe (1972), pág. 47; Carbó García (2010), pág. 438.

⁶¹⁶ En este capítulo y en la introducción, y sobre la que volveremos en IV.1.

⁶¹⁷ *CIL* VI 740.

⁶¹⁸ Speidel (1978) pp. 28-29.

⁶¹⁹ Madigan (2013), pág. 85.

quien se atribuye la creación de una procesión a Elagabal (no su continuación)⁶²⁰. Siguiendo la información que nos proporciona el texto, podemos afirmar que el dedicante ordenó repartir *sportulae* el 17 de junio del 184 con motivo (probable) de una festividad o celebración relacionada con Sol, llamado aquí Sol Invicto. Halsberghe aboga por ver en esta ceremonia una celebración dirigida a Elagabal, cuando no es necesaria tal explicación. Además de la función pública del dios desde el inicio del Imperio, conocemos algunos casos indirectos donde Sol se asocia con procesiones en época imperial⁶²¹ o parece participar en ellas directamente con un sacerdote propio en las Skiroforias de la Atenas imperial⁶²².

Es un hecho aceptado que varios dioses ligados e interpretables como Sol habían hecho acto de presencia en la ciudad de Roma antes del reinado de Cómodo, así como cierto grado de relación del emperador con Mitra⁶²³. Sin embargo, creo que la inscripción de Titus Pomponius Repentinus habla de una festividad que no necesariamente debía estar dedicada a Sol (como ocurre con las Skiroforias). En todo caso, esta inscripción es perfectamente interpretable en clave romana imperial y, en caso de que Brian Madigan esté en lo cierto, este *nomenclator* del siglo II tendría familiaridad sobrada con la divinidad pública romana Sol. En esta línea creo que sería posible ligar esta advocación solar con las formulaciones similares que exhiben adhesión a la vertiente oficial de Sol. Así, esta inscripción debería ponerse en relación con *CIL* VI 3721, la lámina de bronce cercano al Circo que hemos mencionado en el apartado anterior dirigida al Sol Invicto Augusto, advocación que se puede interpretar en un contexto imperial como evolución del Sol republicano⁶²⁴.

Un último rasgo destacable de los primeros siglos del Imperio es la aparición del término Febo en el ámbito epigráfico. Sabemos que este epíteto se usa en la literatura para relacionar a Apolo en su función solar y a Sol, llegando el sobrenombre a sobrepasar a la mención misma del dios Sol en algunos casos⁶²⁵. Sin embargo, no ha sido posible encontrar esta tendencia en el ámbito epigráfico durante el periodo imperial e incluso la relación con Apolo no parece tener repercusiones. En cambio, es muy llamativo las numerosas apariciones del término como cognomen de personas en casos epigráficos de diversa índole⁶²⁶. En general estas inscripciones siguen esquemas regulares, encontrándose muchas en contexto fúnebre, aunque alguna también encontramos otros ámbitos epigráficos. Existen casos interesantes como el conjunto de inscripciones que conforma los *fasti* del colegio ostiense de Civitavechia, entre los que se encuentra un tal *Caius Popilius Phoebus*⁶²⁷. En cuanto a la epigrafía votiva, las diversas inscripciones que usan este término se relaciona con los *cultores* que dirigen sus dedicatorias a dioses como Dea Siria (*CIL* III 7864,

⁶²⁰ Hdn. V, 6, 6.

⁶²¹ Madigan (2013), pág. 79, junto a Luna, Mercurio y Júpiter, en pintura.

⁶²² Además de la procesión de las Skiroforias, se conocen sacerdotisas de Helios, *IG* II² 5093. Cf. II.2.1.

⁶²³ Hekster (2002), pp. 129-134.

⁶²⁴ Pérez Yarza, (2017), pág. 227.

⁶²⁵ Cf. III.1.1.

⁶²⁶ Algunos ejemplos serían, *CIL* II2/7 139 (= *CIL* II 2156); *CIL* III 7851 (= *CIL* III 1348), 7864; *CIL* VIII 13044; *CIL* IX 290; *CIL* XI 819; *CIL* XII 5718....

⁶²⁷ Caldelli y Slavich (2015). Son cinco inscripciones fragmentarias que aparecen combinadas en *AE* 2015, 274.

por Marcus Ulpius Phoebus), Júpiter Óptimo Máximo (*CIL* III 7851, por Phoebus), o una inscripción honorífico-votiva a la misma loba romana por un sevir augustal (*CIL* II²/7 139, Marcus Valerius Phoebus)⁶²⁸. Quedaría por estudiar la caracterización de este nombre para ver si es posible establecer algún tipo de patrón, contamos con casos curiosos sobre este nombre funcionando para ciudadanos romanos⁶²⁹ pero también como nombre de libertos⁶³⁰, o nuevo nombre para nativos de lugares como Hispania, donde un Tormogus, hispano de Segisamo tiene una inscripción fúnebre en su honor en la que se especifica que cambió su nombre por Phoebus⁶³¹. Se abre así una nueva posible vía de investigación para estudiar este fenómeno que llega hasta el Bajo Imperio en la onomástica de personajes como Flavius Messius Phoebus Severus, filósofo, senador y prefecto de la ciudad que vivió en la segunda mitad del siglo V y fue cónsul en el 470 d.C.⁶³². En líneas generales, esta tendencia onomástica choca frente a la literatura, al no poder afirmar que la epigrafía corrobora la estrecha relación entre Apolo y Sol, más bien, parece no existir.

⁶²⁸ El sevir augustal tras una cena pública con el resto del ordo *decurionum* de Épora obtiene reconocimiento y el permiso para erigir esta inscripción dedicada a la Lupa pero con una estatua posiblemente suya (la líneas en la parte final están dañadas).

⁶²⁹ *AE* 2015, 1867, Publius Valerius Phoebus dedican la inscripción para un mausoleo familiar (Kosmann) donde se entierra a su mujer e hijo, citandot también a esclavos y libertos. *Cf.* Kosmann (2015).

⁶³⁰ *CIL* VI 700, consagrada a Sol por el liberto Caius Ducenius Phoebus entre 250 y 300 d.C., era natural de Siria (Nisibis) e hijo de Zenonis.

⁶³¹ *CIL* VI, 24162. *Cf.* Haley (1991), pág. 23, Evan Haley expone este curioso caso y la dificultad para establecer una interpretación del término Phoebus, recalcando la poca justificación para ver un origen servil en el sujeto con base en su nombre.

⁶³² *CIL* VI 32092. *Cf.* Siniosoglou (2008), pág 42.

3. El desarrollo de sol en la cultura visual romana

El presente capítulo es una parte esencial para sustentar la investigación doctoral. Los extensos trabajos de Bergmann, Matern e Hijmans⁶³³ centrados en mayor o menor medida en este aspecto hacen difícil que se pueda añadir nada nuevo sobre las técnicas y temáticas de representación, así como de su cronología⁶³⁴. No obstante, resulta esencial tratar este tema para completar el contexto cultural en el que Sol se sitúa. Aunque no podemos conocer el sistema de pensamiento antiguo, ni mucho menos el de un sujeto en particular, sin embargo, el estudio contrastado de la icnografía de Sol puede ofrecer una aproximación al valor y significado de la representación del dios que utiliza el culto. Los tres autores citados supusieron un gran salto adelante en los estudios de la iconografía, simbología y valor religioso del dios. Este punto de partida fue completado con los estudios de una perspectiva artística imperial por parte de Tomás García. Además, los estudios de la imagen del dios contribuyen a cimentar la base de la relación del dios Sol con el poder imperial, que veremos en el capítulo siguiente, pero para la que es necesario este capítulo, como bien demuestra el trabajo monográfico de Berrens sobre el tema⁶³⁵. Con estos hechos sobre la mesa, no creemos que este capítulo pueda ofrecer un gran aporte de novedades, pero resulta imprescindible para el relato de la investigación, por lo que trataremos de ofrecer una explicación resumida de la temática que nos permita salvar el hilo conductor.

3.1. Creación de un estandar formal iconográfico

Las representaciones clásicas de Helios que conocemos se atienen a un mismo patrón que se puede observar en la moneda de Rodas desde antiguo y en multitud de relieves helénísticos como el conocido frontón noroeste del templo de Atenea de Ilión-Troya (siglo III a.C.) conservado en el Altes Museum de Berlín y que representan a Helios radiado dirigiendo la cuadriga⁶³⁶. Hay, sin embargo, algunos casos del periodo clásico inicial que representan al dios de otra guisa. Este es el caso del Helios barbado y vestido pintado en una cerámica conservada en el Metropolitan Museum de Nueva York. en el New York⁶³⁷, aunque estas variaciones no sobreviven a la Grecia Clásica.

En el mundo romano, con los cambios de la Republica tardía y, especialmente, de mano de los cambios derivados de la política imperial en los siglos I (principalmente) y II, se irá conformando la representación “estándar” de Helios en monedas, relieves y cerámica⁶³⁸. Este es la representación del dios como un joven casi efebo, un dios “apolíneo”

⁶³³ Bergmann (1998); Matern (2002); Hijmans (2009).

⁶³⁴ Aparte de los mencionados, no abundan los trabajos que abordan específicamente la icnografía y culto a Sol. Pese a todos, se debe considerar otras obras cuyas aportaciones que completan a los autores principales mencionados. Cf Kerscher (1988); Berrens (2004), pp. 164 y 216. Obras más antiguas que son de necesaria mención, cf. Bernhard (1933); o la obra (que no he podido consultar) Schauenburg (1955).

⁶³⁵ Berrens (2004); Tomás García (2017).

⁶³⁶ Cf. Thompson (1963), n° 297 (Helios-Apolo de Troya que está en relación con este relieve); Hijmans (2009), pp. 275; Tomás García (2017), pág 16. Esta pieza tiene una larga bibliografía que se puede remontar a obras como Brunn y Bruckmann (1898), pl. 162a.

⁶³⁷ *Lekythos* atribuido al pintor Sappho, 500 a.C. (Metropolitan Museum of Art n. 41.162.29). cf. Gaifman (2015), pág 54 fig.5.2.

⁶³⁸ Hijmans (2009), pp. 71-102; Forsythe (2012), pág 134.

con una corona radiada o *nimbus* que permanecerá como eje de representación y entendimiento de la figura de Sol por cinco siglos (I a.C.- IV d.C.).

Principalmente a través de los relieves de todo tipo, incluidos entalles y monedas, se puede observar la continuidad desde la Grecia Clásica hasta el ámbito imperial de expresión artística en el siglo IV d.C. La representación romana se adhiere a los cánones iconográficos con pocos cambios, en parte muy influido por el fenómeno de la copia romana del arte helenístico⁶³⁹. La iconografía clásica del dios en el periodo romano superpone el estilo helenístico pero refuerza la relación del dios con la cuadriga⁶⁴⁰. Hijmans ha estudiado con gran detenimiento este proceso de transmisión y evolución a lo largo del Imperio Romano en su tesis doctoral, convirtiéndose en un punto de referencia obligado en el estudio de la representación solar. Desde época Helenística en todas las representaciones del mundo grecorromano es posible identificar a Sol por sus rayos solares (o *nimbus* en otras ocasiones) y su figura apolínea. Se trata de una asociación que creará en palabras de Tomás García, una “cultura visual romana” de un dios Sol iconográficamente helenisticorromano⁶⁴¹.

En algunas monedas de Asia Menor, Helios aparece durante los siglos I y (principalmente) II representado con una cornucopia; puede ir también semidesnudo con clámide o con quitón; o aparece con gestos variados⁶⁴². De hecho, el patrón helenisticorromano que se impone culturalmente hará que los atributos del dios sirvan para “solarizar” representaciones de otras deidades mediterráneas, preferentemente el halo o rayos solares⁶⁴³. Sin embargo, algunas variaciones iconográficas menores /y muy poco extendidas) estarán intrínsecamente relacionadas con la lógica de evolución imperial, como es la aparición del rayo de Júpiter en manos de Sol bajo el reinado de Heliogábalo (en lógica con la fusión de Elagabal con Sol y Júpiter)⁶⁴⁴. Otro caso más importante, en cambio, es el uso puntual de atributos de Apolo en algunas representaciones monetarias de Sol como el uso del ramo, posiblemente de laurel, y el arco bajo Aureliano y Probo, que podría ligar al emperador con Augusto a través de la identificación entre el laurel y Apolo⁶⁴⁵.

Como hemos visto en los capítulos anteriores y como expuse en un reciente artículo, en Roma bajo formas plenamente tradicionales Sol destaca su asociación simbólica en el uso de la cuadriga, aspecto que recoge buena parte de su iconografía también y que define parte de sus competencias divinas⁶⁴⁶. Las mismas monedas representan este hecho mante-

⁶³⁹Hijmans (2009), pp. 78 y 100.

⁶⁴⁰ Pérez Yarza (2017).

⁶⁴¹ Tomás García (2017), pág. 9: “La pervivencia iconográfica de Helios y su posterior asociación visual con la figura del Sol se produjeron en la cultura visual romana gracias a su vinculación con Febo-Apolo, debido a que de esta forma su riqueza simbólica aumentó de manera considerable”.

⁶⁴² Cf. III.3.1 y IV.2.

⁶⁴³ Cf. III.3.1.

⁶⁴⁴ Hijmans (2009), 78. Se trata de variaciones esporádicas y aisladas que no afectan a la imagen general del dios.

⁶⁴⁵ RIC V-1 Aurelian, 64; V-2 Probus 45. Hijmans menciona erróneamente a Aureliano RIC V-1 Aurelian, 272, que en realidad representa a Victoria) y sólo recae en el ramo y no en el arco, sin establecer una relación que va más allá de esta serie monetaria concreta. cf. IV.2.

⁶⁴⁶ Pérez Yarza (2017).

niendo el látigo de auriga en aquellas representaciones donde Sol no aparece como elemento global (portando el orbe del mundo), y como veremos aquí, también en otros tipos de soporte. La representación del dios, sea a pie o en carro, también destaca la función de supervisión de Sol, otra característica que hemos visto en los capítulos anteriores pero que en la iconografía no es tan fácilmente visible, confundándose con la atribución cósmica simbólica del dios (pero claramente observable en casos como la imagen 10).

En la configuración iconográfica de Sol, el último cambio de envergadura es la consolidación de la imagen del dios estante que se consolida con la moneda los Severos⁶⁴⁷. En sus monedas, el busto de Helios o su representación sobre cuadriga, usuales e las monedas republicanas o altoimperiales⁶⁴⁸, pasan a un Segundo plano en favor de un dibujo de joven apolíneo estante, semidesnudo con quitón o clámide, sosteniendo el látigo del auriga o un orbe, mientras la mano contraria tiende a mostrar un saludo con la mano alzada. Con esto se cierra el ciclo formativo del que podemos extraer, de forma similar a la clasificación de Jorge Tomás García⁶⁴⁹, 3 variantes principales del dios en las representaciones desde la República hasta el final del Imperio que en aparición cronológica son:

-Sol en busto frontal. Con una iconografía limitada a rostro juvenil o apolíneo, y corona radiada, además de poder estar acompañado por algún elemento lunar complementario. En las representaciones de moneda romana inicial se aprecian variaciones propias respecto al modelo rodio original⁶⁵⁰.

-Sol conduciendo la cuadriga, ya sea hacia la izquierda o frontalmente. Aquí se incluyen los mismos elementos que en el anterior modelo además de mostrar comúnmente, el látigo de auriga⁶⁵¹.

-Cuerpo estante de Sol, radiado y juvenil al igual que en los casos anteriores. Sin embargo, en esta forma se aprecia mejor la figura apolínea del cuerpo y la desnudez divina (el dios sólo porta un quitón o clámide sobre el hombro) general (salvo contadas excepciones, muchas tardías⁶⁵²) que junto con el látigo de auriga, el orbe del cosmos y el brazo derecho alzado (o mano, la terminología es indiferente) caracterizan a Sol.

Esta última forma es especialmente válida para el periodo imperial. Algunos elementos como el látigo son característicos del arte romano⁶⁵³ y en conjunto son un conjunto de símbolos poco variables que en raras ocasiones puede modificarse con un bastón o cetro

⁶⁴⁷ cf. IV.2.

⁶⁴⁸ cf. II.1.3; III.2.1; y IV.2.

⁶⁴⁹ Tomás García (2017), 10. Su estudio es coincidente con el mío en el mismo año, pero el autor sistematizó con más detenimiento estas características artísticas, cf. Pérez Yarza (2017).

⁶⁵⁰ **CAPÍTULO XXX**

⁶⁵¹ Y en algunos casos látigo y orbe, cf. Vermeule (1966), 17^a, un bronce tardoimperial de Frigia.

⁶⁵² Papini (2002), pág. 95-96 pone de relevancia esta característica en la representación romana de Sol, e Hijmans le sigue, aunque esta característica no es de estricta aplicación (imágenes 3 (izquierda) y 5). No existen apenas casos que lo contradigan salvo casos como alguna moneda tardía de la Tetrarquía, cf. **CAPÍTULO XXX numismática imperial**.

⁶⁵³ Esta afirmación ya fue notada por Papini, cf. Papini (2002).

corto que es difícilmente distinguible⁶⁵⁴. No obstante, este elemento (común en la representación escultórica) es fácilmente confundible con la lanza⁶⁵⁵ o e incluso el látigo de auriga y la imposibilidad de conocer los atributos de Sol en las estatuillas que han perdido el objeto de las manos.

Pese a la univocidad de las representaciones solares, la imagen mitológica concerniente a Helios-Sol crea una tradición propia en la iconográfica y literatura romanas con alusiones directas o indirectas al carro solar. De hecho, cuando algunas de estas características faltan porque la pieza está dañada o rota, la identificación suele ser sumamente difícil, razón por la cual tal vez no existan muchas estatuas exentas identificadas con el dios⁶⁵⁶. Hay que resaltar que, en ocasiones, Sol puede presentar una variante portando la panoplia militar romana, situación que ya resaltó Matern⁶⁵⁷, pero que creo (al igual que Hijmans) que se debe a las expresiones imperiales solares propias de cultos del levante mediterráneo, lugar donde se concentran estos casos utilizando la figura del dios⁶⁵⁸ y que se observa perfectamente en el relieve con la triada palmirena vestida de militares romanos conservada en el Louvre⁶⁵⁹.

Encontramos las mismas claves simbólicas a lo largo del Imperio para representar a Sol en formas de distinta índole. Aquí el análisis formal de Matern se revela especialmente valioso para rastrear estos rasgos comunes formales que le llevan a plantear un proceso evolutivo de la imagen que liga representaciones republicanas e imperiales⁶⁶⁰. Así, la autora es capaz de vincular iconográficamente la representación de Sol a lo largo del Imperio a través de varios siglos (incluida la etapa helenística) con casos como el de Sol y Júpiter en la columna de Kirchheim (siglo III), el relieve de la coraza de Augusto *Primaporta*, objetos lujosos como una copa de plata hallada en Kerch (Criema, siglo III a.C.) y un mosaico de Mérida, entre otros. En esencia, el trabajo de Matern muestra la existencia de evidencias visuales suficientes para hablar de un prototipo modelo⁶⁶¹.

Sol en el mundo romano tiene un simbolismo muy definido por su carácter de auriga, ligado a espacios como el Circo Máximo, pero también como pareja de la diosa Luna. Ambos dioses ya aparecen mencionados juntos por Varrón⁶⁶². No es inusual ver estas dos divinidades tradicionales romanas emparejadas también en inscripciones del Alto Imperio bajo la fórmula “Soli et Lunae”⁶⁶³. Además, cuando la segunda acompaña al primero en determinados contextos, la diosa adquiere también un significado semejante y paralelo: un auriga celestial. Esta fuerte asociación es la que lleva a Casiodoro en el siglo V a confundir la dedicación de los obeliscos del Circo Máximo, atribuyendo uno a cada dios, posiblemente influenciado por las mismas ideas que llevan a la *Notita Dignitatum* a hablar

⁶⁵⁴ cf. Hijmans (2009), pág. 77. Un problema clásico es distinguir entre Hesperus, estrella representada como una joven divinidad radiada también, y Sol, situación que se da generalmente en espacios que dan lugar a cierta flexibilidad de interpretación como algunas pinturas pompeyanas sobre entes radiados sin más atributos, cf. LIMC Helios/Sol 160; Matern (2002), 186 y 281; Hijmans (2009), pág. 514. Además, otras divinidades podían aparecer esporádicamente radiadas, cf. Bergmann (1998), 70-72; Hijmans (2009), pág. 515.

⁶⁵⁵ Un elemento muy utilizado en el Imperio, un trabajo de referencia para este atributo, Alföldi (1959).

⁶⁵⁶ Hecho que ya fue notado por Tomás García (2017), quien cita como uno de los pocos ejemplos la estatua tardía (siglo IV) de Helios que se halla en la Gliptoteca de Copenhague, 623. LIMC Helios/Sol 460, 461.

⁶⁵⁷ Matern (2002), pp. 120-122.

⁶⁵⁸ Hijmans (2009), pág. 27.

⁶⁵⁹ “Baalshamîn, Aglibôl et Malakbêl”, relieve de *La Triade divine* de Palmira, Museo Louvre, París, AO 19801. Cf. **CAPÍTULO XXXX**.

⁶⁶⁰ Matern (2002), pp. 45-56, 65-67.

⁶⁶¹ Por ejemplo, para reconstruir las estatuas perdidas o dañadas Matern (2002), pág. 6.

⁶⁶² Varro, *Lingua Lat.* 5, 10, 11 y *De Re Rus.* 1, 1, 5.

⁶⁶³ CIL II 2407, CIL VI 706 o CIL VI 31171.

de un templo de ambas divinidades en el mismo espacio⁶⁶⁴. Se trata de un dúo divino, Sol en cuadriga y Luna en biga⁶⁶⁵, con fuertes connotaciones cosmológicas que aparece usado para representar el universo y el orden del cosmos. Esto se observa muy bien en relieves o monedas que condensan la simbología en los dos dioses (imagen 1)⁶⁶⁶. Un efecto visible es la solarización del emperador y la “lunización” de la emperatriz bajo los Severos en la iconografía⁶⁶⁷. Se trata de un fenómeno especialmente notable desde el siglo II que también afecta al paralelismo de Apolo y Diana con la pareja anterior⁶⁶⁸ pero que ya se hace visible en el *Carmen Saeculare* de Horacio en el siglo I a.C.⁶⁶⁹. Gracias a la asociación de Apolo y Sol, ambas parejas intercambian características divinas como la luminosidad y lo celestial, especialmente visible en el caso de Diana *Lucifera*, acompañada en ocasiones por una medialuna creciente.



1. BMC Thrace 58, Perinthos. Moneda de Alejandro Severo con la rueda zodiacal en el reverso con Sol (cuadriga) y Luna (biga) en el campo, donde también se lee: ΠΕΡΙΝΘΟΣ / B NE-ΩΚΟ / ΡΩΝ-ΙΩΝΩΝ. Con el permiso de wildwinds.com. (http://www.wildwinds.com/coins/ric/severus_alexander/perinthos_AE40_Moushmov_4637.jpg).

3.2. Sol en expresiones particulares

Existe un problema a la hora de delimitar lo que es culto privado y público. Frente a la epigrafía, donde prima el espacio de exposición para su clasificación, el arte utiliza un

⁶⁶⁴ Cassiod., *Var.* III, 51; *Notit.* Reg. XI.

⁶⁶⁵ Tert. *De Spec.* 9, 3, entre otras. A este efecto téngase en cuenta también las monedas citadas sobre época imperial y la decoración del arco de Constantino en Roma.

⁶⁶⁶ Esto se observa con claridad en monedas como la imagen 1 y en relieve como la laminilla mitraica *CIL* XIII, 11786, donde los dioses acompañan a *Caelus*.

⁶⁶⁷ Los mayores ejemplos se dan con Salonia o Julia Domna. Sobre el emperador y Sol hay ejemplos varios. En el arco triunfal cuadrifronte de Leptis Magna, Septimio Severo es representado radiado conduciendo una cuadriga; más tarde Caracalla, de quién Dión Casio menciona jactarse de conducir como el Sol (78, 10), es identificado en *CIL* XIII 6754 como *D(eo) Invi[cto Soli] / Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]lio Ant[onino]*.

⁶⁶⁸ Hay numerosas evidencias monetarias a partir de los Severos, destacando *RIC* V-1 Claudius Gothicus, 198. En esa moneda bajo la leyenda AETER AVG aparecen Sol (látigo) y Diana (antorcha). Supone el ejemplo definitivo de esta relación sincrética. Diana como luna puede verse en *RIC* IV-1 Caracalla, 256, donde la diosa es representada conduciendo de una biga tirada por bueyes.

⁶⁶⁹ Hijmans (2009), pág. 565. Al igual que el autor, cf.: Putnam (2001), pp. 52-53.

estilo que depende enormemente de las tendencias estéticas. Si bien la epigrafía utiliza fórmulas estándares que se pueden presentar en variantes regionales o acordes a la decisión de un particular, las tendencias estéticas responden al marco cultural en el que el sujeto desarrolla su culto particular.

La decoración privada, los objetos prácticos y las estatuillas recogen una parte de la religiosidad no visible en los grandes santuarios ni en las grandes festividades. Dado el perfil poco eminente de Sol durante gran parte de su recorrido histórico en la religión romana los objetos arqueológicos suponen una gran ayuda para analizar la extensión y profundidad de la veneración a Sol. En este caso es conveniente no utilizar la palabra “culto” porque apenas tenemos información sobre los pormenores del culto público que recibía Sol en el Circo Máximo o Quirinal. Tampoco tenemos acceso al culto privado ni a la mentalidad de los individuos en la gran mayoría de las ocasiones, simplemente a la imagen dejada por las representaciones del dios. En estos casos, al tratar de dar respuesta a las razones para el uso de la imagen de Sol, la diferenciación entre una decoración práctica, la influencia del marco cultural o un propio uso religioso se prueba inalcanzable más allá de alguna apreciación general. A tenor de estas limitaciones y el extenso trabajo iconográfico de Petra Matern y Steven Hijmans, intentamos dar aquí un marco descriptivo que sirva para completar otros aspectos de esta investigación. No pretenderemos ofrecer una explicación pormenorizada sobre las características de la imagen de Sol y su difusión. Sin embargo, encuentro pertinente revisar algunos ejemplos y e integrar algunas de las ideas que los dos estudiosos y otros exponen sobre la iconografía privada de Sol.

Somos conscientes de que así se dejan fuera algunos aspectos potencialmente estudiabiles sobre el valor religioso de la representación de Sol a través de un análisis cualitativo y semántico de la imagen. El estudioso Jas Elsner ha sostenido que no es necesario un acercamiento formal artístico extenso, ya que el valor artístico no es el principal factor del valor de la imagen⁶⁷⁰. A pesar del desarrollo estético que se produjo al calor de movimientos como la segunda sofística, las consideraciones religiosas no buscan necesariamente la belleza y técnica de la representación. Estudiosos como Artemidoro, creían en el siglo II d.C. que en las estatuas se veía al mismo dios, y atendían a rasgos particulares como la simbología o los materiales empleados según valores religiosos⁶⁷¹.

Estatuillas

Un ejemplo práctico de esta metodología de estudio, que no podemos realizar sistemáticamente, es el conjunto de figuritas hallado en Boscoreale (Campania). El grupo de figurillas de bronce se encontró en la cocina de una granja entre las que figuraba Sol (Júpiter, un genio, Neptuno, Helios, un fauno y dos Isis-Fortuna)⁶⁷². Van Andringa relaciona a este Helios-Sol con el calendario agrícola latino, lo cual tiene sentido si tenemos en

⁶⁷⁰ Elsner (2007); Elsner (2017). De hecho, debo parte de mi perspectiva al profesor Jas Elsner de la Universidad de Oxford, con quien tuve el placer de hacer una estancia de investigación el año 2017 y que me señaló la necesidad de estudiar las estatuillas privadas (no sólo las votivas) como medio de la expresión religiosa de la población e independientemente del análisis artístico

⁶⁷¹ Artem. II, 35 y 39. Una visión más tardía se puede observar en Porfirio, *Περὶ ἀγαλμάτων*, o *ad Marcellam*, 11.

⁶⁷² Van Andringa (2009), pp. 259 y 260 (con foto).

cuenta las festividades mencionadas por Varrón⁶⁷³. El alcance de las estatuillas que representan a Sol es muy extenso, presentándose en distintos ámbitos regionales y culturales, armonizados por el criterio del marco imperial común. Éste es el caso, por ejemplo, del culto a Júpiter Dolicheno en Panonnia⁶⁷⁴. Algunas de estas formas de representación en contextos específicos como dolicheno tienden a representar al dios vestido frente a la tendencia de la desnudez en típica del ámbito clásico, evidenciando la maleabilidad de la cultura visual romana para mostrar ciertas peculiaridades⁶⁷⁵.



2. Estatuilla de bronce romano con la figura de Sol, periodo antonino (150-190d.C.). Procede de Asia Menor, en manos una colección privada de una familia griega de Esmirna que se asentó en Inglaterra pasó por diversas colecciones. Se dice que la estatuilla venía

⁶⁷³ Varro, *Rust.* I, 1, 5. Cf. **CAPÍTULO XXX**.

⁶⁷⁴ Fitz (1998), pág. 96, n 161.

⁶⁷⁵ Se puede apreciar en otros objetos además del anterior como Fitz (1998), pág. 108, n 209. Frente a eso, imágenes de Sol en el ámbito mitraico contrastan la desnudez de Sol con la vestimenta de Mitras cuando salen representados el uno frente al otro como se ve en el relieve del altar AE 1936, 53 de Poetovio dedicado a Sol Invicto Mithras cf. Fitz (1998), pág. 101, n 183.

junto a otras de Hygieia, Isis y Asclepio. Museum of Fine Arts, Boston, nº 1996.3 (<https://www.mfa.org/collections/object/statuette-of-helios-the-sun-god-155269>).

Objetos como las estatuillas privadas pueden ser usadas como medio de estudio para la expresión religiosa de la población (imagen 2). Sin embargo, las limitaciones que también Elsner expone sobre la sobredimensión del valor religioso de los objetos interpretados como tal deben ser tenidos en cuenta⁶⁷⁶. Por un lado, está el valor artístico de la pieza, que no podemos medir (desconocemos las preferencias del propietario) pero que pueden condicionar su elección independientemente de su valor religioso, teniendo que ser admisible incluso su adquisición (o fabricación) por motivos ajenos a toda creencia religiosa⁶⁷⁷. Por otro lado, el mantenimiento de rasgos uniformes como el arcaísmo o determinados símbolos pueden marcar una intencionalidad relacionada con el culto, adscribiendo la imagen del dios a unos atributos identificadores que lo dotan de sentido religioso⁶⁷⁸.

Es cierto que los objetos producidos para ser vendidos y adquiridos no reflejan necesariamente las particularidades religiosas de los individuos, pero la elección de una iconografía recurrente, más allá de su análisis artístico, pueda arrojar luz sobre algunas consideraciones básicas del culto a Sol en el conjunto de la sociedad. A raíz del trabajo de Jas Elsner reconsideraré la importancia de los objetos cotidianos o de lujo como ejemplo de culto privado. Esta idea se completa con el énfasis en la cultura visual romana en sus representaciones, enfatizada por Tomás García, y que nosotros hemos comprobado anteriormente en el ámbito literario como una de las vertientes de la *episteme* romana. Estas teorizaciones no quitan valor a trabajos como el análisis de las características artísticas principales del dios por Hijmans, autor que usa recurrentemente piezas como lucernas para demostrar convincentemente la presencia continua de Sol en el mundo romano⁶⁷⁹.

Pintura

A los objetos muebles como estatuillas y lucernas se pueden sumar los pocos testimonios de pintura mural que conocemos y que pueden resultar de utilidad. Así, resulta de gran valor la existencia de la imagen pintada de Sol en el ámbito privado para completar el panorama. Haciendo un repaso rápido, podemos destacar algunas representaciones de este tipo en la ciudad de Pompeya. En la calle de la Abundancia de Pompeya en el punto IX.7.1–2 se encuentra una conocida fachada pintada de un comercio con representaciones de dioses. Se trata de una pintura donde aparecen en procesión de *Magna Mater* varios personajes y acompañando la representación los bustos de por Sol, Júpiter, Mercurio y Luna, dioses relacionados con las actividades que se llevarían a cabo en el local según William van Andringa⁶⁸⁰. Sin embargo, y simplificando el debate sobre su interpretación,

⁶⁷⁶ Elsner (2007), pp. 29-30.

⁶⁷⁷ Sobre este asunto me viene a la mente la recomendación de Clemente de Alejandría a los cristianos de su ciudad sobre los anillos, donde les exhorta a no adquirir objetos de temática inadecuada, con ídolos *cf.* Clem. Al., *Paedagogus* III, 11, 59-60 : [...] οὐ γὰρ εἰδώλων πρόσωπα ἐναποτυπωτέον, οἷς καὶ τὸ προσέχεν ἀπειρήται, οὐδὲ μὴν ξίφος ἢ τόξον τοῖς εἰρήνην διώκουσιν ἢ κύπελλα τοῖς σωφρονοῦσιν.

⁶⁷⁸ Elsner (2017).

⁶⁷⁹ Tomás García (2017), e Hijmans (2009), especialmente su extenso capítulo 4.

⁶⁸⁰ Van Andringa (2009), pág. 10. *Cf.* LIMC Helios/Sol 271.

no hay acuerdo en el valor religioso que debe dársele a la pintura ni a la relación entre las imágenes de la procesión, pudiendo ser una conmemoración encargada por el dueño del negocio tras su participación en el acto religioso⁶⁸¹. Lo que a nosotros nos llama verdaderamente la atención es la distribución de las deidades, Sol, Júpiter, Mercurio y Luna que aparecen en el arquitrabe de la pared, aisladas del conjunto representado. Matern e Hijmans le prestan atención, ofreciendo una cronología en la primera mitad del siglo I d.C.⁶⁸² Es especialmente llamativo que en el caso de Sol y Luna, se los suele identificar con Apolo-Sol y Diana-Luna, aunque no haya motivación iconográfica para ello, pudiendo estar infravalorando aspectos de la religiosidad cotidiana⁶⁸³.

Cerca de la misma ubicación en la ciudad Pompeya (IX 7,19) encontramos el caso de otra pintura con Sol⁶⁸⁴ en su representación estante característica (imagen 3). Esta pintura refleja el uso conjunto del orbe y el látigo de auriga por parte del dios, que se presenta desnudo portando el quitón o clámide sobre el hombro y radiado. Los casos de Pompeya son excepcionales por la conservación de sus restos, pero también resultan interesantes porque la cronología de su destrucción (79 d.C.), que nos ayuda a ubicar la representación artística de Sol en el siglo I d.C. De cronología similar contamos con otros raros ejemplos de pintura conservados, en este caso de uso público como es *LIMC* Helios/Sol 426, en el *velarium* del teatro de Pompeyo, donde se representa a Nerón conduciendo la cuadriga rodeado de estrellas, e interpretado como el dios tradicionalmente en función de un pasaje de Casio Dión⁶⁸⁵.



⁶⁸¹ Potts (2009).

⁶⁸² Matern (2002), pág. 168; Hijmans (2009), pág. 290 y pl. 31.3.

⁶⁸³ Esto se ve especialmente en Potts (2009), pp. 56-57.

⁶⁸⁴ *LIMC* Helios/Sol 302.

⁶⁸⁵ Bergmann (1998), pág. 181; y Hijmans (2009), pág. 292.

3. Sol radiado con látigo y orbe en una pintura de Pompeya IX 7,19. *LIMC* Helios Sol 302.⁶⁸⁶

Otros soportes

Sol aparece sobre muchos soportes y cronologías, e incluso no es infrecuente que se pueda dudar de su identificación. Este es el caso de un relieve, posiblemente de un sarcófago, de Puteoli (hoy en el Museo Nazionale de Nápoles) que representa una escena de un auriga portado en procesión conduciendo una cuadriga. Le preceden los portadores y un auriga con un *vexillum*. El relieve está dañado en la caja del carro, por lo que no se sabe quién la conduce, aunque diversos estudiosos han especulado con la identificación de Sol, debido a sus vinculaciones con este entorno y el configuración ceremonial del relieve, que tampoco representa las alas de una, de otro modo, posible Victoria⁶⁸⁷.

Las lucernas son otro de los grandes soportes donde se representa al dios, generalmente exhibiendo su busto, pero existiendo imágenes más complejas con la figuración a cuerpo completo del dios (imágenes 5, 6 y 7). Son, tal vez, las imágenes más variables y donde los rasgos prototípicos, más comunes en ambientes monumentales, se dan con mayor flexibilidad. Ejemplos de ello son los que estamos citando aquí. Se trata de objetos de uso más cotidiano que las estatuas de culto, y aunque puedan participar del mismo modelo estético que las esculturas, su significado religioso puede entenderse distintamente⁶⁸⁸, dada la influencia de la cotidianeidad y el uso práctico-decorativo del que pueden ser objeto. Pese a todo e independientemente de la evolución de la morfología del soporte, la figura de Sol parece ser en esencia la misma, y el discurso religioso de sus símbolos también, apareciendo en la representación de otros dioses como Serapis radiado⁶⁸⁹.

Otro grupo de soportes son las gemas y piedras talladas. Al igual que las lucernas tienen una gran dispersión temporal y espacial. Oscar Ianovitz, por ejemplo, recogió la aparición de gemas y lucernas en Aquileia con representaciones del Sol⁶⁹⁰. Su compendio regional se enfrentó al problema de la periodización, ya que asimilaba los tipos a un mismo periodo sin tener en cuenta la evolución iconográfica del siglo II, colocando consecuentemente todas las piezas en el III d.C. En ese momento el autor habla del “*sincretismo solare caratteristico della società imperiale del III secolo d.C.*”. Ianovitz no es totalmente consecuente con esta afirmación, y sigue a Marcello⁶⁹¹ en la datación del estilo de las lucernas con representaciones de Helios-Sol, colocando una de las piezas en época julio-claudia.

⁶⁸⁶ Agradezco a Jorge Tomás García el acceso a esta imagen. Ésta y la imagen 2 han sido estudiadas en Tomás García (2017).

⁶⁸⁷ Madigan (2013), pp. 42-46. El autor estudia la escultura religiosa y aborda esta pieza resumiendo la bibliografía entorno a este relieve, principalmente, con el trabajo de Mingazzini, P. (1934), “*Due interessanti relieves puteolani*”. *BullCom*, 62, pp. 29-32 (*apud* Madigan), que ya lo identificó como Sol.

⁶⁸⁸ Hijmans (2009), pág. 106.

⁶⁸⁹ Tal es el caso de una lámpara norteafricana del siglo IV que fue vendida recientemente en subasta, proveniente de una colección privada en Suffolk y del que no se ofrecen más datos. *Ancient Resource Auctions*, subasta 74 (marzo 2019), N. 304 (<https://bid.ancientresourceauctions.com/lots/view/1-1NZYDC/roman-ceramic-lamp-with-radiate-bust-of-serapis>). Anunciado en *barnebys.com*, lote número 484907539, cf. <https://www.barnebys.com/auctions/lot/484907539/roman-ceramic-lamp-with-radiate-bust-of-serapis/#>.

⁶⁹⁰ Ianovitz (1972), pp. 59-60.

⁶⁹¹ Cf. Marcello, J. (1956), *La Via Annia alle porte di Altino*. Venecia, p. 101.

Pese a todo, el autor decide enfatizar la concentración solar del siglo III por encima de una evolución.

Las obras más modernas de Matern e Hijmans han sido una aportación bibliográfica valiosa que nos permite entender la evolución de la imagen solar en el arte grecorromano de forma diferente en el siglo XXI. Generalmente se han interpretado los entalles (sobre gemas, anillos) de Sol en relación a la moda que se instala con los Severos, también visible por la eclosión de acuñaciones monetarias con el dios en esa época⁶⁹². Sin embargo, existen varios ejemplos entalles del siglo I d.C. o anterior⁶⁹³, así como otros que desde el siglo I d.C. representan a Helios en cuadriga, siendo datables numerosas veces en cualquier momento hasta el siglo III⁶⁹⁴ (imagen doble 4). De hecho, Hijmans asevera que la práctica totalidad de tallas representando a Sol comprenden las épocas helenística, republicana e imperial, apenas existiendo en el ámbito griego clásico, helenístico inicial o republicano antiguo, y su iconografía se coincide fundamentalmente en los tres modelos principales que hemos expuesto anteriormente⁶⁹⁵.



4. Gemas grabadas con la imagen de Sol sobre cuadriga. Izquierda anillo grabado cuadriga frontal (I-II d.C.), derecha pasta grabada con cuadriga lateral (I d.C.)⁶⁹⁶. Imágenes de dominio abierto (CC0 1.0) obtenidas del Museo Thorvaldsen (www.thorvaldsensmuseum.dk/en/collections), n. I628 (izquierda), n. I624 (derecha).

Pese a todo, varios trabajos sobre el tema resaltan la dificultad de la datación de este tipo de objetos, observándose un especial florecimiento de estas piezas a partir del siglo II con función mágica, pero con antecedentes desde el siglo I a.C.⁶⁹⁷. Con respecto a esto, la tesis de Hijmans resulta determinante, su compendio de 300 objetos tallados catalogados le permite establecer una distribución cronológica con una base fiable, donde Sol aparece

⁶⁹² Cf. **CAPÍTULO XXXX**.

⁶⁹³ Por ejemplo, Hijmans (2009), pág. 354, pl. 63,13, 50 a.C.- 50 d.C.

⁶⁹⁴ Más comunes, por ejemplo, Sol en cuadriga en un jaspe verde, perteneciente al museo Thorvaldsen (Copenhague), n. I619. Cf. *LIMC* Helios/Sol 145; Hijmans (2009), pág. 323 y pl. 62,3.

⁶⁹⁵ Hijmans (2009), pp. 374 y 376-380.

⁶⁹⁶ La cronología ofrecida por el museo para ambas piezas es 30 a.C.-200 d.C., lo que muestra los problemas de datación que estamos mencionando. En caso de la pieza de la izquierda, en el museo y la historiografía tradicional atribuyen la imagen de Sol a un regrabado que especulan en el siglo III, con base en su decoración, que sólo podría entender en caso de considerarse la aparición del dios vestido y no desnudo, cf. *LIMC* Helios/Sol 204; Matern (2002), pág. 125; Hijmans no toma partido. La pieza de la derecha es datada por Hijmans en el I d.C., cf. Hijmans (2009), pág. 325, pl. 62,4.

⁶⁹⁷ Zwierlein-Diehl (2007). Algunos otros aspectos de datación son recogidos por Guiraud (1996), pp. 36-7; Hijmans (2009), pp. 274-275.

distribuido de forma que se evidencia la importancia de los siglos I a. y d. C. y la gran dificultad para discernir entre siglos en buena parte de las piezas⁶⁹⁸. A este problema se añade el de su función, que puede ser múltiple: desde un significado mágico hasta un uso como medio de identificación personal sin valor sobrenatural⁶⁹⁹.

De esta forma, se observa una continuidad de las representaciones del dios desde época republicana, permitiéndonos la obra de Hijmans resaltar el énfasis erróneo que se ha aplicado a veces sobre el siglo III en este tipo de piezas. A este problema debemos añadir el de la funcionalidad, no necesariamente mágica, misteriosa o importada en la región, debiéndose apreciar la aparición de Sol generalmente en el contexto de su poseedor, como bien señala Hijmans. Un comerciante sirio, un corredor de cuadrigas, un adorador de Mitra o un emperador como Nerón o Aureliano bien podrían utilizar en épocas distintas figuras similares en la representación de Sol, pero con valor distinto.

⁶⁹⁸ Hijmans (2009), pág 376. En concreto: 1,3% siglo II a.C. o anterior; 2,8% entre II y I a.C.; 2,5% siglo I a.C.; un sorprendente 10,9% entre el siglo I a. y d.C.; 8,4% siglo I d.C.; 10,6% entre los siglos I y II; 14,2% siglo II d.C.; 13,7% siglo III; 1,3% III o IV; 0,3% siglo IV o posterior; un 19,0% sin fecha. Esto deja un 25,9% anterior al siglo II d.C, a lo que se añade un potencial 29,6%.

⁶⁹⁹ Hijmans (2009), pp. 371-373. Existe una amplia bibliografía sobre las gemas en su uso mágico, pudiendo destacar títulos como Delatte y Derchain (1964), y más recientemente obras completas como Mastrocinque (2004); o trabajos específicos como Zwierlein-Diehl (2007), pero sobre todo, Michel (2001).



5. Lucerna con Helios-Sol junto a Luna en relieve. Luna portando antorcha y con creciente sobre la cabeza mira estante a Sol radiado desnudo que porta clámide o quitón, látigo y orbe: 175-225 d.C. (circa), hecho en Italia, lugar de hallazgo desconocido⁷⁰⁰. Disponible en © The Trustees of the British Museum n. 1756,0101.589 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx).

⁷⁰⁰ Probablemente Italia, fue adquirido en 1793. Cf. *British Museum, collection online*. https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=464831&partId=1&searchText=Helios+lamp&page=1.



6. Lucerna con Helios-Sol junto a Luna en relieve. Ambos togados, Helios porta un orbe (descripción del museo) y luna una antorcha: 151-200 d.C. hecho en la Tripolitana o Tunicia, descubierto en Puteoli (*Strada Campana*). Presenta una inscripción griega en el reverse. Disponible en © *The Trustees of the British Museum* n. 1856,1226.401 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx).



7. Lucerna de molde con busto de Helios-Sol frontal en relieve: 40-80 d.C. (circa) hecho e Italia, encontrado en Puteoli. Disponible en © *The Trustees of the British Museum* n. 1856,1226.411 (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx).

Relación con los tipos monetales

Encontramos diversas estatuillas que representan formas similares a las que encontramos en la moneda posterior de época Severa. La estatuilla de la imagen 2 bien podría coincidir con monedas posteriores como *RIC* IV Caracalla 293d o *RIC* IV Caracalla 264b (imágenes 8 y 9), donde se ve un Helios-Sol semidesnudo salvo por el quitón o clámide así como con una mano alzada y la otra portando (probablemente) un orbe o látigo. La misma mano alzada se observa en los entalles romanos a lo largo del periodo imperial (imagen doble 4)⁷⁰¹, y los atributos usados por la moneda severa se repiten en otros espacios de expresión artística como la pintura mural o las lucernas (imagen 3, 5). La pintura mural antecede en un siglo a la representación numismática, mientras que en el siglo II parecen encontrarse multitud de ejemplos con estas características.

La estatuilla (imagen 2) es ligeramente anterior a la moneda de Septimio Severo, siendo su tipología similar y comparable con las representaciones del mismo tipo entre los siglos I y III d.C. como nos muestra Hijmans⁷⁰². Todas comparten la misma representación gestual del dios, bien portando orbe u otro objeto (probablemente látigo) que se ha perdido, quedando la mano vacía en posición aprehensión. Rara vez⁷⁰³, Sol aparece sujetando otro objeto que no sean los pertenecientes a su estándar iconográfico, mostrando, hasta donde he podido observar, una gran homogeneidad formal durante varios siglos, lo que resulta llamativo. Sobre el gesto de la mano, se trata de un gesto que caracteriza al dios y que posee una larga tradición historiográfica como materia de estudio⁷⁰⁴. Hijmans resaló que en el arte romano sólo aparece con el brazo derecho levantado, nunca el izquierdo, siendo una característica imperial tardía con fuertes precedentes⁷⁰⁵; por su parte, Tomás García recalca que el gesto de la mano alzada en saludo si bien es común en los siglos III, y IV⁷⁰⁶ (de hecho, sólo aparece en moneda imperial a partir de los Severos al final del siglo II), gestos similares se aprecian desde antes en el arte privado (imágenes 2-5)⁷⁰⁷.

A esto debemos sumar algunas monedas locales como *BMC* Crete *in genere* 13 que representa a Sol con el brazo derecho levantado y fue observado como uno de los primeros casos de este tipo por Letta (*LIMC*) e Hijmans⁷⁰⁸. De hecho, Hijmans argumenta una serie de excepciones a la creencia extendida de que se trata de una característica imperial tardía

⁷⁰¹ Otros ejemplos serían Hijmans (2009), pl. 63, 1-10, que comprenden desde el 50 a.C. (63,2, muy borroso) hasta finales del siglo III (63,10).

⁷⁰² Cf. Hijmans (2009), pl. 7, 2 al 6 y pl. 8, del 1 al 4. Por ejemplo 7.2 es una estatuilla Sol de bronce de los siglos I o II encontrada en Chalon-sur-Saône junto a otras (siglos I y II también). Cf. Matern (2002), 102-103, 161.

⁷⁰³ Cf. Hijmans (2009), pl. 8, 3, en el que simplemente coge su clámide con la mano.

⁷⁰⁴ Principalmente se puede observar esta en Matern (2002), pp. 129-147. A esto se suman posteriormente Hijmans (2009), pp. 90-96; Tomás García (2017). Y aparece usado como concepto en distintos trabajos que abordan a Sol como Marlowe (2006).

⁷⁰⁵ Hijmans (2009), pp. 90-96. En pág. 90: “The raised right hand is certainly characteristic of Sol in the later imperial period, and not in the later Republic and early empire. It is not a sudden change, however, but a gradual development of Sol’s iconography which began well before the Severan dynasty of the early third century”.

⁷⁰⁶ Cf. Tomás García (2017), pág. 17.

⁷⁰⁷ Cf. *RIC* IV-1 Septimius Severus, 101 (192-193 d.C.); **CAPÍTULO XXXX**.

⁷⁰⁸ Cf. *BMC* Crete *in genere* 13; *LIMC* Helios 78; Hijmans, (2009), pág. 91. También Matern lo incluye sin mención especial al brazo levantado: Matern (2002), pp. 287 (M 25).

(e incluso oriental o definitoria de *Sol Invictus*), siguiendo el camino abierto por Matern (y que Tomás García refuerza). En el arte imperial, podemos encontrar diversos soportes donde se aprecia este gesto en cualquier momento del Imperio, volviéndose una característica definitoria y casi necesaria de Sol al final de éste, pero que presenta precedentes que incluso se remonta al siglo IV a.C. en Sicilia⁷⁰⁹.



8. Reverso de la moneda RIC IV Caracalla 293d: denario de plata, 217 d.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1944.100.51572 (<http://numismatics.org/collection/1944.100.51572>).

⁷⁰⁹ Es el caso de *LIMC* Helios 81 de Siracusa, cf. Matern (2002), pág. 210; e Hijmas (2009), pág. 91. Relacionado con esto también *LIMC* Helios 78.



9. Reverso de la moneda RIC IV Caracalla 264b: antoniniano de plata, 215 d.C. Disponible en ©2015 American Numismatic Society, n. 1944.100.51543 (<http://numismatics.org/collection/1944.100.51543>).

A la falta de distinción entre la iconografía fuera y dentro de la moneda se añade el hecho de que no parece haber tampoco una correlación entre el tipo de moneda y la elección del orbe o el látigo. Algo similar sucede con el tipo de leyenda. Ambos símbolos están presentes en los denarios y antoninianos⁷¹⁰, además de que ambas formas mantienen el mismo tipo de sistema onomástico imperial en la leyenda. Esta indiferencia del soporte específico afecta también a la representación de Sol en cuadriga, menos común pero que aún perdura⁷¹¹. Por estos motivos, debemos entender la representación pública del dios como parte de una tendencia cultural, que se presenta primero en el arte privado y luego influencia las representaciones públicas como la moneda imperial, descartando así una lógica de influencia externa en la motivación del cambio de representación que supone el periodo iniciado con Septimio Severo.

Sol en el orden cósmico y Luna

Sol y Luna son dos dioses emparejados que ya aparecen mencionados juntos por Varro⁷¹². Aparecen juntos o relacionados implícitamente en representaciones de todo tipo como la moneda o el Arco de Constantino⁷¹³. Tampoco es infrecuente ver a ambos dioses mencionados conjuntamente como *Soli et Lunae*⁷¹⁴ en epigrafía. La diosa adquiere en

⁷¹⁰ Denarios (RIC IV Caracalla, 281b orbe; RIC IV Caracalla, 293d látigo) y antoninianos (RIC IV Caracalla, 264b orbe; Caracalla 293f látigo),

⁷¹¹ Por ejemplo, en el áureo RIC IV Caracalla, 265F.

⁷¹² Varro., *Lingua Lat.* 5, 10, 11 y *De Re Rus.* 1, 1, 5.

⁷¹³ Sobre Sol en el arco de Constantino, cf. Marlowe (2006).

⁷¹⁴ CIL II 2407, CIL VI 706, CIL VI 31171 o CIL XIII 5026.

determinados contextos características del dios Sol como auriga celestial o recibe el epíteto *Phebe*⁷¹⁵. Es una pareja divina con fuertes connotaciones tradicionales⁷¹⁶, que puede representarse como aurigas: Sol en cuadriga y Luna en biga⁷¹⁷. Esto contiene un valor celestial que les permite representar el orden cósmico y ecuménico lo que favorecía la asociación imperial⁷¹⁸. En añadidura, por la relación de Apolo y Sol, sus correlativos femeninos intercambian también características divinas como la luminosidad o lo celestial, que se manifiesta en el caso de Diana *Lucifera*, que porta una antorcha que Luna adquiere también (imagen 5 y 6), o la representación de Diana acompañada ocasionalmente por una medialuna creciente (tomada de Luna).

Acompañando a Luna preferentemente (pero no necesariamente) Sol desempeña su papel como delimitación del de la ecúmene o del ámbito circense y la victoria, como hemos ido viendo en el cuerpo literario y registro material republicano e imperial. El hecho de que Sol aparezca con orbe y látigo es una alusión más a estas competencias divinas, conductor celestial del astro y supervisor del cosmos (orbe). En relieves de todo tipo puede aparecer portando estos elementos, que se pueden simplificar por el contexto de otros dioses (imagen 6) aunque mantiene su potencial simbólico, como sucede con algunas representaciones divinas de 7 planetas antiguos⁷¹⁹. De todas formas, no parece haber condicionantes a la representación del dios según algún modelo u otro, con la posible excepción de que la cuadriga no es muy común en piezas de pequeña escala más allá de piezas de joyería como los anillos o entalles (imagen doble 4), aunque es siempre susceptible de aparecer sobre distintas superficies (imágenes 10, y 11). Gracias a estos atributos y a su misma figura radiada, no creo que haya una delimitación de competencias en relación con su tipo de representación, que es potencialmente cósmica o supervisora. Esto se observa en la curiosa ara que alude en su relieve al pasaje mítico del adulterio entre Marte y Venus, que Sol descubre⁷²⁰, y que aparece representada alrededor de una inscripción del siglo II (o incluso III) con Sol observando la escena en la esquina superior izquierda (imagen 11)⁷²¹.

⁷¹⁵ La idea subyace sin afirmarse directamente en Hijmans (2009), pp. 2, 17, 74, 138, 142; más directo en Tomás García (2017); y Pérez Yarza (2017). Sobre la transmisión literaria del epíteto **CAPÍTULO XXXXX, y sobre su aparición conjunta en moneda, el apartado xxxxx y el capítulo XXXX**

⁷¹⁶ Esta característica simbólica la podemos retrotraer en el ámbito romano hasta la uncia RRC 39/4, del siglo III a.C. que hemos visto anteriormente, destacando el denario RRC 310/1 (118-107 a.C.) donde Sol y Luna (en símbolo) representan el escenario de enfrentamiento entre Júpiter y Tifón. Cf. **CAPÍTULO XXXXX**

⁷¹⁷ Tert., *De spec.* IX, 3.

⁷¹⁸ **CAPÍTULO XXXXX**. Hijmans subraya la aparición de Sol junto a Luna en distintos relieves imperiales como el Arco de Marco Aurelio, cf. Hijmans (2009), pp. 141-142. Sobre la asociación de las emperatrices con Selene-Luna no entraremos en esta tesis, aunque existe una amplia bibliografía, cf. Micocki (1995), pág. 140 y ss.; Domínguez Arranz (2015).

⁷¹⁹ Por ejemplo, en LIMC Helios/Sol 280, Sol radiado en la postura estante típica, sostiene su propia clámide en vez de orbe o látigo. Metz, sin datación. Cf. Hijmans (2009), pág. 192 y pl. 28,1.

⁷²⁰ **CAPÍTULO XXXXX**.

⁷²¹ Cf. LIMC Helios/Sol 185; Matern (2002), pp. 188-9; Hijmans (2009), pág. 248, pl. 33, 32-3. La pieza fue descubierta en el siglo XVIII, y cuenta con una larguísima historiografía con artículos monográficos sobre la pieza como Maynial (1903).



10. Relieve sobre la armadura de una estatua mármol representando a Sol radiado dirigiendo la cuadriga sobre el mar. *LIMC Helios/Sol* 214. Mediados del siglo I d.C., posiblemente 39-41 d.C., se ha especulado si es de época neroniana⁷²². Imagen de Hijmans (2009), plate 70,1.

En la misma línea podemos citar más ejemplos sobre Sol en su faceta cósmica que se puede fusionar con la descripción natural, que es de donde nace el significado metafórico. Ejemplo de ello es el relieve de un sarcófago de La Gayolle (Brignoles, Francia) del siglo II d.C. (reutilizado en el VI) donde se muestra un pedagogo o filósofo en una escena bucólica con el dios sin cuadriga⁷²³. En él, el Sol se presenta personificando el astro como una deidad radiada en busto frontal en el extremo superior izquierdo de la escena (imagen 12), que ofrece un valor descriptivo celestial que veremos también en numerosos relieves mitraicos⁷²⁴. Esta representación, que Hijmans clasifica de “no mitológica”, escenifica en imagen muy bien la tradición romana que hemos visto en las menciones literarias, con Sol como divinidad en la descripción del espacio natural.

⁷²² Hijmans (2009), pág. 396-397 y plate 70.1.

⁷²³ Matern (2002), pp. 178 y 258; Hijmans (2009), pág 253, pl. 45,1.

⁷²⁴ **CAPÍTULO XXXXX.**



11. Sol en el relieve sobre la pieza conocida como Ara Casali. *CIL* VI 31098, conservado en los Museos Vaticanos Greg. Profano n. 1186. Imagen obtenida de *Corpus Inscriptionum Latinarum online*, n. PH0008276 (http://cil-old.bbaw.de/dateien/cil_view.php?KO=KO0065697).



12. Sarcófago de la Gayolle, siglo II d.C. Conservado en el museo de Brignoles, Francia. Referencia PM83000126 del Ministerio de Cultura francés. Imagen modificada del original obtenido a través de *Wikipedia* por Rvalette, con licencia abierta (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sarcophage_de_Syagria.jpg)⁷²⁵.

3.3. Conclusión

El siglo I y el II d.C. nos ofrecen ejemplos que resaltan las características del dios que se pueden observar también en los escenarios literarios y explican la imagen de la moneda y los soportes epigráficos. Al hacer un repaso general sobre la morfología de los testimonios, lo primero que llama la atención sobre la icnografía del dios es su poca variación. El culto provincial tampoco es una excepción, a pesar de que entre en juego la tradición regional como en las placas votivas del Danubio (imagen 13), ofreciendo rasgos similares salvo, tal vez, el abandono de la desnudez clásica, peculiaridad que se observa también en otras figuras⁷²⁶. Sin embargo, llama más aún la atención la aparición de algunos rasgos que en el culto público aparecerán más tarde, encontrando representaciones del privado que escenifican a Sol-Helios estante desnudo con un brazo levantado antes de la popularización de la imagen solar tras los Severos⁷²⁷, momento que tiende a monopolizar la atención de los historiadores. En cuanto al brazo levantado, Hijmans estudia este proceso detenidamente destacando la existencia de precedentes a una característica que entiende como tardoimperial⁷²⁸, aunque posteriormente autores como Tomás García vean en este rasgo una vida más antigua, extendiendo adecuadamente su vida cronológica a los inicios del principado también⁷²⁹.

Llamativamente, no encontramos apenas representaciones escultóricas o pintadas que mezclen los atributos de Apolo y Sol, como tampoco los hemos visto identificados en

⁷²⁵ La web del museo de Brignoles ofrece prácticamente la misma imagen, pero con peor resolución. Cf. http://www.musees-mediterranee.org/portail/musee_fiche.php?num_musee=92&menu=1&langue=3

⁷²⁶ Szabó (2017), especialmente aplicable a la solarización de algunos rasgos y apreciación del uso de la imagen de Sol pp. 66-101. Pese a todo, la representación divina Sol no presenta grandes alteraciones, aunque su significado pueda interpretarse de forma diferente.

⁷²⁷ Cf. **CAPÍTULO NUMISMÁTICA**

⁷²⁸ Hijmans (2009), pp. 90-92.

⁷²⁹ Tomás García (2017), pág. 11.

epigrafía, algo que sí que ocurre en la literatura republicana e imperial⁷³⁰. Por el contrario, Sol parece mantener una lógica propia en la representación artística que nos hace replantear el nivel de relación efectivo que tuvieron estas deidades.



13. Sol en dos relieves de culto local en Panonia, tanto en busto/medio cuerpo como sobre cuadriga frontal. Imagen gentilmente cedida Ádám Szabó y localizables en su publicación Szabó (2017), pp 66 y 122. Cf. *LIMC* Helios/Sol 231, pieza similar a la derecha (prácticamente idéntica) procedente de Ilok (Mainz).

Por la limitación de espacio no podemos hacer un estudio arqueológico sistemático o extenso de los restos materiales que corresponden con estos modelos. No obstante, vale la pena recalcar la difusión de esta figura divina por la geografía del Imperio y su potencial para reinterpretar algunas publicaciones de la historiografía reciente. Por ejemplo, la constancia de lucernas con la figura de Helios-Sol y Serapis radiado en Sicilia alcanzó difusión gracias al trabajo de Giulia Sfameni Gasparro en 1973, que interpretó arqueológicamente las representaciones de Sol en un posible contexto mitraico como era habitual en aquel momento⁷³¹. En su trabajo podemos contemplar con interés ciertas figuras que encajan con el marco cronológico y sistémico que estamos exponiendo en este capítulo, mostrando el papel de Sol como parte de la cultura visual grecorromana del Imperio aplicado a Sicilia. Así, la autora presenta diversas lucernas con el busto de Helios como en Castello Ursino (siglos II-III d.C.)⁷³² o en Motia con el busto sobre una medialuna⁷³³.

⁷³⁰ **CAPÍTULOS XXXX Y XXXX.**

⁷³¹ Sfameni Gasparro (1973), pp. 160-161.

⁷³² Sfameni Gasparro (1973), tabla CXIX, fig. 161.

⁷³³ Sfameni Gasparro (1973), tabla CXIX, fig. 162.

Ofrece varios ejemplos de representaciones a lo a lo largo del periodo helenístico y el Imperio extraídos en contextos variados, como la representación de helios sobre un disco en una lucerna de la necrópolis de Contrada Diana (tumba 12, Lipara) o la lucerna encontrada en la demolición de la fortificación española de Siracusa⁷³⁴, ambas del siglo II d.C.

El trabajo realizado en otros ámbitos como la literatura o moneda tiende lazos evidentes con el completo análisis artístico de los tipos de representación de Sol en el ámbito privado y público que Matern e Hijmans ofrecen, cubriendo parte del periodo helenístico y republicano así como todo el periodo imperial, e incluso más allá⁷³⁵. En él, se observa la existencia continua del busto de Sol, que se completa con su variante estante posterior y como auriga, encontrando representaciones del dios desde el siglo I hasta el III d.C. En el mundo tardoantiguo, la figura del dios apenas cambiará su representación (aunque generalmente vestida) y seguirá apareciendo en espacios de todo tipo en mosaico de sinagogas como alegoría zodiacal o del cosmos⁷³⁶. La representación pública y privada coincide llamativamente, como se puede observar en la representación del dios en la armadura de una estatua a mediados de siglo I d.C. (imagen 9, comparada con la imagen doble 4) que también es mencionada por Matern⁷³⁷ y cuya atribución exacta a un periodo como el neoroniano es debatida⁷³⁸. Esta representación en concreto escenifica muy bien tanto el problema de definir una cronología (muy acusado en los entalles) como el papel simbólico del dios que más tarde se verá también en los mitreos, al representar probablemente al dios surgiendo sobre su carro solar sobre el horizonte marino del este.

Los ejemplos que hemos ido exponiendo muestran que la imagen divina de Sol en moneda, literatura y epigrafía tenía una correspondencia material en superficies de diversa índole en los siglos I y II d.C. La asociación de Luna con Sol era una opción de representación, pero el dios podía aparecer sólo o con ella en forma de busto radiado, auriga, o estante desnudo (como era habitual, o incluso vestido), repitiéndose los mismos atributos en todos ellos⁷³⁹. Estas composiciones se convirtieron en uno de los tipos del repertorio de arte imperial, produciendo una lógica de representación que se podía aplicar en las representaciones públicas (moneda) o en las representaciones de escenas mitológicas. Esto ocurre por ejemplo en el sarcófago *lenos* de Ostia conservado en el Metropolitan de Nueva York (siglo II d.C.), donde Sol radiado aparece conduciendo la cuadriga en el lateral izquierdo de la pieza, con Luna desempeñando el papel central sobre biga con un creciente sobre el en la escena mitológica de Endimión el pastor (imagen 14). Se trata de un motivo que va desarrollándose a lo largo del siglo II y encuentra en esta pieza una forma evolucionada a principios del siglo III, con posible influencia del retrato de época Severa. Esta escena recibe un matiz cósmico en la lógica de incluir a Sol como auriga de

⁷³⁴ Sfameni Gasparro (1973), pág. 290.

⁷³⁵ Matern (2002); Hijmans (2009). En el caso de Hijmans he podido comprobar que su selección de ejemplos se adentra en la tardoantigüedad e incluso medieval, tomando fotografías de acceso público pero sin identificarlas, como se observa en Hijmans (2009), pl. 49, donde se cita a unos relieves visigodos (pág. 286). El problema radica en que estos restos corresponden a la hermita de Quintanilla de las Viñas, y su atribución cronológica visigoda había sido prácticamente descartada antes de 2009. Por el contrario, se ha aceptado una datación entre los siglos IX y XI, y la influencia del mediterráneo oriental y el Imperio sasánida a través de Córdoba cf. Cruz Villalón (2004); y Caballero Zoreda (2015).

⁷³⁶ Olszewski (2005); Magness (2005).

⁷³⁷ Matern (2002), pp. 55-56.

⁷³⁸ Para una discusión de cronología específica de esta pieza, cf. Hijmans (2009), pág. 396. Pl. 70.1.

⁷³⁹ Faltaría por mostrar un ejemplo de Sol y Luna como aurigas en la misma representación o mosaicos, pero son casos ampliamente estudiados y siguen representando las mismas características sin aportar información adicional. Cf. Hijmans (2009), pl. 52-54 para ejemplos de mosaicos; Luna en biga se puede observar en LIMC Helios/Sol 178, cf. Matern (2002) 186; Hijmans (2009), pág. 253.

la cuadriga en complemento de Luna como conductora de la biga en una referencia agregada a la idea mitológica, como bien notó Verity Platt⁷⁴⁰.

Frente a las representaciones en el ámbito público de las estatuas, los relieves de sarcófagos nos hablan del arte privado y su permeabilidad a los estilos artísticos y moda, algunas dependientes del arte imperial. Por otro lado, las estatuillas nos informan probablemente de un valor cultural y no sólo decorativo, característica que se entiende, podría poseer una estatua o relieve expuesto en público (imágenes 10-11), pero ambos forman parte de una misma visión cultural romana sobre el dios. Las representaciones de Sol siguen unos patrones culturales en muy largo recorrido, con apenas cambios en su simbología durante el Imperio sin ofrecer una distinción profunda entre el ámbito privado y el público. La notable excepción a esto es la gran escultura pública por antonomasia, el Coloso de Nerón, quien no porta rasgos de Sol más allá de la corona, posiblemente debido a lo precipitado del cambio desde una representación del emperador Nerón a su culminación como una estatua dedicada al dios con Vespasiano⁷⁴¹.



14. Luna en la escena principal con Sol en el lateral del sarcófago. El sarcófago está dedicado por Aninia Hilara a su madre Arria⁷⁴². Imagen izquierda obtenida de Metropolitan Museum of Art, Nueva York. n. inv. 47.100.4a sin copyright (CC0 1.0), e Imagen derecha obtenida en История Древнего Рима, © 2013: Ilya Shurygin⁷⁴³. cf. LIMC Endymion 81 y Helios/Sol 343.

⁷⁴⁰ Platt, (2011), pp. 350, 352-353, fig. 8.8.

⁷⁴¹ Cf. Alberston (2001).

⁷⁴² CIL XIV 565.

⁷⁴³ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/254590?searchField=All&sortBy=relevance&ft=47.100.4a.&offset=0&rpp=20&pos=1> (imagen izquierda). <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=5551> (imagen derecha).

4. Uso público de la imagen de sol por el poder imperial

La valorización de la iconografía solar en el gobernante viene de largo, en buena medida del análisis de Franz Cumont sobre la realeza y las tradiciones orientales⁷⁴⁴. En los años 50 surgieron, en cambio, nuevos trabajos que colocaban el foco del estudio en el uso romano de la imaginería por parte del gobernante y la ideología del poder imperial. Destacando alguno de estos deberíamos mencionar a L'Orange que también habló de la relación entre el emperador y Sol, Alföldi o Price, entre otros⁷⁴⁵. A raíz de esta tendencia de estudio surgen dos importantes trabajos que estudian la figura de Sol en el Imperio Romano, por un lado Chirassi Colombo a finales de los años 70 y su idea de la ideología del gobernante ligado a Sol; y por el otro, la obra holística *The Cult of Sol Invictus* de Halsberghe que hace uso de la idea para explicar la evolución del culto⁷⁴⁶.

En el discurso del poder se puede hacer uso de símbolos religiosos con los gobernantes, otorgándoles una sanción religiosa o aura de majestad. La religión y su representación artística son los instrumentos para representar esos símbolos, que representan tanto elementos físicamente reales (Sol) como conceptos inmateriales (*Oriens*). El ejemplo más conocido es el propio nombre de Augusto, epíteto jupiteriano. Sin embargo, la manifestación simbólica de un poder monárquico estructurado se beneficia de ciertas ideas como la temática solar para representar un cosmos ordenado y una suerte de fuente “única”⁷⁴⁷. Aunque tienen casi 40 años, las afirmaciones de Chirassi Colombo sobre la imitación política de la ordenación cósmica (muy evidentes con Juliano en el siglo IV)⁷⁴⁸, siguen poniendo de manifiesto las similitudes entre ciertos aspectos del discurso intelectual, que ya hemos abordado anteriormente⁷⁴⁹, y el posible valor simbólico de la representación pública de los emperadores con rasgos solares. El caso por antonomasia de esta simbología es la corona radiada, una representación gráfica de la luz solar y de la condición divina de su portador. Aquí tiene una especial importancia la herencia artística e intelectual helenística, que Bergmann pudo sistematizar como el paso del concepto definido como “*theomorphes Herrscherbild*” a la imagen construida del gobernante romano⁷⁵⁰. El traspaso de esta asociación del dirigente con Helios-Sol es un concepto que hemos visto en el relato de Ateneo sobre Demetrio Poliorcetes en el siglo III⁷⁵¹, y que se puede aplicar a Roma desde los primeros momentos del Principado.

En Sol conviven, además, múltiples simbologías como puede observarse en el uso metafórico del dios astro en la literatura romana, que puede derivar en una visión cosmológica (visible también en los relieves). A esto se suman los significados que va adquiriendo la imagen del dios durante el Imperio: durabilidad y renovación ligado a *aeternitas*, personalización de Oriente, y, por último, supervisión y victoria, atributos que obtiene con el

⁷⁴⁴ Como por ejemplo en Cumont (1909); Cumont (1917), pág. 35 y ss., 76 y ss.

⁷⁴⁵ L'Orange (1935) y (1953); Alföldi (1970); Price (1984). También

⁷⁴⁶ Halsberghe (1972); Chirassi Colombo (1979).

⁷⁴⁷ Chirassi Colombo (1979), pág. 649-650.

⁷⁴⁸ Julian, *Or.* IV.

⁷⁴⁹ Cf. **CAPÍTULO XXXXX. Y XXXXXX.**

⁷⁵⁰ Bergmann (1998), pp. 13-84.

⁷⁵¹ Cf. **CAPÍTULO XXXXX.**

patrocinio imperial. Por otro lado, Sol es un concepto unívoco para el género humano, y su deificación y simbología parte de unos conceptos básicos comunes: el astro como dios lumínico. Esto favorece su polivalencia y la polisemia de sus símbolos en diferentes ámbitos culturales. En la creación de una imagen normalizada del dios influyen todas estas situaciones, armonizadas bajo el marco cultural imperial, en el que Helios-Sol es usado tanto en el discurso público como para describir otras divinidades del Mediterráneo⁷⁵².

La visión de Bergmann es la base metodológica para entender los trabajos modernos sobre la importancia de Sol en el Imperio. A partir de su obra se entiende la estructura de estudio de Berrens, Matern o Hijmans y ofrece una visión de recorrido más largo que otras explicaciones como coetáneas a la suya como la de Robert Turcan⁷⁵³. De todas formas, la investigación aquí se encuentra con una disyuntiva, ahondar en el estudio tipológico –como hace Hijmans– o buscar una contextualización general centrada las conexiones con el culto. Debido a la abundancia de trabajos que abordan la evolución de la iconografía y la imagen de Sol creemos que es más importante centrar la explicación en una perspectiva político-religiosa de largo recorrido que dé salida a las coincidencias entre las fuentes literarias y materiales que hemos ido viendo. Para ello, la aproximación a Sol de Jorge Tomás García por medio de la cultura visual romana resulta ideal para lidiar con el problema de la iconografía, simbolismo y la formación de sus características formales⁷⁵⁴.

4.1. De Augusto a los Antoninos: cultura visual y simbolismo solar en el ámbito imperial.

El papel de Sol en la cultura visual romana es una de las claves para entender la importancia de Sol en el siglo III y su evolución a lo largo de la historia romana. Por la solidez de los trabajos de Bergmann, Matern e Hijmans que superan lo que se pueda emprender en esta tesis sin acabar realizando un estudio especializado, nos limitaremos a hacer una caracterización general⁷⁵⁵. En este apartado describiremos algunas características esenciales que están relacionadas con los temas que nuestra investigación ha abordado en otros capítulos.

La corona radiada

Una de las aportaciones de los reyes helenísticos a la cultura visual clásica es el inicio de la identificación solar con Alejandro Magno, tomada por reyes posteriores en moneda⁷⁵⁶. La veneración al líder instaurada durante este periodo sentará el precedente para el culto imperial del gobernante, que Bergmann escenificó con la adopción de atributos solares

⁷⁵² Cf. I.iii.3.

⁷⁵³ Turcan, R. (2000), *The Religions of the Empire*. Edinburgh University Press, Edinburgo. Pp. 142-143.

⁷⁵⁴ Tomás García (2017). Sobre las implicaciones de la cultura visual romana, cf. Versluys (2014).

⁷⁵⁵ Cf. Bergmann (1998), Matern (2002), Hijmans (2009). A esto se pueden sumar otras obras que abordan aspectos como la imagen numismática, Berrens (2004); o el uso de la imagen del dios, Tomás García (2017), y Tonhaizer (2018).

⁷⁵⁶ Bergmann (1998), pp. 73-79; Hijmans (2009), pp. 84-90. La importancia e impacto de la imagen solar en los reyes helenísticos debe limitarse según algunos estudiosos, ya que su relación, más que solar, puede entenderse en muchos casos como una epifanía “real-divina”, cf. Tomás García (2017), pág. 21.

como la corona radiada en la imaginería y apoteosis del *Divus Augustus* a partir de Tiberio⁷⁵⁷. El símbolo sustituía a la estrella de César⁷⁵⁸ con un nuevo *nimbus* que puede ser divino u honorífico, y que en su uso inicial pudo estar únicamente asociado a Augusto⁷⁵⁹. De acuerdo con Bergmann, se trataría de un tipo de corona que nunca tuvo un uso efectivo⁷⁶⁰. Sin embargo, la autora choca con el problema del símbolo iconográfico frente al uso público de la imagen. En la introducción de su obra trata de establecer unos criterios para lidiar con el proceso de creciente representación teomorfa⁷⁶¹, una imagen simbólica basada en atributos inmateriales, pero cuyo uso inicial va cambiando con la transformación de su semiótica original. El trabajo de la autora hizo énfasis en la existencia de distintos convencionalismos lumínicos, que contemplaban la posibilidad de una influencia de las coronas honoríficas romanas⁷⁶². Está búsqueda de un matiz diferencial sienta, de hecho, la base para uno de las aportaciones más meticulosas de la tesis de Hijmans: la distinción entre el *nimbus* radiado de Sol y otros halos similares que utilizan *lemnisci* o lazos⁷⁶³. El origen de esta distinción tiene precisamente que ver con la representación artística del halo solar (inmaterial) de forma diferente a los objetos físicos reales, que en todo caso sirven al propósito de una autorepresentación del gobierno. Esto limita la identificación divina directa pero que alude a una propaganda de legitimación religiosa que hace uso de diversos mecanismos a lo largo del Imperio, algunos de ellos relacionados con Sol. La tesis de Hijmans consigue ofrecer un relato esclarecedor para explicar un proceso formativo con base en los diferentes usos de la corona radiada y su evolución en una manifestación física⁷⁶⁴. Este sería el caso de Galieno, caracterizado portando una corona radiada en procesión según la *Historia Augusta* que muestra el uso real de esta corona⁷⁶⁵, convertido ya en el siglo III en un símbolo ideológico de exaltación del poder universal imperial.

Hijmans defiende que representación distinguida de la corona radiada es una convención artística repetida sistemáticamente en Roma que permitía diferenciar sutilmente las representaciones de Sol de otras. Esto supone un juego de significados variables, pero continuamente relacionados al ámbito solar, muy relacionado con la realeza en disciplinas como la astrología⁷⁶⁶. Por ejemplo, este mecanismo de diferenciación sirve también para entender la corona honorífica de aquella otra corona símbolo de la realeza utilizada por los reyes helenísticos⁷⁶⁷. De hecho, la corona radiada podía ser también un objeto físico empleado en celebraciones agonísticas y no necesariamente no un símbolo real⁷⁶⁸. Las

⁷⁵⁷ Desde un primer momento como en RIC I² Tiberius, 70 (15-16 d.C.), y a lo largo de su reinado: RIC I² Tiberius, 49, 56, 62, etc. Cf. Bergmann (1998), pp. 99-127. Son hechos que ya se habían enfatizado con anterioridad (Howgego (1995), pp. 79-80) y que también usan otros autores simultáneamente, cf. Brenk (1998), pp. 160-162.

⁷⁵⁸ Koortbojian (2013), pág. 125.

⁷⁵⁹ Es sugerido como un símbolo augústeo por Hijmans (2009), pág. 528.

⁷⁶⁰ Bergmann (1998), pp. 118-119.

⁷⁶¹ Bergmann (1998), pp. 3-12.

⁷⁶² Idea que ciertos autores tienen en cuenta o enfatizan en la actualidad, cf. Hijmans (2009), pág. 544-545; Tomás García (2017), pág. 20.

⁷⁶³ Bergmann (1998), pág. 45; Hijmans (2009), pp. 84, 509-511.

⁷⁶⁴ Hijmans (2009), pág. 516.

⁷⁶⁵ *Hist. Aug.* Gal., 16, 4.

⁷⁶⁶ Como Firmico Materno, cf. II.2.3.

⁷⁶⁷ Cf. Hijmans (2009), pág. 517. Unos matices similares a los que se hacía uso con el término *divus* aplicado a los emperadores, cf. Bardill, Jonathan (2012), pp. 42-43; Koortbojian (2013), pág. 124-128.

⁷⁶⁸ Hijmans explica como la corona con rayos era utilizado en las competiciones agonísticas de los *Actia*, juegos en honor de Apolo instaurados tras la batalla de Actium. cf. Hijmans (2009), pp. 521-526.

fuentes hacen eco de esto de tal modo que el famoso pasaje de César rechazando la corona aparece instrumentalizarse con otro objeto:

[...] *neque ex eo infamiam affectati etiam regii nominis discutere ualuit, quanquam et plebei regem se salutanti Caesarem se, non regem esse responderit et Lupercalibus pro rostris a consule Antonio admotum saepius capiti suo diadema reppulerit atque in Capitolium Ioui Optimo Maximo miserit.*⁷⁶⁹

Sin embargo, estos matices inducen a una idea de ambigüedad simbólica, permitiendo a Floro, que ya habla de César portando la corona en espacios públicos antes de serle ofrecidas las insignias reales:

*Itaque non ingratis civibus omnes in principem congesti honores: circa templa imagines, in theatro distincta radiis corona, suggestus in curia, fastigium in domo, mensis in caelo, ad hoc pater ipse patriae perpetuusque dictator, novissime, dubium an ipso volente, oblata pro rostris ab Antonio consule regni insignia.*⁷⁷⁰

Aunque su diferenciación no era necesaria en las monarquías helenísticas los es en Roma. Así, la sutileza para discernir las fronteras entre lo divino y lo humano se complican con la importante distinción simbólica con la realeza. El mismo Floro había hecho uso anteriormente de *diadema* peyorativamente como símbolo de realeza cuando había sido utilizada por Tiberio Graco⁷⁷¹. Más tarde, cuando se cita la *distincta radiis* en César, se está diferenciando de las *regni insignia* que le ofrece Marco Antonio, y que Suetonio llama también *diadema*.

Esta ambigüedad revela posiblemente una diferenciación más o menos intencional entre la corona radiada de *deus*, la corona radiada de *divus* (*honos* y *auctoritas* divinos) y la diadema de la realeza. Esto permite dar carisma divino al monarca durante el periodo altoimperial sin que ello suponga una identificación directa ni con la realeza ni con los dioses. Este símbolo se incorporó como un elemento de distinción imperial póstuma a partir de monedas acuñadas en época de Tiberio (15 d.C.) representando a *divus* Augusto radiado (con lazos)⁷⁷². Su uso honorífico y asociado a la divinidad va parejo a la aparición en un momento indeterminado del reinado de Tiberio de su uso sobre otros objetos que parecen mantener la misma lógica (imagen 1).

⁷⁶⁹ Suet., *Iul.* 79.

⁷⁷⁰ Flor., *epit.* II, 13, 91 (= IV, 2).

⁷⁷¹ Flor., *Epit.* II, 2, 7 (=III 14).

⁷⁷² La periodización fue establecida en el contexto de Sol por Bergmann (1998), pp. 99-127. El matiz establecido por Hijmans (lazos) se incorpora posteriormente, observándose en trabajos sobre la misma temática como Bardill (2012), pp. 47.



1. Camafeo de Augusto radiado, colección Marlborough, siglo I d.C. Nótese las cintas o lazos en la corona. Conservado en el Romisch-Germanisches Museum de Colonia, n° de inventario: RGM 70.3. Imagen obtenida a través de *Wikipedia*, autoría de Carole Raddato, con licencia abierta (CC BY-SA 2.0)⁷⁷³.

Esto permitirá a la corona convertirse en un elemento distintivo. Aunque en una minoría de monedas, se utilizará ya en vida de los emperadores a partir del 64 d.C. con Nerón, desarrollándose durante el siglo II y apareciendo de forma común a partir de los Severos⁷⁷⁴. La importancia de este rasgo es que ofrece un tipo de representación teomorfa imperial que ofrece una imagen visual que refuerza la relación entre el emperador y lo solar, coincidiendo con ciertos pasajes de marcada simbología solar desde la literatura augústea hasta el interés de Ateneo por representar la identificación entre Helios y Poliorcetes⁷⁷⁵. El estudio de este proceso debe mucho a los registros masivos de Bergmann e Hijmans, que constatan un papel creciente de la alusión solar en la imagen imperial ya sea con Helios, Sol o Apolo⁷⁷⁶, tres divinidades muy asociadas en ciertos campos como la literatura.

⁷⁷³https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/47/First-century_AD_cameo_of_Augustus_wearing_the_rayed_crown_of_the_sun_god%2C_signifying_his_deification%2C_Romisch-Germanisches_Museum%2C_Cologne_%288115666537%29.jpg. La web del museo de no ofrece la imagen. pero con peor resolución. Cf. http://www.musees-mediterranee.org/portail/musee_fiche.php?num_musee=92&menu=1&langue=3

⁷⁷⁴ En monedas como *RIC* I Nero, 44; III Marcus Aurelius, 1568a (Cómodo); IV-1 Septimius Severus, 680. Cf. Brenk (1998), pág. 161; Berrens (); Hijmans (2009), pág. 517, 523, 547-548; Tomás García (2017), pág. 22.

⁷⁷⁵ Cf. II.1.1.

⁷⁷⁶ Sin citar necesariamente las dos obras completas, resulta especialmente interesante Hijmans (2009), pp. 514.

Consecuencias del proyecto augústeo

El colofón republicano de la puesta en valor de Sol es la propia política augústea, que con Octavio y sus sucesores rompe con el sistema político tradicional y transforma la simbología de poder. Augusto usó la religión en connivencia con sus posiciones políticas y una campaña propagandística que tras la batalla de Actium, patrocina a *Phebo* Apolo⁷⁷⁷. Bebiendo de la continuidad que nos muestran la numismática, epigrafía y literatura, la reforma augústea se asienta y establece una serie de criterios ligeramente distintos, suponiendo en última instancia una innovación que condiciona la representación general del dios Sol en relación con el poder⁷⁷⁸. Otros dioses como la Magna Mater también estuvieron condicionados por su utilidad como herramienta de propaganda política a partir de sus características religiosas y una literatura que servía de preparación para la propaganda visual que daría uso la política de Augusto⁷⁷⁹. En este contexto religioso, aspectos identitarios compartidos como los ancestros troyanos conformaban un potente reclamo propagandístico del que se dio uso, e hizo plantearse a los estudiosos una conexión de la Magna Mater con Eneas en época del emperador Augusto. Esto último es un tema cuyo valor, más allá de su veracidad, se asentaba en la imbricación existente de la diosa anatolia con en el sistema religioso romano, pretendidamente troyano, en un proceso que Roslynn Bell observa en la configuración de la fundación mitológica durante esos años⁷⁸⁰.

Son unas características que en el caso de Sol se presentan como parte del carácter religioso plenamente romano desde la obra de Varrón. Obras como la de Virgilio refuerza su vinculación con la tradición, que ya se había conformado parcialmente con la continuación de las antiguas monedas republicanas con el dios que se siguen produciendo con Augusto⁷⁸¹. Las formas estéticas que presenta la literatura son, en algunos aspectos, la continuación de lo que existía en las décadas anteriores y que hemos visto ya. No obstante, es precisamente la acentuación de la identificación de Sol y Apolo, bajo directo patricio imperial, lo que permite reforzar vínculos mucho más seguros entre el dios, la romanidad y la imagen del dirigente, asociado públicamente a Apolo y a Sol a través de la corona (póstumamente). La simbología solar es una beneficiada de esta coyuntura en la que se impulsa una política constructiva y una imagen pública imperial con la promoción de los *Ludi Saeculares*, y la construcción del templo de Apolo Palatino, el Foro Imperial o el ara *pacis*.

⁷⁷⁷Ferguson (1982), pág. 46; Hijmans (2009), pp. 31, 78, 626. Para más información sobre la propaganda e imaginería en Época de Augusto, hay muchas obras que se salen de este trabajo. Cf. Zanker (1998).

⁷⁷⁸Sobre el contexto Augústeo, cf. Galinsky (1996), que es más específico en relación con Sol en Bergmann (1998), pp. 123-126. Aunque Galinsky no aparece citado, la cuestión de la cultura política y propagandística en época augústea en estas dos obras configura el punto de partida de Matern, Berrens e Hijmans.

⁷⁷⁹Para el tratamiento de la Magna Mater en este sentido, cf. Bell (2007), trabajo monográfico sobre la diosa en el que la autora transmite una interpretación similar en pasajes como pp. 58, 66, 70, 75, 84, 102... En pasajes como la página 112 la autora resalta la creencia extendida en la bibliografía sobre el carácter propagandístico que contenía la conexión troyana de la Magna Mater.

⁷⁸⁰Bell (2007), pp. 111-114.

⁷⁸¹Que hemos visto que tiene continuación en la inmediata época posterior, siendo recordadas y reproducidas en época antonina algunas de las emisiones republicanas, cf. III.2.1.

En esta línea de promoción imperial encontramos a Horacio y Virgilio⁷⁸², dos autores que insuflan fuerza literaria a la futura ideología imperial, que en este momento se encuentra en construcción. Como hemos visto anteriormente⁷⁸³ ciertos pasajes de sus obras ofrecen una dimensión simbólica de Sol y lo solar en relación con la supervisión de Roma y la tradición. A través de un discurso que enraíza en los cantos homéricos, se construye una identidad tradicionalista del dios Sol y de la dinastía Julia que queda plasmada en la *Eneida* de Virgilio. Con sus *Odas* a Augusto y el *Carmen Saeculare* con motivo de los *ludi* convocados por el gobernante, Horacio supone el inicio de una exaltación literaria del gobernante romano que aparece glorificado en asociación con los dioses. El relato horaciano no se centra en un programa solar, el discurso juega principalmente con el numen del emperador y tiende lazos con dioses como Apolo, Júpiter o Hércules en su exaltación del príncipe, ofreciendo un variado repertorio legitimador que ha recibido una merecida gran atención por parte de historiografía y sobre cuya interpretación precisa no hay un acuerdo general⁷⁸⁴.

Aunque pretendemos evitar aquí un estudio sobre el culto imperial, no cabe duda de que éste y la política iniciada por Augusto tuvieron hondas repercusiones en el tratamiento de Sol. En el continuismo del cuerpo literario republicano e imperial se aprecia un encumbramiento del discurso lumínico y solar con alusiones a las eras doradas y a la luz. Esta idea queda fuertemente sintetizada en el *Carmen Saecular* de Horacio cuyo pasaje “*alme Sol, curru nitido diem qui promis et celas aliusque et idem nasceris, possis nihil urbe Roma visere maius*” liga ya el renacimiento del Sol con la urbe de Roma⁷⁸⁵. Se trata de un simbolismo que fue notado por la historiografía desde hace años, y que se suma al juego simbólico solar implícito en las *Odas* a Augusto⁷⁸⁶, que, en mi opinión, es la llave conceptual que termina por sancionar la relación entre Sol, eternidad, renovación y triunfo⁷⁸⁷, ideas determinantes en sistema de valores imperial.

Aunque no corresponde propiamente al proyecto augústeo, esta construcción discursiva se completa en el siglo II con ciertas menciones sobrenaturales de Suetonio que atañen directamente al monarca. En su relato, el autor juega con la descripción de *omina* para crear un aura de predestinación sobre el monarca que incluye atributos solares. Así, Octavio, padre biológico de Augusto, soñó que de su mujer embarazada, Octavia, salían rayos solares, y más tarde vio a su hijo vestido como Júpiter Óptimo Máximo pero con una corona radiada en otro sueño⁷⁸⁸. Las historias sobre la juventud del emperador también contienen alusiones solares, como su desaparición para más tarde reaparecer en una torre mirando al sol naciente, o cómo a la muerte de César un halo solar rodeó su cabeza cuando entraba en Roma a su regreso de Apolonia⁷⁸⁹. La vinculación con Sol llega tal punto que, al relatar la impresión que causó Augusto en un galo, Suetonio pone en su

⁷⁸² Ovidio en menor medida también ha sido estudiado en función de la propaganda augústea, cf. Bell (2007), pág. 57.

⁷⁸³ Cf. II.2.2.

⁷⁸⁴ Una obra de referencia en este asunto sería Gradel (2002). Puede observarse en algunos pasajes donde trabaja la relación de la obra horaciana con Augusto y la discusión en torno a sus interpretaciones, cf. pp. 207, 244-247, 269.

⁷⁸⁵ Hor., *Carm. Saec.* 9-12.

⁷⁸⁶ Ya lo hemos introducido anteriormente en II.2.2.

⁷⁸⁷ Destaca la interpretación de Altheim (1938 [1931-33]), pp. 394-397 especialmente que aborda la *Éclogas* de Virgilio y el *Carmen* de Horacio en este sentido.

⁷⁸⁸ Suet., Aug., 94, 4 y 6: *Somniavit et pater Octavius utero Atiae iubar solis exortum. [...] cum fulmine et sceptro exuviisque Iovis Optimi Maximi ac radiata corona.*

⁷⁸⁹ Suet., Aug., 94, 6; 95, 1: *circulus ad speciem caelestis arcus orbem solis ambiit.*

boca la alusión de la brillantez del Sol para describir la majestad y el carisma que desprendía su rostro⁷⁹⁰. De este modo, el proyecto sobre la imagen de Augusto y su gobierno, acababa afectando a su propia figura, ligando al fundador del Principado con el dios solar.

En el marco de la actuación pública del monarca también se aprecia una cierta promoción de Sol en el escenario público imperial a partir de Augusto. Son unas connotaciones cuyo efecto es de largo recorrido. Elizabeth Marlowe da constancia de ello en el Bajo Imperio, al describir el papel de Sol tras la construcción del Arco de Constantino y la composición del monumento como parte del escaparate público⁷⁹¹. Las medidas que acompañan a la instauración del Principado con Augusto y sus sucesores benefician y dan cierta notoriedad al dios⁷⁹². Gracias a la expansión de calendarios bajo su reinado conocemos los citados *Fasti* de Amiternum (*CIL* I² 327) y otros de época Julio-Claudia que hacen referencia a la festividad de “*Sol Indiges*” en el Quirinal, publicitando una festividad tradicional ligada al *pulvinar Solis* de Quintiliano⁷⁹³. Otras fuentes escritas ponen de relieve la conexión entre la cuadriga (y los *ludi*) con Sol⁷⁹⁴. Hemos mencionado por ejemplo el recurrente mito de Faetón que se puede observar entre otros en las *Metamorfosis* de Ovidio, obra de gran influencia posterior. En la misma tónica, las cualidades de auriga celeste de Apolo-Sol son mencionadas en el *Carmen Saeculare* de Horacio con motivo de los *Ludi Saeculares* de Augusto (17 a.C.).

La elaboración de una memoria cultural con ciertas ideas sobre Sol pudo crear tipos simbólicos que afectan el discurso y escaparate público posterior. La faceta de auriga de Sol que se construye durante la República pasa a la Roma imperial a través de su relación con la cuadriga y supervisión de las victorias de las carreras circenses⁷⁹⁵, estableciendo un primer contacto de Sol con la victoria. También daba sentido al relato mítico que se ponía por escrito entonces, como la explicación de Tertuliano a cerca de los primeros juegos circenses, organizados por Circe, hija de del mismo dios⁷⁹⁶. Así mismo, no es desdeñable la oportunidad de contaminación de competencias entre la cuadriga del triunfo (elemento de victoria militar ligado a Júpiter) y el patronazgo del Sol sobre estos vehículos. Esta relación se puede intuir, en parte, con la descripción que hace Tito Livio acerca de la entrada en carro triunfal de Furio Camilo, que se compara con Júpiter y Sol⁷⁹⁷. Más que una visión del uso de esta representación semidivina en el periodo narrado (siglos V-IV a.C.), parece determinante el contexto del autor (segunda mitad siglo I a.C.), donde una imagen de triunfo en la Roma idealizada, utiliza las mismas alusiones al triunfo que a inicios del Principado.

La misma relación evocadora del pasado y el presente se observa con Cicerón pocos años antes cuando éste parafrasea a Ennio sobre la competición de los gemelos Rómulo y

⁷⁹⁰ Suet., Aug., 79, 2: *oculos habuit claros ac nitidos, quibus etiam existimari volebat inesse quiddam divini vigoris, gaudebatque, si qui sibi acrius contventi quasi ad fulgorem solis vultum summitteret.*

⁷⁹¹ Marlowe (2006), especialmente pp. 223-226.

⁷⁹² Hijmans (2009), pág. 545, se muestra especialmente comedido a la hora de calificar el carácter solar de la propaganda.

⁷⁹³ Quint., *Inst.* I, 7, 12.

⁷⁹⁴ Pérez Yarza (2017).

⁷⁹⁵ Nótese que el templo de Sol en el Circo y el obelisco estaban bordeando la línea de meta. Cf. Humphrey (1986), pp. 94, 120, 269 y ss.

⁷⁹⁶ Tert., *De spect.*, VIII.

⁷⁹⁷ Livy, V, 23, 6: *Iovis Solisque equis aequiperatum dictatorem in religionem etiam trahebant, triumphusque ob eam unam maxime rem clarior quam gratior fuit.*

Remo por Roma. En el pasaje se compara la expectación por la victoria de uno de los gemelos con aquella que se produce en las carreras de Carros del Circo Máximo⁷⁹⁸. La importancia de la asociación de la cuadriga con triunfo en la mentalidad del siglo I a.C. da mayor fuerza a su patrón, Sol, que se relaciona con la casa imperial de diversas formas en el siglo siguiente: las reformas de Augusto en el Circo, el ciclo literario neroniano⁷⁹⁹, y otras reformas del paisaje simbólico de la ciudad como el *Solarium Augusti*, puesto en valor por Bergmann y Haselberger⁸⁰⁰. Se trata de una gran obra pública restaurada por Domiciano y que también utiliza el obelisco de Montecitorio como *gnomon* del reloj, constituyendo un elemento destacado del programa augústeo y de emperadores posteriores⁸⁰¹. También dedicado a Sol⁸⁰², el obelisco refuerza en Roma el valor solar del programa constructivo imperial ofrecido por el obelisco Flaminio en el circo Máximo.

Posiblemente el lugar con simbología solar más destacado por su impacto en la vida pública es el ámbito circense, donde se encuentran tanto el templo de Sol como el obelisco Flaminio. Sin embargo, no hay que restringir el simbolismo solamente al Circo Máximo, ya que también influía su simbolismo en las actuaciones de otros emperadores en otros escenarios como el Circo del Vaticano o el Teatro de Pompeyo con emperadores como Claudio o Nerón, como bien apunta Regina Gee⁸⁰³. En el Circo del Vaticano (también llamado de Nerón) se colocó en el obelisco homónimo en el 37 d.C. por orden de Calígula, continuando así la iniciativa de Augusto con el mismo tipo de monumento, y reforzando la relación entre Sol y los espectáculos circenses más allá del ámbito del Circo Máximo. En ese espacio, como nos cuenta Regina Gee, Nerón hizo sus demostraciones públicas representándose como Apolo Febo, hecho que nos permite ver hasta qué punto la actuación imperial reforzaba la asociación de Sol en estos espacios. Es en este sentido que debemos entender la citada interpretación de Tertuliano sobre el papel del dios, relacionándolo con cualquier tipo de edificio circense y las carreras de los carros gracias a actuaciones como las del emperador Nerón.

Así, el simbolismo neroniano y la analogía en actuaciones como la colocación de obeliscos pudieron extender el ámbito de actuación de Sol a los varios edificios de este tipo que existían en Roma a finales del siglo II⁸⁰⁴. Sin embargo, la actuación imperial tiene uno de sus puntos culminantes con el Coloso de Nerón. Se trata de una estatua remodelada para representar a Helios-Sol cuyo desmesurado tamaño contienen una gran carga simbólica y propagandística basada en el patrón religioso helenísticorromano. Fue colocada inicialmente en los alrededores del palatino tras muerte de Nerón, que no la vio inaugurar⁸⁰⁵.

⁷⁹⁸ Cic., *Div.* I, 48.

⁷⁹⁹ Cf. **CAPÍTULO XXXX**

⁸⁰⁰ Bergmann (1998), pp. 123-124; Haselberger (2011), pp. 69-70.

⁸⁰¹ Domiciano reparando el monumento, cf. Stat., *Silv.* IV, 1. Alföldy (2011), completa a Haselberger (2011), incidiendo parece ser un modelo augústeo que se repite con otros obeliscos. Rebeggiani (2018), lo integra en el simbolismo solar de Domiciano pp. 93-110.

⁸⁰² *CIL* VI 702.

⁸⁰³ Gee (2011), pág. 70.

⁸⁰⁴ Sobre los varios circos de la ciudad de Roma, cf. Humphrey (1986); Gee (2011).

⁸⁰⁵ Originalmente estaba destinada al vestíbulo de la Domus Aurea, cf. Alberston (2001); Hannah, Magli y Palmieri (2016). Plinio fue testigo de su contrucción, y Suetonio nos narra los planes originales de Nerón cf. Plin., *HN* XXXIV, 45-47; Suet., *Ner.* 31, 1.

Finalmente fue colocado junto al Anfiteatro Flavio por Adriano entre el 126 y 128 d.C.⁸⁰⁶, reforzando aún más la presencia pública de Sol, del mismo modo que lo hará (de forma más modesta) el Sol del Arco de Constantino en el siglo IV⁸⁰⁷. Con todo, la importancia del peso simbólico del coloso no sólo recaía en el hecho de representar al dios en ámbito público con el patrocinio imperial, sino que la colocación junto al anfiteatro lo dejaba junto a la *meta sudans* al final de Vía Sacra en el recorrido del *triumphus*⁸⁰⁸, lo que ofrecía la posibilidad de obtener un valor simbólico adicional con cada celebración de festividades o triunfos.

Con esta ubicación la estatua de Sol-Helios refuerza su relación con la victoria y supone un antecedente para su advocación tardoimperial *Sol Invictus*, idea que fue expuesta por Alberston en 2001⁸⁰⁹. Hechos como la presencia física visible debido al tamaño del Coloso, o la extensión de los obeliscos confieren a Sol una presencia activa dentro de un paisaje simbólico urbano⁸¹⁰ y la vida religiosa romana.

Nerón

Toda esta asociación con Sol es fácil de enfatizar desde un estudio de la divinidad, pero al ponerlo en contexto se observa que los rasgos del dios son secundarios. La corona radiada resulta de uso esporádico en la moneda incluso en personajes como Nerón. Éste emperador es ideal para explicar el verdadero foco de la imagen imperial en el siglo I: Febo. Los diferentes rasgos solares presentes en el emperador y la literatura de su tiempo han despertado el interés de los estudiosos, e incluso ha motivado la apreciación de cierta simbología en obras de construcción imperial como su Domus Aurea⁸¹¹. Pero al abordar la identificación de Suetonio con Nerón, salta a la vista una diferenciación entre las acciones propagandísticas del monarca y la descripción divina del autor. Mientras que en el conocido pasaje de la entrada a Roma del emperador se describe la llegada triunfal aludiendo a la identificación con Apolo y al recorrido triunfal del emperador (que termina en el templo de Apolo Palatino), pero no hay ninguna referencia directa a Sol⁸¹². En cambio, posteriormente Suetonio sí que menciona al dios en comparación con el monarca, pero frente a lo que defienden autores como Champlin⁸¹³, la estructura pasiva de la oración y su referencia a la actividad concreta (gerundivo *aurigando*) redirige la comparación a una identificación general de sus cualidades como auriga con su dios patrono: Sol⁸¹⁴. En general parece que Nerón está más interesado en Apolo, a quien la literatura del momento identifica fuertemente con Helios-Sol, y no propiamente en Sol. El mismo

⁸⁰⁶ Alberston (2001), pág. 101.

⁸⁰⁷ Sol Cósmico contrapuesto a Luna y *Sol Invictus* en estatua portado por soldados, cf. Wienand (2013).

⁸⁰⁸ Puede verse en las monedas *BMCRM* Gordian III 13 y *Gnecchi* pág. 89, nos. 22-2 (de Alejandro Severo).

⁸⁰⁹ Alberston (2001), pág. 112; y le sigue Marlowe (2006) añadiendo el Arco de Constantino. Similar idea subyace en Vespignani (2016), pág. 262.

⁸¹⁰ Barchiesi, (2008), pp. 532 y 534. El autor habla de la presencia visual del dios y la “politización” del espacio urbano bajo Augusto, sin ser un hecho nuevo, sino que bebe de la etapa anterior. También Pérez Yarza (2017).

⁸¹¹ Entre otros, Slater (2009/2010); Mratschek (2013). Sobre una lectura de la domus aurea desde esta perspectiva, cf. Hannah, Magli y Palmieri (2016).

⁸¹² Suet., Nero, 25.

⁸¹³ Suet., Nero, 53. Cf. Champlin (2003).

⁸¹⁴ Suet., Nero 53: *destinauerat etiam, quia Apollinem cantu, Solem aurigando aequiperare existimaretur*,

coloso no estaba planeado para ser una representación de Helios (lo será más tarde), y de hecho su estatua no posee ningún rasgo solar más allá de la corona radiada⁸¹⁵.

Es en este juego de asociación literaria entre el hermano de Diana y Sol, la solarización de Nerón tiene un especial sentido simbólico. Séneca en la *Apocolocyntosis* centra en Apolo Febo el papel divino de la acción imperial⁸¹⁶, mientras que la comparación con el Sol en *de Clementia* se centra en la brillantez y notoriedad del astro, no en una verdadera identificación de carácter⁸¹⁷. Esto me lleva a pensar que la cuantificación de lo solar durante el reinado de Nerón, que ciertamente existe, se puede haber exagerado en alguna ocasión gracias al uso de los símbolos divinos del dios Sol⁸¹⁸. El dios, asociable a la corona radiada, parece ser un elemento subsidiario de Febo, responsable de la nueva edad dorada y centro de los rasgos luminosos de la tradición literaria⁸¹⁹.

La literatura neroniana utiliza las mismas ideas para sumarse al mensaje imperial del mismo modo que la filosofía puede utilizar la metáfora lumínica para estructurar el cosmos, como bien muestra la idea del *saeculum aureum* de la *Apocolocyntosis* de Séneca, que invoca a Febo una vez más⁸²⁰. La identificación de Nerón con Sol no era sensiblemente mayor que la de Calígula como Neos Helios, así apelado en un decreto de Cízico, y también comparado con Faetón por Suetonio en una alegoría a la perspectivas negativas de su gobierno⁸²¹. Sin embargo, es cierto que con Nerón el uso público de atributos solares conseguirá vincular aún más estrechamente al emperador con Sol. De este modo, la adopción de rasgos solares y la relación del emperador y el dios con Apolo permitió la aparición la representación del emperador de en algunos lugares del oriente mediterráneo oriental como Nuevo Helios y Nuevo Apolo, que, que todas formas, no eran excepcionales porque ya se habían dado anteriormente con Calígula⁸²².

Aeternitas y Oriens

El amanecer cíclico de Sol ofrece hacer una alusión metafórica al renacimiento, características de largo recorrido que se encuentra en la literatura romana republicana e inicios del principado⁸²³. Por ejemplo, cuando Horacio alude al renacimiento de Sol en el *Carmen Secular* inicia un ciclo simbólico ligado al emperador que se observa nítidamente en sus Odas⁸²⁴. En el cuarto libro, Sol iluminando el este “ad hortus Solis ab Hesperio cubilis”⁸²⁵ refleja la percepción de este astro cuyo vuelta al amanecer en oriente fija el ciclo cósmico de preservación y la señal positiva. El lenguaje moderno no puede evidenciar la potencia de estas metáforas porque frases como “el amanecer de una nueva era”, idea subyacente

⁸¹⁵ Alberston (2001), también III.2.2.

⁸¹⁶ Sen., *Apocol.* IV.

⁸¹⁷ Sen., *Clem.* I, 8, 4: *tibi non magis quam soli latere contingit.*

⁸¹⁸ Como se podría ver en Bergmann (1998), pág. 230.

⁸¹⁹ En Champlin (2003), prácticamente apunta a ello en las pp. 277-278. Cf. III.1.

⁸²⁰ Sen., *Apocol.* II. Cf. II.2.3.

⁸²¹ Suet., Cal. 11 (Faetón); Mratschek (2013); Barrett (2015), pág. 192. Idea similar sobre Calígula como “nueva estrella” puede subyacer en la obra de Quinto Curcio Rufo, cf. Pastor (2018).

⁸²² *IGR* IV 145 (Calígula en Cízico), *IGR* III 345 (Nerón en Afrodísias). Cf. Rose (2014), pág. 228; Deligiannakis (2017), pág. 339.

⁸²³ Cf. II.2.2.y III.1.1.

⁸²⁴ Hor., *Carm. Saec.* 9-12; Hor., *Carm.* IV, 2 y 15.

⁸²⁵ Hor., *Carm.* IV, 15, 15-16.

en la oda horaciana, han asumido y normalizado la carga simbólica en el lenguaje moderno. No en vano el mismo pasaje de la *Odas* viene encabezado por una llamada a *Phoebus volentem* –convenientemente ambivalente entre Sol tradicional y Apolo victorioso de Augusto– que se implica en la batalla y asegura el triunfo desde el Tiber (Roma), instaurando una nueva edad con el César (“tua, Caesar, aetas”), esto es, Augusto⁸²⁶.

Hacemos especial énfasis en este pasaje porque aquí encontramos las primeras alusiones a la amenaza parta, de vital importancia para entender la propaganda imperial del siglo II y el surgimiento del concepto de *Oriens augusti*. La vinculación entre *Oriens* y Sol se puede encontrar en la obra virgiliana⁸²⁷, pero es en el pasaje de Horacio donde se introduce el tema completo aludiendo al logro de la paz y cierre de las puertas de Jano tras la recuperación de los estandartes perdidos a manos del enemigo oriental. Se trata de una idea que promociona el valor del gobernante como garante del éxito y paz.

La idea no es solo literaria, se observa también en la conocida estatua de Augusto *Prima Porta*, cuya armadura refleja este episodio. Generalmente se pone en relación esta pieza con el *Carmen Saeculare* de Horacio, aunque una visión más amplia nos permite ver que encaja también con las *Odas*, reforzando y mostrando por un lado el poder de esta imagen mental tanto en verso como en materia como medio de propaganda imperial⁸²⁸. Por otro lado, esta escena, nos permite observar también el valor de Sol en el escenario celestial. En la estatua se exhiben las entidades divinas de *caelus* y Aurora, que acompañan a Sol y Luna como parte de la representación simbólica del cosmos⁸²⁹. La interpretación de los dioses ha sido cuestionada en alguna ocasión, en especial la identificación de las deidades femeninas⁸³⁰, pero lo que resulta llamativo la representación de Sol vestido, hecho inusual en la figuración temprana del dios⁸³¹. Si bien los otros dioses –menos *caelus*– aparecen representados también con vestimenta, la descripción iconográfica de Sol no acaba de encajar a pesar de que está esculpido dirigiendo una cuadriga en ascensión. No posee ningún tipo de halo o rayo luminoso (¿es posible que estuviera en la pintura?) ni porta símbolo alguno característico del dios⁸³². A pesar de la identificación exacta del Sol, lo que rodea a su simbología es el factor más importante (la luz del día y el amanecer como concepciones lumínicas), ideas con gran potencial simbólico que priman, de nuevo, sobre

⁸²⁶ Hor., *Carm.* IV, 15, 1-5.

⁸²⁷ Virg. *Aen.* V, 42; *Georg.* I, 250.

⁸²⁸ Sobre el valor de la imagen en casos similares, cf. Zanker (1988), pp. 270-271.

⁸²⁹ Para un análisis detenido sobre la simbología implícita en el Augusto de *Prima Porta*, cf. Squire (2013). Bergmann ya menciona a la estatua en relación con Sol, cf. Bergmann (1998), pág. 124.

⁸³⁰ Simplificando el problema, compárese Zanker (1988), pp. 270-271; Galinsky (1996), pág. 159-160; Squire (2013). Galinsky ya advirtió desde el principio contra el juego excesivo de interpretación entre el *Carmen* y la conocida estatua, poniendo en tela de juicio algunas identificaciones como la correlación entre las figuras entendidas como Apolo y Diana (cuya interpretación duda) con sus contrapartes astrales Sol y Luna, además las diferencias existentes representaciones de un modelo iconográfico, y el relato literario de un programa político imperial, Cf. Galinsky (1967), pp. 621-622.

⁸³¹ Cf. III.3.1.

⁸³² La extensa obra de Hijmans trata numerosas representaciones del dios, pero, no obstante, no trabaja esta relevante escultura, evitando afirmar o desmentir la identificación con Sol, cf. Hijmans (2009). Se hace tentador pensar por tanto en otra interpretación divina luminosa, pero no encuentro una respuesta aceptable. Cf. Parisinou (2017 [2005]).

lo solar⁸³³. *Oriens* mismo, una idea cardinal geográfica asimilada a Sol era un concepto simbólico polivalente. Berrens puso de relieve que podía ser utilizado en algún momento para definir momentos o personajes con un carácter determinado, como ocurre con Tácito al señalar a Calígula como *oriens*⁸³⁴.

El concepto de fundación de una nueva Roma defendido por Zanker⁸³⁵ se relaciona con esta construcción ideológica progresiva, donde los emperadores inciden en la preservación y regeneración. El desarrollo de esta idea conduce a ligar la luz del amanecer con *aeternitas* y con la ideología imperial. *Aeternitas* es un concepto muy visible en el ámbito numismático como herramienta de la propaganda imperial que viene asociado al gobierno imperial desde Augusto⁸³⁶. La leyenda *Aeternitate augustae* ya había sido utilizada en moneda bajo Tiberio en alguna emisión como la moneda local de Emerita, donde se utiliza de leyenda alrededor del busto lateral de Augusto radiado, en conmemoración de su divinización⁸³⁷.

Pero su verdadero valor se dará con los Flavios⁸³⁸. Mientras la aproximación inicial de Bergmann ve a Vespasiano y Tito limitados a un uso convencional de la imagería solar (corona radiada)⁸³⁹, la idea de *aeternitas* en el contexto imperial adquiere una nueva dimensión con la dinastía, apareciendo directamente personificada junto a Sol en la moneda. Así, *RIC* II Vespasian 822 representa un punto de inflexión en la propaganda pública con respecto a Sol; por primera vez se lo vincula explícitamente, junto a Luna, con *aeternitas*, bajo la leyenda *aeternitas augusti*, una alegoría que podemos sustentar en un contexto triple. Por un lado contamos con el valor simbólico de lo solar y Sol en el cuerpo literario tardorrepblicano y altoimperial, enfatizado en el periodo neroniano⁸⁴⁰. En segundo lugar, el valor simbólico de Sol junto a Luna para representar el cosmos conforma un complemento a la idea de perdurabilidad que supone *aeternitas*. Y por último, la misma llegada al poder de los Flavios conlleva un problema de legitimidad que debe ser solventado, siendo el uso de *aeternitas* divinizada junto a dos tradicionales deidades, una respuesta adecuada.

Encontramos que aparte de Vespasiano, este tipo vuelve a aparecer tanto con Tito como Domiciano⁸⁴¹, especialmente en el momento final de reinado de Vespasiano, lo que da la impresión de un programa iconográfico dinástico basado en la perpetuación del poder. Esta vinculación permanecerá en los emperadores manifestándose de manera intermitente en la numismática, siendo usada en el siglo II por algún emperador⁸⁴² y destacando en el

⁸³³ Podemos ver el mismo problema de la importancia de lo luminoso y, por asociación de Sol, en las ideas filosóficas, Cf. I.iii.3 y IV.3.

⁸³⁴ Tac. *Ann.* VI, 46, 4. Cf. Berrens (2004), pág. 176.

⁸³⁵ Zanker (1998), pp. 167-238.

⁸³⁶ Balbuza (2014).

⁸³⁷ *RPC* I 29. A esto acompaña la emisión de la cabeza laureada de Tiberio y en el reverso un templo con la misma enunciación que 29, aludiendo así al culto imperial, cf. *RPC* I 47 y 48. Sobre la divinización en el contexto iconográfico monetario, cf. Hijmans (2009) pág. 515.

⁸³⁸ Cf. III.2.

⁸³⁹ Bergmann (1998), pp. 231-233.

⁸⁴⁰ Cf. III.1.

⁸⁴¹ Cf. III.2.1.

⁸⁴² *RIC* II Trajan, 92

siglo III con el reinado de Gordiano III y los dos Filipos⁸⁴³. En su etapa final durante la tardoantigüedad aparecerá el mismo motivo ligando la eternidad y el Augusto en emperadores tardíos como Constantino (*CIL* VIII 10222), Licinio (*CIL* VIII 10224), e incluso Juliano (*AE* 1916, 20).

El término *Oriens* aparece más tardíamente, en el siglo II, acoplándose al discurso imperial solar en la moneda de emperadores como Adriano⁸⁴⁴. Es una forma que permite ensalzar al emperador con el Sol naciente, Neos Helios julio-claudio, y con las campañas en oriente que ganará notoriedad también en el siglo III⁸⁴⁵. Lo llamativo de este proceso es que se ve un aumento intermitente pero progresivo, siendo en este momento cunado Ciertamente, la imagen de un ente que nace e ilumina a su paso, renaciendo tras cada noche, tiene una potente carga ideológica que ayuda a convertir Sol *Oriens* casi en un motivo propagandístico propio que asocia al emperador con el Sol⁸⁴⁶. Cuando en 69 d.C. Vespasiano era investido emperador sin el Senado en el Serapeum de Alejandría, recibiendo el título de *basileus* se marca una cierta ruptura con la joven tradición del Principado, enfatizando la connotación divina e imperial del cargo a tenor de la sanción religiosa proveniente del Sueño de Vespasiano (por Serapis), y de los *signa* y milagros relacionados con su persona⁸⁴⁷. Esta cercanía a lo divino no dista mucho de la asociación similar que implicaba la corona radiada, y durante encontramos el desarrollo de *aeternitas* junto a Sol y Luna, dioses tradicionales romanos que son usados como símbolo de perpetuación con la nueva dinastía, cuya innovación simbólica se extiende a la dinastía de los Antoninos, que incorporan también la imagen de *Oriens*.

4.2. Siglo II: El desarrollo del poder imperial y la simbología solar

Los aspectos solares o luminosos públicos desarrollados bajo los Julio-Claudios y los Flavios se suman al impacto psicológico del escenario simbólico que hemos explicado. En el marco cultural resultante encajan las referencias de Tertuliano sobre el dios y el Circo⁸⁴⁸, así como encuentra cabida una caracterización lumínica del *carisma* imperial a partir del uso de la corona radiada, la victoria y la perpetuación, conceptos clave que pueden ser ligados con Sol. Será en estos momento de transformación cuando aparezca también el epíteto *invictus* junto al dios en algunas inscripciones de Roma a partir del 158 d.C.⁸⁴⁹. El juego de símbolos usados por el poder hace uso de elementos relacionados con el triunfo (competencia de Júpiter), pero la representación de emperadores en quadriga (vehículo solar por antonomasia) o incluso alzando el brazo derecho en saludo, permiten una asociación con Sol⁸⁵⁰. El pasaje mencionado de Tito Livio sobre Furio Camilo cobra especial sentido aquí, dejándonos ver una segunda lectura de la imagen. Este es el caso

⁸⁴³ Cf. IV.2, y IV.4.

⁸⁴⁴ *RIC* II Hadrian, 16. Cf. III.2.1.

⁸⁴⁵ Berrens (2004), pp. 65, 142, 176-82.

⁸⁴⁶ Ferguson (1982), pág. 49.

⁸⁴⁷ Hidalgo De La Vega (1995), pág. 214.

⁸⁴⁸ Cf. III.1.

⁸⁴⁹ La primera inscripción que lo evidencia es *CIL* VI 717. Forsythe (2012), pág. 134 comparte una contextualización similar de la aparición de Sol *Invictus*.

⁸⁵⁰ Cf. III.3.

de Trajano, que a principios del siglo II se representa de esta guisa con ramas de laurel en clara alusión al triunfo⁸⁵¹.

Oriente vuelve a participar como parte de este fenómeno. Ciertas acuñaciones locales empiezan a ofrecer una vinculación solar. Aunque quedan fuera del ámbito occidental de esta tesis, es de notar que en Anatolia encontramos cierta asociación creciente entre Apolo local y Helios, a cuya vinculación parece apuntar las emisiones monetarias de ciudades como Thyatera⁸⁵². Algunas alusiones de Apolo acercan esta asociación solar al culto imperial, como parece ser el caso Sagalassos (Pisidia), estudiado Peter Talloen y Marc Waelkens⁸⁵³. Allí, la versión local del culto imperial ligado con el Apolo local y vinculado al dios solar nativo Sozon parece enfatizar ciertas características solares en el estilo monetario. Estos casos locales del siglo II anteceden a un proceso a mayor escala en el siglo III. Para ese periodo, Berrens sugirió que Sol podía ser usado en un discurso público numismático que va evolucionando hasta llegar representar el amanecer de una nueva era dorada con los nuevos emperadores, como se observa especialmente bien con Gordiano y Filipo II⁸⁵⁴. A su entender, esto se relaciona con ciertas prácticas como la de saludar al gobernante como el Nuevo Helios que Bergmann ya puso de relieve con Calígula y Adriano, éste último gran impulsor de la imagen de Sol como *Oriens* en la transmisión del poder imperial de Trajano a él mismo⁸⁵⁵.

Emperador Invicto, y la exaltación de la figura del gobernante.

Los recursos estilísticos y simbólicos de la cultura visual que hemos visto utilizan atributos religiosos solares para ensalzar a los soberanos. Otro elemento que tendrá gran peso en el culto solar es el concepto de la invencibilidad, también con un precedente helenístico. La representación de los reyes seléucidas como victoriosos (*νικητορ* y *ἀνίκητορ*) tendrá su contraparte latina en el término *invictus*⁸⁵⁶. Estas referencias victoriosas serán incorporadas durante la República junto a otros rasgos helenísticos, con la *imitatio Alexandri* como modelo de referencia. En relación con esta corriente cultural Weinstock señala cómo el epíteto *invictus* es tomado por Escipión el Africano. Se trata de una forma de exaltación del dirigente que alcanza tonos religiosos en ocasiones como la estatua de César en el templo de Quirino, donde con el apelativo *Deo Invicto*, relacionado posiblemente con Rómulo Quirino⁸⁵⁷. Esta política de exaltación sería atajada por Augusto, quien primaría la forma tradicional sin caracteres divinos de *imperator*. Sin embargo, otros rasgos como la corona radiada se desarrollaron tras su muerte, hasta que con Cómodo estas formas de exaltación se recuperan plenamente. Principalmente identificado con Hércules, el emperador toma diversos títulos de glorificación del poder imperial como *pacator orbis* y retoma la costumbre del uso de *invictus* en epigrafía⁸⁵⁸.

⁸⁵¹ RIC II Trajan, 136-141.

⁸⁵² Cf. IV.2.

⁸⁵³ Talloen y Waelkens (2005).

⁸⁵⁴ Berrens (2004), pp. 62-74.

⁸⁵⁵ Bergmann (1998), pp. 127 y 243.

⁸⁵⁶ Weinstock (1957); Watson (1999), pp. 184, 185 y 194; Hijmans (2009), pp. 18-19.

⁸⁵⁷ Cass. Dio, XLIII, 45, 2-3; Nótari (2012). Sobre las implicaciones de la divinización de César en su tiempo a partir de esta estatua, cf. Martelli (2016).

⁸⁵⁸ Weinstock (1957), pág. 242; Speidel (1993), pp. 109-110; Mastrocinque (2017), pág. 62.

El epíteto marca una tendencia de énfasis victorioso, usual en el ámbito militar, adhiriéndose a la nomenclatura imperial⁸⁵⁹. El epíteto “invicto” aparece añadido con las monedas de Septimio Severo por primera vez, asociado con los trofeos del triunfo militar⁸⁶⁰. Sus uso era ya conocido en advocaciones de algunos dioses como Hércules, Isis o Júpiter desde el siglo I d.C., sensibles al mismo discurso que motivaba el imperial⁸⁶¹. Desde muy pronto, algunos *fasti* como los de Allifa (17 d.C.) citan la festividad de Hércules Invicto el 12 de agosto⁸⁶². Se trata de un fenómeno global, o al menos en el ámbito imperial romano, que se amolda a un marco común religioso mediterráneo trascendiendo las divinidades ajenas al panteón romano “original”, como bien prueba el hecho de estar aplicado a Isis⁸⁶³. Al ser un rasgo enfocado a la victoria, no ha de sorprendernos que se observen los primeros casos de Sol en inscripciones de unidades militares como *CIL* VI 715 en la que el oficial de los *equites singulares* dedica el altar al Sol Invicto en el 158 d.C. No es hasta el siglo III que se observa este rasgo en las monedas de Sol (desde Galieno sin contar con Heliogábalo), mientras que el epíteto invicto aparece un siglo antes con Cómodo y Hércules en inscripciones.

No ha de confundirse la forma Sol *Invictus*, heterogénea pero muy característica en el siglo III, con el carácter de la divinidad en los siglos II y III⁸⁶⁴. No estamos ante la suplantación de una parte (*invictus*) por el todo (el dios Sol). Se trata de una advocación potenciada de la que tenemos constancia en el ámbito mitraico o el sirio (Elagabal), en inscripciones desde el siglo II (de los *Equites Singulares*) y en la moneda sólo en parte del siglo III. Lo que transmite la comparación de las moneas romanas es la de una figura continuista que perpetúa los atributos de un dios atestiguado desde las monedas del siglo II a.C. De hecho, alguna de las emisiones antoninas es una réplica del modelo republicano⁸⁶⁵, haciendo referencia a un dios que si se caracteriza en siglo II es por la advocación específica de *Oriens Augusti* en la propaganda.

La función del soberano supremo se ve legitimada con una tendencia a la exaltación de ciertas virtudes que se incorporan en el culto público imperial, redefiniendo la imagen del emperador⁸⁶⁶. Una de las vías es la sanción religiosa, que puede promocionarse con la alusión y culto al numen del emperador o a sus genios y el del pueblo romano, otorgando

⁸⁵⁹ Recoge este proceso Hebblewhite (2017), pp. 39, 44, 50-60.

⁸⁶⁰ *RIC* IV-1 Septimius Severus, 356, 390-395 y otros. Cf. Manders (2012), pág. 86.

⁸⁶¹ Hijmans 2009: 18, recoge muy bien este punto, citando los casos de Apolo Júpiter y Hércules. A esto podemos sumar otros dioses como Isis (*CIL* VI 353 en el año 51 d.C. junto a Serapis por un liberto en Roma), Silvano, (*CIL* VII 451, en el limes Britano por el prefecto del ala sebosiana) o Marte (*CIL* XIII 392, por un ciudadano romano en Aquitania). Otros dioses también tienen alguna mención esporádica con este epíteto, como Mercurio (*CIL* IX 425).

⁸⁶² *CIL* IX 2320 = *InscrIt.* XIII². 24: *H pr(idie) c(omitialis) Herculi Invi[cto ad circ(um) Max(imum)]...*

⁸⁶³ Por ejemplo, *CIL* XIII 8190. Sobre Isis Invicta, cf. Donalson (2003).

⁸⁶⁴ Idea implícita en Halsberghe (1972), 108-129; MacMullen (1981), pp. 84-85. Cf. IV.5.

⁸⁶⁵ *RIC* II Trajan, 785, cf. III.2.

⁸⁶⁶ Intentando no entrar en las discusiones sobre la evolución del culto imperial, podemos mencionar a dos obras complementarias, desde la adhesión y el discurso imperiales Clifford (2000); y desde la integración en el sistema religioso Gradel (2002).

una cierta dimensión religiosa al gobernante sin caracterizarlo con ningún dios⁸⁶⁷. En otras ocasiones el aprovechamiento de la forma divina como instrumento de dignificación, muy bien estudiado por Bergmann a finales del siglo XX en relación con el rayo solar⁸⁶⁸. Además, también se establecen vínculos especiales entre determinados gobernantes y un dios particular. Aunque sucederá eso con Sol en el siglo III (Elagabal y Aureliano), no sólo Sol recibe una atención especial, es conocida la faceta hercúlea de Cómodo, quien al presentarse como el Nuevo Hércules reintroduce el título *invictus* como parte de la titulación imperial, ligando además su figura con la de un dios⁸⁶⁹.

En el paso al siglo III se alcanzan nuevas cotas de glorificación, manifestándose en la figura de Caracalla sobredimensionando los recursos onomásticos del siglo II. Esto queda especialmente bien representado en la estatua honorífica dirigida en el 213 d.C. al emperador por el legado pro pretor de Germania en nombre del procónsul en Mogantiacum, donde Caracalla es honrado como:

D(omino) Invi[ctissimo] // Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]lio Ant[onino] / Pio Feli[ci Augus]to Part[hico max(imo)] / Britann[ico ponti]/fici max(imo) [tr(ibunicia) pot(estate) XVI] / co(n)s(uli) IIII p(atri) [p(atricae)]⁸⁷⁰.

Invictus adquiere aquí un rango preferente en la caracterización del monarca, hecho entendible en el contexto militar y fronterizo de Germania como un valor a resaltar en el marco de las muestras públicas de adhesión imperial. Esta tendencia se volverá norma en el siglo III, donde se hace omnipresente la *virtus* de la invencibilidad y los emperadores son llamados *invictus* recurrentemente, llegando a mostrar una gran sincronía entre tipos monetarios como *Restitutio Orbis* aplicados al emperador, y a sol en moneda con Aureliano⁸⁷¹.

Sol y Luna emperadores

Más allá de la propaganda neroniana, el siglo II es el verdadero momento de cambio para Sol en el plano imperial. En él convergen figuras literarias relacionadas con el pasado, nuevas formas de exaltación imperial con nuevos epítetos en la nomenclatura del gobernante (*invictus*) o el desarrollo de advocaciones imperiales como los dioses augustos. Sol participará en un proceso evolutivo que afecta al sistema religioso imperial en su conjunto, como se puede sencillamente observar en la aplicación de los epítetos *Invictus* y *Augustus* a distintos dioses por toda la geografía del Imperio a partir del siglo II⁸⁷². Diversos dioses ven acentuada su relación con el gobernante, como Hércules y, más tarde, Sol⁸⁷³ (imagen 6). Un buen ejemplo del final de este proceso formativo lo podemos ver en la inscripción *CIL VI 3721*, una *phalera* que representa a Sol dirigiendo la cuadriga

⁸⁶⁷ Por ejemplo, ya encontramos alusiones al *numen Augusti* en inscripciones de la primera mitad del siglo I d.C. como *AE 1974, 274* (Pompeya). Mucho más comúnmente, encontramos alusiones al genio del emperador por todo el territorio como *CIL VIII 11019* (Gigthis); *AE 1999, 1079* (Bagacum); *CIL III 5158* (Celeia) o *CIL II 5123* (Bracara Augusta).

⁸⁶⁸ Bergmann (1998).

⁸⁶⁹ Bergmann (1998), pp. 262-264; Clauss (1999), pp. 260-262; Hijmans (2009), pág. 19; Forsythe (2012), pág. 135.

⁸⁷⁰ *CIL XIII 6754*.

⁸⁷¹ Cf. IV.2. y IV.4; Hedlung (2008), pp. 73-76.

⁸⁷² Cf. Fishwick (1987), 446-454. Centrado en el papel de Sol, cf. Hijmans (2009), pág. 409, IV.1. Para una explicación de *Sol Invictus*, cf. IV.5.

⁸⁷³ Hércules tiene una especial relación con el gobernante a lo largo del Imperio, especialmente durante algunos reinados como el de Cómodo (*RIC III Commodus*, 634 Hércules es definido como *comes*). Un buen resumen de éste proceso se puede ver en Hekster (2005).

por el cielo bajo el apelativo de *Invicto Augusto* (imagen 2)⁸⁷⁴. Aunque datación es incierta (segunda mitad del siglo II o inicios del III), esta pieza sintetiza la evolución de la imagen solar, respondiendo a un posible tipo iconográfico existente al menos desde final del periodo Antonino. Guarducci piensa que es una ofrenda, posiblemente relacionada con el Circo Máximo, donde Sol tenía un templo en pie, como muestran las monedas del siglo II, vinculable a la imagen de Sol con cuadriga que se repite en varias acuñaciones del siglo II⁸⁷⁵. De hecho, Bergmann recoge distintos medallones y placas de terracota con Antonino Pío, Marco Aurelio, Cómodo y Septimio Severo compartiendo un esquema de representación similar, que le permiten a ella e Hijmans afirmar que existía una imagen anterior de cierta relevancia que sirvió de modelo común, aunque desgraciadamente que no se ha conservado⁸⁷⁶.



2. CIL VI 3721. Se lee: *Inventori lucis Soli / Invicto Augusto*. Obtenido en Guarducci (1983), pp. 138-146.

La imagen solar para potenciar la figura del emperador también se observa en otras representaciones⁸⁷⁷. Este es el caso de la *imago clipeata*, un tipo de retrato en el que contamos con varios ejemplos de un emperador representado radiado (imagen 3)⁸⁷⁸ o las imágenes escultóricas monumentales como el arco triunfal cuadrifronte de Leptis Magna,

⁸⁷⁴ Guarducci (1957-58); Hijmans (2009), pp. 408-409, Pérez Yarza (2017), pág. 227. En ocasiones la imagen ha sido planteada como la representación del emperador vestido como Sol, con base en una poco visible barba (Bergmann (1998), pp. 247-248; Berrens (2004), pp. 41 y 88), sin embargo, se sigue aquí la interpretación que hace de la figura Hijmans como el dios Sol. Cf. III.2.

⁸⁷⁵ Guarducci (1957-58), especialmente pág. 166. Relaciona la pieza con otros medallones muy parecidos de Antonino Pío (año 145 d.C., Cohen II 1135), Cómodo (190-191 d.C., Cohen III 70) y un áureo de Septimio Severo (del año 197, RIC IV-4 Septimius Severus, 102). Cf. III.2.2.

⁸⁷⁶ Bergmann (1998), 247-252; Hijmans (2009), pp. 408-409.

⁸⁷⁷ Por ejemplo, Casio Dión menciona a Caracalla jactarse de conducir como el Sol (LXXVIII, 10), es identificado en CIL XIII 6754 como *D(eo) Invi[cto] Soli / Imp(eratori) Cae[s(ari) M(arco) Aure]lio Ant[onino]*.

⁸⁷⁸ Como los retratos frontales radiado de Caracalla con indumentaria militar. Cf. L'Orange (1953), pág. 98. Sin embargo, hay constancia de alguna imagen radiada ya en el siglo I d.C. como el llamado Stamford Bridge Tondo, un busto radiado frontal de Claudio vestido como *pontifex maximus* en una *phalera* de

donde Septimio Severo es representado radiado conduciendo una cuadriga. En general, estas imágenes son parte de un relato simbólico instaurado en la *episteme* imperial que recoge la herencia clásica en la que Sol aparece relacionado con distintos elementos cósmicos⁸⁷⁹, como supervisor de pactos y de la realeza (en la astrología). Es también un dios crecientemente relacionado con la conservación, *aeternitas* y los emperadores, así como con la victoria. La utilización de este argumentario ideológico se manifiesta netamente en algunas imágenes que representan el orden cósmico⁸⁸⁰ (obsérvese el zodiaco en la imagen 2). Es un rasgo no exclusivo de Sol en la iconografía imperial sobre el concepto de Roma eterna, existente desde el siglo I d.C., que encuentra en la imagen de Sol una de las maneras de referencia al *saeculum aureum*, mientras que en sustitución de Aión puede presentar al emperador como *cosmócrator* (imagen 4)⁸⁸¹. Esta imagen pública imperial explica la emisión de algunas monedas locales especiales en el siglo III que representan al emperador radiado en el anverso y elementos astrológicos como el zodiaco con Sol y Luna en el reverso, como ocurre en Cilicia con Gordiano III⁸⁸².



3. Retrato Frontal en relieve del emperador romano Caracalla radiado, vestido a la manera militar. 212-217 d.C. Imagen obtenida de *Staatliche Museen zu Berlin*, SMB-digital Online collections database, nº Misc. 7330 © Foto: *Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz*, autor: Norbert Franken (CC BY-NC-SA)⁸⁸³.

bronze (encontrado en Derventio en 1991, revendido en Christie's, London dos veces (1992, lot 168; 1995, lot 197), y actualmente en venta en la misma galería (lot 242) bajo posesión de Royal-Athena Galleries (Art of the Ancient World, 1997, no. 53).

⁸⁷⁹ Como la coraza del Augusto de Prima Porta, cf. III.3.

⁸⁸⁰ Cf. III.3.

⁸⁸¹ Dowling (2003), pág. 171, Aión aparecía en diversos relieves del siglo I como en Afrodísias; Mastrocinque (2017), pág. 63.

⁸⁸² SNG Levante-Cilicia, Suppl. 390.

⁸⁸³ Disponible en <http://www.smb-digital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=694142&viewType=detailView>



4. RIC II Hadrian, 136: áureo, 119-122 d.C. Anverso MP CAESAR TRAIAN HADRIANVS AVG con el emperador laureado y reverso P M TR P COS III S AEC AVR, que se materializa en ciclo zodiacal y la aparición de un fénix (señal de renacimiento) sobre el orbe. *Staatliche Museen zu Berlin*, SMB-digital Online collections database, nº 18204693 en © Foto: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, autor: Reinhard Saczewski (CC BY-NC-SA)⁸⁸⁴.

Toda esta simbología se desarrolla de forma paralela a la creación de un discurso imperial durante los siglos II y III, que ahonda en la potencia significativa cósmico-solar con los Severos. Se trata de un fenómeno facilitado por el paralelismo de Apolo y Diana con Sol y Luna en la propaganda imperial⁸⁸⁵. Esta asociación de divinidades se había ido haciendo más consistente durante los Antoninos en el siglo II⁸⁸⁶ en un desarrollo que termina ofreciendo una identificación imperial directa con Sol y Luna como uno de los nuevos elementos que adoptará el discurso imperial. Recogiendo los diversos motivos religiosos como la *concordia* y la *aeternitas* de Sol y Luna, se creará una coincidencia de atributos que llevan a la solarización del emperador y la “lunización” de la emperatriz en algunas monedas a partir de Septimio Severo. Así, algunas acuñaciones representan al monarca radiado junto a la emperatriz con el creciente lunar con Septimio Severo y Julia Domna bajo la leyenda CONCORDIA AETERNA. Esta moneda se expande por todo el Imperio, tanto en cecas locales (en el este, sin esa leyenda) como imperiales, bien en las acuñaciones de Septimio, bien las de sus hijos Caracalla y Geta (imagen 4)⁸⁸⁷. Este rasgo es característico de la imagen imperial severa, apareciendo los retratos de las emperatrices ocasionalmente con el creciente sin su contraparte masculina⁸⁸⁸ y será utilizada por los últimos Severos también, ligando a los miembros masculinos y femeninos de la familia con la majestad imperial a través de la pareja de dioses. Primero lo hará Heliogábalo y

⁸⁸⁴ Disponible en <https://ikmk.smb.museum/object?id=18204693>.

⁸⁸⁵ Hay varias evidencias monetarias a partir de los Severos, destacando RIC V-1 Claudius Gothicus, 198. En esa moneda bajo la leyenda AETER AVG aparecen Sol (látigo) y Diana (antorcha). Supone el ejemplo definitivo de esta relación sincrética. Diana como luna puede verse por ejemplo en RIC IV-1 Caracalla 256, donde la diosa es representada conduciendo de una biga tirada por bueyes.

⁸⁸⁶ Howgego (1995) pág. 79; Bergmann (1998) pp. 15, 112-123, 264-265 y especialmente 269-274, Manders (2012) pp. 6, 250.

⁸⁸⁷ RIC IV-1 Septimius Seveus, 522. Durante su reinado, sus hijos repiten el motivo: RIC IV-1 Caracalla, 36 (199-200 d.C.), 59 (202 d.C.), 125 (201-210 d.C.); y RIC IV-1 Geta, 7. Cf. Bergmann (1998) pl. 52, 5; Watson (1999), pág. 189. En cecas locales las imágenes son irregulares, pero se puede observar la misma idea, cf. *Mionnet* V 13, en Carras, con Julia Domna con creciente lunar; o en Laodikea ad Mare, con Septimio radiado y un creciente tras Julia Domna (*Cohen* Laodikea ad Mare 7; Meyer (1987-1988).

⁸⁸⁸ Aguado García (2001), pp. 297-298. Para los retratos femeninos con creciente, Julia Mamaea es un buen ejemplo, RIC IV-2 Severus Alexander, 673, 678, 681-682.

más tarde Alejandro Severo, jugando con la imagen conjunta de Helios y Selene que se observa en cecas como Alejandría (compárese imagen 5 con 6)⁸⁸⁹.



5. RIC IV-1 Caracalla, 52: áureo, 201 d.C. Anverso ANTONINVS PIVS AVG PON TR P III con el joven coemperador laureado y reverso CONCORDIAE AETERNAE donde se representa a Septimio con corona radiada (con lazos) y a Julia Domna con creciente. Disponible en © The Trustees of the British Museum n. 1844,0425.2315⁸⁹⁰.



6. RPC VI Alexandria, 10485: 221-222⁸⁹¹ d.C. Julia Aquilia Severa encuentra su contraparte como Selene-Luna junto a Helios-Sol (emperador) en el reverso. *Staatliche Museen zu Berlin*, SMB-digital Online collections database, "Elagabalus, Alexandria", n° 18206378 en © Foto: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, autor: Reinhard Saczewski (CC BY-NC-SA 3.0 DE).

De esta manera al final del siglo II encontramos que los atributos solares han permeado en la simbología imperial más allá del uso de la corona radiada, dotando incluso a los

⁸⁸⁹ Cf. Savio (1999), números como 4303 con Heliogábalo o, 4487 con Julia Mamea.

⁸⁹⁰ Disponible en (https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx).

⁸⁹¹ Cf. Geissen y Wolfram (1974), n. 2379.

gobernantes de cierto carácter solar en virtud del halo y la identificación entre Sol y Luna. Esta herramienta simbólica será usada posteriormente por otros emperadores en el siglo III (imagen 7). Sus características definen el punto de partida de los cambios del siglo III respecto a Sol, pero también es el punto final de un proceso anterior más largo, que hunde sus raíces en la tradición solar romana y la herencia iconográfica helenística, trascurriendo en paralelo a la expansión de las menciones epigráficas a Sol por todo el Imperio, también como advocaciones de otros dioses al modo de Sol (Sol Elagabal en Panonia y Dacia)⁸⁹².



6. RIC V-2 Postumus, 260: 265-269 d.C., acuñada en Colonia. Póstumo y Hércules en anverso con sus contrapartes Sol y Luna en el reverso bajo la leyenda *Claritas Augusti*. *Staatliche Museen zu Berlin*, SMB-digital Online collections database, "Postumus", nº 18263029 en © Foto: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz, autor: Karsten Dahmen (CC BY-NC-SA 3.0 DE).

Se produce entonces un fenómeno similar al que hemos visto en el caso del Trastévere donde simultáneamente se dan referencias de distinta índole al dios en el mismo lugar y con cronología parecida, y que ocasionalmente se dirigen a la salud de los emperadores⁸⁹³. Aunque esta fase de cambio y la llamativa etapa del gobierno de Heliogábalo incitan a pensar en un cambio religioso que motiva la actuación imperial⁸⁹⁴, la situación es más complicada. Como hemos ido viendo en este bloque de la tesis (Alto Imperio), se puede observar un desarrollo propio de la imagen imperial relacionable con numerosos factores que actúan simultáneamente. Por ello creemos que las reticencias de Carbó García a atribuir las menciones a Sol en el siglo II como una forma de explicar la expansión del culto a Elagabal son acertadas⁸⁹⁵. Pese a que Elagabal obtuvo especial importancia de manos de la dinastía Severa, no sería el único dios Sol que se adorara en el Imperio, y su extensión, quizás exagerada, no tendría por qué suplantar al Sol romano, divinidad a la que se atenderían las referencias imperiales, así como aquellas muestras de culto particular latino.

5. Conclusiones

La intención de esta investigación es enfrentar la realidad material con las ideas expresadas por el corpus literario para así arrojar más información sobre algunos aspectos del

⁸⁹² Cf. IV.1. Para Dacia, que queda fuera de esta tesis, cf. Carbó García (2010).

⁸⁹³ Cf. IV.1

⁸⁹⁴ Tesis con su principal referencia en Halsberghe (1972).

⁸⁹⁵ Carbó García (2010) 440.

culto. No obstante, debido el peso tradicional de las formas artísticas y *topoi* literarios, a la hora de comparar se hace evidente que debemos preguntarnos hasta qué punto la estética tiene un valor estético, y hasta qué punto las formas literarias tienen un valor simbólico o un contenido religioso. Posiblemente no exista una respuesta fácil, las metáforas lumínicas se encuentran tanto en textos líricos como eruditos. Plutarco representa muy bien la dificultad que entraña estudiar distintos ámbitos para un estudio, ya que su obra puede estudiarse desde distintas aproximaciones (literaria, filosófica, erudita), separadas por cuestiones de organización de un modo que no lo eran en su concepción original.

El erudito de Queronea muestra la interacción entre distintos campos que pertenecen a un mismo marco cultural, donde ciertas formas fijas como la idea de Sol son utilizadas como sinónimo de altura y gobierno monárquico⁸⁹⁶, como mecanismo de comprensión interreligiosa (culto persa al Sol)⁸⁹⁷, o como problema teológico de difícil solución (relación entre Apolo y Sol)⁸⁹⁸. Sus estudios muestran aquí la especial vinculación de Sol con diversos campos como la filosofía, religión y astrología. Esta peculiaridad del astro dios para interactuar a diferentes niveles ya fue notada por Hijmans en su estudio doctoral. De este modo, el investigador dedica una parte de su trabajo –centrado en la iconografía e imagen del dios– para explicar la vinculación de la astrología y la astronomía con la religión⁸⁹⁹.

Para ofrecer un discurso interdisciplinar sobre esta diversidad hemos optado aquí por guiarnos según la *episteme* de Foucault, permitiendo centrarnos en un marco cultural mayor que la religiosidad, intentando ir más allá de la creencia personal del sujeto. Un autor no puede representar a un colectivo, y conocer la creencia del conjunto de la población resulta casi imposible en la práctica. ¿Tenían los símbolos y conceptos el mismo valor e importancia entre diferentes grupos de fieles y diferentes ámbitos culturales? Ciertamente la epigrafía muestra la adopción de rasgos latinos para expresar ideas distintas, como bien prueban las inscripciones bilingües. A esto se suma la *interpretatio* literaria que hacen historiadores y eruditos, explicando creencias distintas a través de la misma idea de Sol. Si atendemos al panorama general se observa un rasgo del pensamiento antiguo, visible en el citado pasaje ciceroniano donde Massinisa recibe a Escipión, pero también en el discurso filosófico (filosofía perenne): la creencia en un conocimiento primordial que permite a Sol, símbolo unívoco, convertirse en un nexo de unión fácil.

La utilización de símbolos o conceptos solares, como el mismo teónimo *Sol*, parece ser de aplicación variada, aunque con ciertos patrones comunes. Por ello, es conveniente en una primera lectura focalizar en su concordancia con otras fuentes de información la interpretación de la iconografía, conceptos solares o la construcción de rasgos formales. Es aquí donde los aspectos culturales del sistema religioso imperial juegan un papel promi-

⁸⁹⁶ Plut. *Mor.* VII, 42

⁸⁹⁷ Plut. *Vit.* Paralela Minora, 2.

⁸⁹⁸ Plut. *De def. or.* 51-52. Estos ejemplos de Plutarco han sido explicados en el III.2..

⁸⁹⁹ Hijmans (2009), pp. 238-252.

nente. Para ello es conveniente contraponer la imagen ofrecida en los restos arqueológicos, un vastísimo repertorio visual que aquí hemos tratado de forma limitada, con el material escrito disponible, tanto literario como inscrito⁹⁰⁰.

La información que nos ofrece el material arqueológico sobre la imagen de Sol es crucial en dos aspectos. Por un lado, constata la existencia de unos modelos de representación de Sol visibles a lo largo de todo el periodo, no sólo una fase concreta, pese a la existencia de algunos momentos más activos (siglo III). A esta consideración –muy bien estudiada por Matern e Hijmans– se une otro hecho destacado. Ciertas imágenes estandarizadas tardíamente en el ámbito público (la imagen de Sol en la moneda imperial) son parte de modelos que existían ya en el arte privado anteriormente, matizando el impacto innovador que se podría atribuir al periodo de los Severos y al siglo III. Sus modelos tipológicos (Sol radiado juvenil estante con orbe o látigo y mano alzada) forman parte de un mismo proceso cultural que no necesariamente debe entenderse como una influencia exógena, y sí como un paso del ámbito privado al público, como es el caso de la figura del dios pintada en casas de Pompeya y su similitud con las monedas de los Severos⁹⁰¹. Además, debe tenerse en cuenta la evolución progresiva del discurso imperial y los símbolos que utiliza. Se parte de un modelo de Sol configurado al final del periodo republicano (Sol auriga) e inicio del Principado que ofrece una fuente común para la concepción artística y simbólica (luz, altura, supervisión). Así, la manifestación del uso religioso de este dios (inscripciones, templos, moneda) refleja esta evolución progresiva desde el siglo I a.C., incluyendo en su repertorio una asociación creciente entre el gobernante y Sol.

Esta visión de continuidad la transmite especialmente bien la literatura desde el mundo helenístico y es usada en el ámbito imperial como vinculación con la preservación y tradición (*Eneida*). Este uso público se trata, tal vez, del rasgo más visible. En la imagen de Sol que llega hasta nosotros juega un papel muy importante la intervención imperial desde Augusto con la promoción de algunas obras literarias, a caballo entre República e Imperio⁹⁰², y un programa monumental e iconográfico. Éste es el caso de las monedas de Sol asociadas a *aeternitas* y la recuperación de tipos republicanos por Trajano. También se puede asociar con la mención del culto a Sol en el Quirinal por los calendarios de época Julio-Claudia y la presencia de Sol en el Circo, donde las fuentes lo mencionan como algo antiguo y con una vinculación activa.

Sin embargo, aunque los temas se repiten en la literatura, la lírica y su estética evolucionan dando la impresión de que Apolo absorbe a Sol en algunos pasajes. La permeabilidad semántica entre Apolo y Helios provoca que las referencias se entrecrucen progresivamente con Sol en los textos latinos, alcanzando un punto álgido durante el Principado. Así podemos entender el contexto religioso del que sacan provecho las obras y construcciones bajo la promoción o influencia de Augusto, como la *Eneida*, el *Carmen Saeculare*,

⁹⁰⁰ Sobre los debates de interpretación sobre la imagen en el estudio artístico puede resultar útil los planteamientos teóricos de Panofsky (1972), obra reeditada y ampliamente traducida a numerosos idiomas de su original 1939. Su reivindicación del texto escrito contrasta con el análisis eminentemente material de Hijmans, cf. Hijmans (2009), pp. 31-33.

⁹⁰¹ Cf. III.3.2, subapartado “Pintura”.

⁹⁰² Como los *carmina* de Horacio, cf. Hor., *Carm.* IV, 2; II.2.2.

la colocación de los obeliscos a Sol en relación con la promoción pública de Apolo, y que llega más tarde hasta obras como la poesía de Estacio⁹⁰³. Lo que resulta más llamativo de la lírica, no obstante, es el cómo las formas desarrolladas durante el siglo I a. y I d.C. eclosionan en el periodo neroniano y flavio, ofreciendo una vinculación directa con el emperador. Mientras, la lírica también nos ofrece pasajes continuistas adaptados a su momento como el mencionado en las *Sátiras* de Juvenal, donde Sol es usado en parte de un juramento⁹⁰⁴.

En general, la *episteme* tardorepublicana y altomimperial muestra *a priori* una representación de Sol muy similar. De hecho, la segunda sigue y depende de la primera. Sin embargo, la información literaria muestra una percepción simbólica en evolución: la identificación luminosa con Apolo y el epíteto Febo. Sol, supeditado, identificado o absorbido por Febo –denominación que gana importancia al final del siglo I a.C.–, parece presentar una actitud disimétrica (Apolo y Diana, Sol-Apolo-Febo y Luna), sin que ocurra en la praxis religiosa o determinados momentos, donde el dios Sol parece conservar elementos propios (con claridad en el elemento circense).

De hecho, esta situación se complica con la asimilación entre Diana y Luna, que se incorpora probablemente por analogía a la relación Apolo-Sol. Dos autores como Cicerón y Varrón trataron de dar una explicación a esta compleja circunstancia sobre Helios, Apolo y Sol, asumiendo directamente que, “Hanc ut Solem Apolinem quidam Dianam vocant (Apollonis vocabulum Graecum alterum, alterum Latinum)”⁹⁰⁵. Con el paso al siglo siguiente y la explosión del uso del epíteto “Febo”, da la impresión de que éste término griego adaptado al latín pretenda substituir a Apolo como mención básica latina, suplantando al dios délfico y a Sol, en una tendencia que no acaba de imponerse, y que no se percibe mucho más allá de la literatura. Sin embargo, este fenómeno puede relacionarse con el intercambio de Apolo y Sol en la numismática del siglo III⁹⁰⁶.

Mientras que algunos dioses como Zeus y Júpiter están sistemáticamente asimilados en la imbricación del sistema griego y romano, Apolo no encontró referente latino y fue incorporado en la parte latina. A su vez, el teónimo Helios encontraba su contraparte en el latino Sol. Sin embargo, Helios se podía identificar con la divinidad délfica, aunque las fuentes del siglo II y I a.C. ofrecen distintos niveles de asimilación entre los dos dioses. Esta inconsistencia pasa a la literatura imperial incluyendo a Sol, destacando el caso de Plutarco, donde no se da tal asociación⁹⁰⁷. Esto nos lleva a ser cautos y no enfatizar en

⁹⁰³ Por ejemplo, McAuley (2016), 9, 50, 301 destaca su figura y el paso del periodo neroniano al flavio. A McAuley podríamos sumar Wheeler (2002), que refleja el mismo proceso centrado en Lucano; o Champlin (2003) que aborda el periodo de la poesía neroniana. En caso de un estudio de la lírica más profundo, estas obras habría que verlas en comparación con la época augústea y su poesía, para lo que podemos citar a Miller (2009), que se centra en la figura de Apolo durante el periodo.

⁹⁰⁴ Juv., XIII, 78-83, Cf. III.1.1.

⁹⁰⁵ Varro, *Ling.* V, 10 (también V, 68 en otras ediciones). Este pasaje y el de cicerón ya han sido trabajados, cf. II.2.2.

⁹⁰⁶ Sobre la identificación entre Apolo y Sol, cf. IV.2.3.

⁹⁰⁷ Cf. I.iii.3. subapartado “Cambios del siglo II”.

exceso la relación entre los dos dioses y el epíteto común, ya que ambos mantienen celebraciones separadas, templos independientes e incluso aparecen claramente distinguidos aún en el siglo II en obras informales como las sátiras de Juvenal.

Pese a todo, se puede describir a rasgos generales una fase formativa en la que parece que en el término *Febo* prima el sentido solar-luminoso sobre el Apolíneo. Sólo un estudio más concreto del carácter solar en literatura del siglo I podría precisar más este tema. La relación triangular entre Apolo, Helios y un tercer elemento también se puede ver en otros puntos del Mediterráneo antiguo, como es la utilización de estas dos figuras en el Imperio seléucida para representar deidades locales y persas, estudiado por Catharine Lorber y Panagiotis Iossif⁹⁰⁸.

En suma, la actuación general de Sol en la literatura resulta difícil de clasificar, estando a caballo entre la estética, la descripción y la religiosidad. Precisamente, este complejo contexto hace posible afirmar que las fuentes ofrecen una imagen unificada entre lo natural (el Sol) y su concepto divino (Sol), especialmente notable en ámbitos alegóricos. Esto nos informa sobre el potencial religioso de Sol pese a que dificulta saber qué grado de visión religiosa contenía una mención “naturalista” a Sol en la descripción del paisaje. Esta conceptualización de lo solar también nos permite ver la facilidad existente para unir las menciones naturales descriptivas y los fenómenos astrales con la religión, el simbolismo (cosmológico) y la filosofía. El potencial de estos elementos conforma la base sobre la que se sustenta el discurso imperial, así como la práctica epigráfica, muy sensible al valor de Sol como elemento de referencia global.

¿Hasta qué punto algunas menciones al Sol y la Luna podían tener una carga religiosa? Para un estudioso moderno la disociación de la estrella Sol respecto al dios Sol es fácil, pero con base en autores como Lucano, que nos muestran un alto grado de imbricación de las dos ideas, la pregunta no se puede responder con la misma concepción que la moderna. En cambio, el estudio de ciertos ejemplos presentado por el material escrito de época imperial ofrece información relevante para entender el uso práctico de la idea religiosa de Sol, muy ligada a su carga simbólica. Además de hacerse evidente que el dios tiene una capacidad alegórica usada en la propaganda imperial y en la literatura, el potencial religioso de este simbolismo se puede observar en el papel de Sol en los juramentos.

Homero ya mencionaba la calidad de testigo de Sol por sus buenas facultades “visivas”⁹⁰⁹. Esta provincia⁹¹⁰ del dios viene dada por sus características de observación y supervisión. La ubicación de Sol es idónea como ente de referencia, por lo que en relación con esta capacidad se lo relaciona con otros dioses como Helios-Serapis, quien posee apelativos que apuntan en esta dirección, así como en los juramentos griegos junto a Zeus o más divinidades⁹¹¹. Este cometido de la divinidad como testigo coincide con aquel que ya se

⁹⁰⁸ Lorber y Iossif (2009).

⁹⁰⁹ Helios es llamado a hacer justicia como testigo siendo invocado en la fórmula de juramento, Hom., *Il.* III, 103 y ss.

⁹¹⁰ Uso este concepto en su significado original, siguiendo a Marco Simón (2008), pág. 278.

⁹¹¹ *IG* XII ii 256 en Eresos; Δί τ' Ἡελίῳ τε en Hom., *Il.* XIX, 197; Lalonde (2006), p. 83. También hemos hablado del juramento anibálico y la cita de la Tierra y otros elementos de delimitación cósmica, cf. II.2.2.

le atribuye en otros juramentos como el de Eneas, y aunque no se trata de un rasgo especial⁹¹², resulta interesante ver este papel del dios a lo largo del mundo grecorromano, lo que nos ayuda a ubicar la concepción del dios en el pensamiento antiguo. Tras el 27 a.C. poseemos algo más de información sobre el uso de Sol en los juramentos⁹¹³.

Esta acción sagrada y solemne permite ver la equivalencia e imbricación de elementos griegos y romanos, así como su adaptación al sistema imperial. Por ejemplo, el juramento de alianza de los paflagonios durante el gobierno de Augusto (3-4 a.C.) comienza “ὁμνύω Δία Γῆν Ἥλιον θεοὺς πάντα[ς καὶ πά]/σας καὶ αὐτὸν τὸν Σεβασ[τ]ὸν εὐνοή[σειν Καί]/σαρι Σεβαστῶι καὶ τοῖς τέκ[ν]οις ἐγγό[νοις τε”⁹¹⁴. El juramento cita a Zeus, Gea y Helios, así como a todos los dioses y diosas; se trata de la misma delimitación cósmico-religiosa que hemos visto anteriormente y que los romanos comparten, pero cita también a Augusto mismo, como testigo de la fidelidad prometida al emperador, situándolo en un nivel similar a los dioses. Son viejas costumbres con nuevos usos; también contamos con otras menciones literarias directas e indirectas extendidas cronológicamente que nos hablan de las capacidades de Helios-Sol en el mismo sentido, por ejemplo con el pasaje apuleyano donde Lucio clama por la clarividencia y equidad de Sol ante un juicio⁹¹⁵.

Con el paso de la República al Principado, la deidad parece mantener su identidad en el imaginario romano y en el discurso oficial. Sol tiene distintas características, resultado de la fusión de los elementos griegos incorporados y la tradición local latina, que le permiten ser usado como elmeneto de alegoría teórica o en el discurso público a la vez que se continúa con la práctica privada y la tradición religiosa, donde prima la relación del dios con la cuadriga (Circo y *ludi*). Así, el dios es ambivalente y durante los siglos I y II es posible observar tanto la continuación del culto particular con el mismo modelo usado por el culto público, como modelo de explicación simbólica, o como figura para representar otros cultos solares (palmirenos, mitraicos), muy visibles en las dedicatorias epigráficas.

En resumen, es posible afirmar que se observa una presencia activa de la divinidad en la vida religiosa, que incluso vemos levemente en el ámbito privado pese a que tenemos pocos indicios⁹¹⁶. Su caracterización es continuista por un lado, pero por otro, cambia profundamente a través del uso del paisaje simbólico⁹¹⁷ y de la evolución del discurso religioso y erudito.

Aquí damos inicio a la parte final de la tesis, que se centra en la caracterización del dios dentro del sistema religioso imperial. Esta etapa depende enormemente de la promoción estatal, la expansión de nuevas formas de exaltación (dioses augustos) y la consolidación

⁹¹² Hemos hecho referencia anteriormente a paralelismos que se remontan al Mitra iranio, cf. II.2.2.

⁹¹³ Esto sería la continuación de la información ofrecida en el II.2.2-3, y III.1.1.

⁹¹⁴ *ILS* 8781 (=IGR III 137). Cf. Cumont (1900).

⁹¹⁵ Apul., *Met.* III, 7

⁹¹⁶ Ejemplos especialmente valiosos serían algunas inscripciones en objetos pequeños como anillos o la presencia del dios en figurillas, gemas y relieves de monumentos privados. Cf. III.2.4 y III.3.

⁹¹⁷ Barchiesi, (2008), pp. 532 y 534, sobre la presencia visual continuista y politización del espacio por augusto. Cf. III.4.

de un escaparate público religioso en Roma alrededor del Palatino. La simbología cósmica del dios y su relación con el triunfo ganan en este momento una importancia vital, aunando parte del discurso filosófico, las figuras literarias y la función del dios en recintos circenses (*ludi* y también procesiones triunfales)⁹¹⁸. El simbolismo que desarrolla el dios en este escenario (circo y a su papel como *templum*⁹¹⁹) ofrecen un paralelismo que conviene a la figura imperial. Se trata de una relación inicialmente secundaria pero que se retroalimenta con la adición de nuevos monumentos que refuerzan el papel y presencia de Sol como el Coloso de Nerón o el Arco de Constantino en el siglo IV⁹²⁰. Consecuencia de ello es la identificación entre el emperador y Sol que hemos visto anteriormente.

⁹¹⁸ Este escaparate público ya se pone en relación con el papel cósmico y simbólico del dios en obras como Barchiesi, (2008), y Vespignani, (2016). Sol como regidor del cosmo es una idea observable desde el final de la República y presente durante el Principado, cf. Cic., *Rep.* IV, 17; III.1 y III.4-5.

⁹¹⁹ Tert., *Spec.* VIII, 3: *singula ornamenta circi singula templa sunt*.

⁹²⁰ Wienand (2013).

BLOQUE IV: SOL,
CULTO Y POLÍTICA
IMPERIAL

1. Dedicaciones epigráficas a Sol en el Imperio.

El objetivo de esta tesis es arrojar luz sobre el culto a Sol en la parte occidental del Imperio, pero dada la falta de información directa sobre su actividad cultural, debemos recurrir a diferentes aspectos que matizan y elaboran sus características religiosas en el Imperio. Una de las más importante es la epigrafía y su extensión por el territorio, cuyas menciones al dios nos hablan de su consideración religiosa y su extensión. Con demasiada frecuencia tendemos a regularizar fórmulas y modelos de inscripciones, ocultando así parte de los significados implícitos y contextuales, que pueden ayudar a explicar significados más amplios que el marco implícito en el texto o localización inmediata o a dar sentido a formas “poco ortodoxas” como la variación de los nombres divinos y su orden.

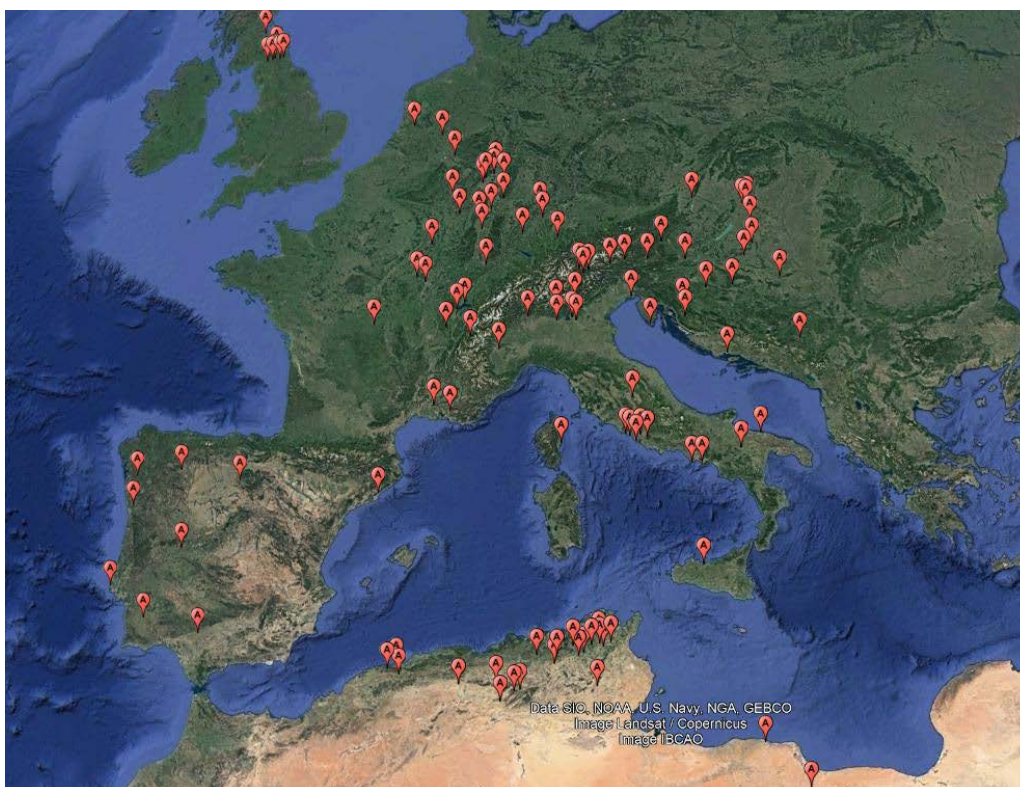
Aunque la gran mayoría de inscripciones están descontextualizadas y no existen muchas dedicadas al dios solar (ni a dioses similares sirios), las referencias a Sol se extienden espacial y cronológicamente por todo el Imperio, destacando la ciudad de Roma y zonas fronterizas y de contacto. Aunque no existe una fórmula especialmente identificable, ciertas formas muestran la transmisión de un concepto homogéneo del dios transmitido en el discurso imperial público como muestras de *political allegiance*¹. Estas formas (como *augustus* o *invictus*) sirven para adaptar la exteriorización religiosa al expresar la adhesión imperial por parte de los dedicantes, muy variados, especialmente visible en el caso de estudio del norte de África. En este capítulo intentaremos contextualizar la distribución de los epígrafes y replantaremos alternativas a las lecturas tradicionales en algunos posibles casos. Frente al escaso número de inscripciones antes del siglo II –que hemos visto durante capítulos anteriores–, durante el siglo II las menciones se multiplican a tenor de la aparición de una nueva faceta más pública sobre Sol que no cambia el registro, sino que lo hace más variado. Las menciones del dios a lo largo de los siglos I al IV d.C. se extienden por toda la parte occidental del Imperio (ver imagen 1), sobrepasando los límites del culto local latino, aunque preservando sus características formales.

Sería ingenuo entender que estas menciones a Sol corresponden única y exclusivamente a una expansión del culto republicano tradicional, ya que evolucionan y entran en contacto con otras tradiciones regionales concretas dentro de un sistema religioso imperial. Salvo en regiones muy específicas como Panonia superior, las inscripciones con dioses solares (de cualquier tipo) no representan una mayoría clara de la epigrafía religiosa. Pese a todo, algunos de los contextos de expresión como el militar observan un importante incremento de menciones en los siglos II y III difícil de catalogar por la intersección entre el ámbito mitraico, sirio (los *numeri* palmirenos de Panonia y África) y el Sol tradicional, pero que, en cualquier caso, muestra un aumento del uso del dios sin poderlo adscribir a un solo entorno cultural concreto. Por otro lado, la vocación de otros cultos solares no debe disminuir la importancia de la figura divina de Sol en el sistema religioso imperial. La propaganda numismática ofrece una clara visión de su creciente relación con la casa

¹ Este nivel de discurso sería común a las elites provinciales e imperiales, creando un nexo de unión que podemos interpretar a través de la teoría de redes, cf. Collar (2013), pp. 2, 47 y 58 hace referencia a este contexto imperial y la “political allegiance”; I.iii. introducción de la metodología.

imperial y la victoria, ambos aspectos que son también especialmente ensalzados en el ámbito castrense, donde el dios aparece con especial asiduidad.

Con los últimos Antoninos, y especialmente con los Severos, empiezan a aparecer en todo el Imperio mayor número de monedas e inscripciones que citan públicamente a Sol. Mientras que en la moneda imperial, tras alguna acuñación aislada de Adriano, Sol realmente aparece consistentemente a partir de Septimio Severo², las menciones al dios en epigrafía, sin embargo, no siguen patrones tan claros por la dificultad para ubicar buena parte del registro epigráfico y su dificultad de interpretación. Tras un estudio extenso se puede afirmar que en epigrafía Sol no refleja, en general, periodos tan marcados, aunque tiene su pico de actividad posiblemente en el siglo III, al igual que la moneda.



1. Mapa con todas las localizaciones en las que hemos registrado inscripciones a Sol sin estar identificado con otra divinidad (la relación de inscripciones de los mapas de este capítulo se puede observar en los apéndices, ordenado por provincias). Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Visto el problema del capítulo anterior sobre la polisemia del dios, se hace necesario advertir al lector de la incertidumbre sobre alguna de las inscripciones que vamos a tratar aquí. No obstante, la presentación formal, los contextos públicos o las inscripciones con claro tono latino se constatan en un buen número de casos y parecen marcar un patrón imperial de culto, que reúne tanto advocaciones imperiales como formas más locales adaptadas al sistema imperial y serán objetivo, por tanto, de este estudio. La lectura de las menciones a Sol con estas características, tras descartar menciones mitraicas a Sol

² Cf. IV.2.1-2.

Mitra, o de otra índole³, nos permiten analizar la expansión del culto a Sol a un nivel imperial, en el marco religioso que se asienta a lo largo del Alto Imperio. Aun así, esto plantea la dificultad de qué hacer con las menciones a Sol dentro del culto a Mitra. Finalmente hemos decidido incluirlas como parte de la contribución del culto a Sol en el Imperio, siendo conscientes de sus particularidades, pero que en la práctica completan la información ofrecida ámbitos diferentes como el africano.

Aunque el contexto resulta determinante para poder describir las múltiples esferas en las que Sol aparece, encontramos necesario hacer referencia a inscripciones descontextualizadas a la hora de completar la panorámica, pese a que somos conscientes de que la inclusión de menciones dudosas en este estudio representa solo una de las posibilidades de interpretación. Creemos que existen suficientes pruebas en distintos campos como para justificar la existencia de una imagen religiosa activa y la posibilidad de culto independiente que se relaciona en determinados casos con otros dioses. Por ello, es conveniente considerar las menciones a Sol sin otros epítetos como parte de la corriente imperial romana, punto de referencia común de las expresiones religiosas particulares, las dedicatorias públicas, y cultos concretos.

Dado que existe un gran problema para datar buena parte del registro, presentar en bloque todas las menciones epigráficas de Sol sería una solución fácil, aunque problemática. Hemos hecho algunas referencias en capítulos anteriores a la epigrafía de cada periodo para paliar este problema⁴, y presentaremos ahora un recorrido general por las grandes áreas geográficas de la parte occidental del imperio, empezando por dos casos regionales que han podido estudiarse más a fondo. En estos dos se puede observar en un contexto más manejable la presencia de Sol en el territorio imperial: la provincia de África, y el norte de Italia, específicamente la región entre Comum y Aquileia (la Regio X y el valle del Po). Estos casos pueden completarse con el ejemplo que ofrece el templo a Sol en Novae, que –aunque fuera del marco geográfico– muestra la particular dimensión imperial que se vivía en los campamentos romanos, donde el culto imperial y el conjunto de cultos del mundo clásico encuentran vehículos comunes de expresión religiosa. A estos casos les siguen el estudio del resto del espacio ordenado por grandes áreas que en el caso de la ciudad de Roma y el *limes* de Panonia se limita a una revisión extensa pero no metódica, por la cantidad de información y complejidad de esas zonas.

1.1. Caso de África

Esta región es uno de los distintos puntos del Mediterráneo donde se produce un contacto con entre distintas tradiciones antiguas, permitiendo que Sol tenga un marcado carácter polifacético a través de significados distintos a partir de simbología, teónimos y epítetos comunes. Dado que la manifestación local del culto solar en el contexto de la tríada Saturno, Luna y Sol muestra todos los rasgos característicos de su contraparte romana⁵, sería

³ Aunque Sol Mitra o Helios Serapis participan en cierto grado del culto a Sol, nos hemos limitado a incluir las menciones que hacen referencia explícita a Sol *per se*, de otro modo estaríamos mezclando distintas prácticas culturales pertenecientes a un mismo marco religioso.

⁴ Cf. II.1.4 y III.2.4.

⁵ Sobre la incorporación de los cultos norteafricanos al sistema religioso romano en el Alto Imperio, cf. Cadotte (2007). La obra colectiva de Dentzer-Feydy y Teixidor estudió un hecho similar para el caso sirio,

un error no incluir el culto en este estudio como una variante local ya que, a diferencia de los dioses palmirenos, esta advocación africana se identifica completamente con el sistema romano, como muestran inscripciones concadenadas de dioses del panteón latino⁶ en ciudades como Thuburbo Maius, comunidad local cuya promoción imperial durante el siglo II (municipio con Adriano para finalmente transformarse en la Colonia Julia Aurelia Commoda) ha sido estudiada por Walid Ben Akacha⁷. Esta ciudad, lugar donde residían notables cartagineses, es un buen ejemplo de la revolución urbanística que supuso el cambio de estatus, que también afecta al marco religioso formal con la incorporación al sistema imperial, integrando el culto local al sistema grecorromano. Se sabe de la existencia de un templo al culto imperial desde el siglo II durante su etapa como municipio, a lo que más tarde se añadirá un templo a Mercurio en época Severa⁸. En este contexto se entienden inscripciones como *CIL* VIII, 843 y 844, dedicadas a Marco Aurelio en el espacio público de la ciudad, resaltando la divinidad de sus predecesores, o las dedicatorias a advocaciones imperiales de dioses como Saturno Augusto⁹.

La creación de hipóstasis imperiales en el culto africano¹⁰ tiene uno de sus máximos exponentes en la ciudad de Simithus, parte del *hinterland* de Numidia que adquirirá el rango de colonia bajo el nombre Colonia Iulia Augusta Numídica. La población contaba con una comunidad local que sustentaba una importante actividad comercial gracias a la explotación sus canteras de mármol y que recibió presencia de soldados romanos desde la época de Nerón¹¹. En esa localidad nativa se puede encontrar el culto local a Saturno, típico en la región, y nos ofrece inscripciones de un sacerdote público de Saturno¹², pero también una inscripción a Sol Augusto, e incluso se tiene constancia de un ara marmórea (decorada con una pátera y *urceus*) dedicada a “[*Deo Sancto Aet*]erno Augusto”¹³. Esta segunda deidad, para mí, es representación suma de la exaltación imperial, y no en el sentido del culto a los emperadores, sino en cuanto a la creación de *epiklesis* imperiales que se orientan a este culto¹⁴.

El caso del norte de África nos provee información suficientemente numerosa y contextualizada para establecer un patrón del culto a Sol en el marco imperial¹⁵. A pesar de la

donde se aprecia la utilización de Sol y Luna como elementos de eternidad en relación con un dios de la tormenta desde época hitita, cf. Dentzer-Feydy Teixidor (1993), pág. 421..

⁶ AE 1925, 38: *Saturni Solis Lunae [Mar]tis Mercuri Iovis [Ve]neris*, que corresponde con los días de la semana.

⁷ cf. Ben Akacha (2011).

⁸ *CIL* VIII, 12366, dedicando la consagración a los emperadores. Ben Akacha (2011) explica sobre este Mercurio grecorromano cómo existen numerosos testimonios en la ciudad y la región de Fahs, cuyo culto prospera al calor de las relaciones comerciales, con Thuburbo su centro.

⁹ AE 1912, 180. Sobre la discusión de la cronología, cf. Ben Akacha (2011), pág. 94.

¹⁰ Para una referencia general sobre el estudio de los cultos públicos a través de la epigrafía en la región, cf. Belfaïda (2008),

¹¹ Cf. Lassère (1980).

¹² *CIL* VIII 14610.

¹³ *CIL* VIII 14551.

¹⁴ En la misma ciudad encontramos dedicatorias a Plutón Augusto (*CIL* VIII 14553).

¹⁵ Tal era su interés, que el material estudiado ha sido ya publicado recientemente en 2018, cf. Pérez Yarza (2018).

existencia en paralelo del culto local a la triada Saturno, Luna y Sol¹⁶, el África Proconsular y la parte oriental de Numidia contienen algunas inscripciones que constatan el papel de Sol como parte del culto oficial¹⁷ durante el Bajo Imperio (también posiblemente del siglo II), especialmente coincidente con el periodo en el que la *epiklesis* del dios Sol conocida como Sol Invictus aparece.

La región es llamativa principalmente por ofrecer una larga serie de inscripciones dedicadas a Sol Augusto con carácter público y oficial (dedicación de comunidades o magistrados, así como un carácter marcadamente imperial). Este punto resulta especialmente atractivo porque no estaríamos ante la expresión de un culto regional, sino que es posible que estemos ante uno de los pocos casos contextualizables de la *epiklesis* imperial *Sol Invictus*, o, al menos, ante una manifestación del culto público a Sol en el ámbito imperial.

Con una pequeña selección epigráfica primaria se obtiene información suficientemente precisa que permite establecer una red posible más amplia con otros ejemplos de la región, compartiendo una formulación similar y una vocación pública. Algunos de estos casos pertenecen al contexto militar y otros a un ámbito municipal, pero ambos tienen un marcado carácter latino en su forma. El grupo primario de inscripciones se ajusta con mayor precisión y claridad a unos criterios comunes (tabla 1 e imagen 2), que se completa con otra serie de inscripciones relacionables, y que probablemente participaban del mismo tipo de manifestación religiosa. Este segundo grupo lo forman *CIL* VIII 4513, 23924, 26499 y *AE* 1925, 125.

Tabla 1. Sol en el culto oficial en África Proconsular y Numidia. Realización propia, cf. Pérez Yarza (2018)		
	TEXTO	LUGAR
IRT 917	<i>Soli / Invicto / sac(rum) Peti/cius Past/or m(erito) v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo).</i>	Gholaia (Bu Njem), <i>Africa Proconsularis</i> .
CIL VIII 5143	<i>Soli Invicto sacr(um) / pro salute et inco/lumitate perpetui / Imp(eratoris) Caes(aris) L(uci) Domi/ti Aureliani Pii Fel(icis) / Aug(usti) p(ontificis) m(aximi) t(ribunicia) p(otestate) VI co(n)[s(ulis)]/ III p(atris) p(atriciae) proconsul[is].</i>	Thagaste (Souk Ahras), <i>Africa Proconsularis</i> .
AE 1988, 1110	<i>Soli Invicto Aug(usto) sac(rum) / pro salute Imp(eratoris) d(omini) n(ostri) Iuli(a)ni /</i>	Aradi (Bou Arad), <i>Africa Proconsularis</i> .

¹⁶ Uno de los primeros trabajos de referencia sobre este tema se introduce con el estudio de la tradición religiosa astral en el norte de África a manos de Toutain (1911). La obra de referencia sobre el Saturno africano o púnico es La obra de referencia sobre Saturno en el África romana viene dada por la tesis Le Glay (1966), aunque un trabajo más moderno de referencia centrado en la tríada podría verse en A. Cadotte (2007), pp. 374-379; y Arij, (2008).

¹⁷ Entendido como culto público a nivel imperial o suprarregional, frente al culto público politano de cada ciudad.

	<i>victoris ac triumfatoris sem/per Augusti devot(i) num/ini magestati(que eius) (!) forum (!)</i>	
CIL VIII 1329	<i>[Deo] Soli Invicto [sacrum] / [pro salute Imp(eratoris)] Caes(aris) M(arci) Aurelii Probi Pii [Inv(icti) Aug(usti)] / [totiusque divinae] domus eius municipium Citlel[---?]/ [-----?]</i>	Chidibbia (Slouguia), <i>Africa Proconsularis.</i>
CIL VIII 2350	<i>[S]oli Aug(usto) / sacr(um) / Valerius / [C]arpus Augus/[ta]lis conlato / [in] se a sanc-tissi/[mo] ordine ho/[no]re ornamen/[tor]um decurio/[nat]us statuam / [qua]m ex HS IIII(milibus) pro/[misi]t ex HS V(milibus) posu/[it id]emque d(onum) d(edit) d(edicavit).</i>	Thamugadi (Timgad), <i>Numidia.</i>



2. Mapa mostrando la localización de las inscripciones principales usadas en el norte de África (en azul los emplazamientos secundarios que suman inscripciones al grupo principal). Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Los casos africanos seleccionados están bien ubicados en ciudades interiores como Aradi (AE 1988, 1110) o Chidibbia (CIL VIII 1329), o en asentamiento de carácter militar cerca del *limes* (fuerte de Gholiaia, Thamugadi, Thagaste y Calceus Herculis)¹⁸. Las menciones que recogemos hacen referencia a Sol únicamente y no a un grupo como podría ser la

¹⁸ Gholiaia, IRT 917; Thamugadi, CIL VIII 2350; Thagaste, CIL VIII 5143; y Calceus Herculis, AE 1925, 125.

triada africana con Saturno, dios muy presente por el territorio incluso en ciudades similares como Lambaesis, Theveste o Thamugadi¹⁹. Estas menciones a Sol destacan también por no hacer referencia a otras advocaciones regionales o mitraico²⁰. Los epítetos, la formulación de las inscripciones, que se muestran en distintos tipos de emplazamiento por igual, no coinciden con el contexto de los dioses solares del levante mediterráneo que se manifiestan específicamente emplazamientos de la *Legio III Augusta*.

La extensión del territorio comprendido en este caso de estudio es África Proconsularis y la parte oriental Numidia con una cronología del siglo III y IV, extensible incluso a finales del II. El patrón de las inscripciones indica que estamos ante un Sol oficial que se desarrolla en el contexto público que en el caso de las inscripciones del grupo primario podemos encajarlo en el periodo entre los emperadores Aureliano y Juliano, contrastando con otros casos difícilmente datables y dispersos. El mejor ejemplo de ello es la inscripción de *Thagaste* consagrada a Sol Invicto en el 275 d.C., fecha que conocemos por la onomástica completa del emperador Aureliano (a quien cita también) y posterior al templo de Sol Invicto en Roma (273 d.C.)²¹. De una cronología similar podría ser *CIL VIII 23924*, que hace referencia a *Deo Invicto Soli* en el asentamiento indígena de la *Gens Bacchuiana* y dedicado a la salud del emperador Aureliano²², mostrando que esta advocación y ensalzamiento imperial no son exclusivos del ámbito militar. El periodo cronológico que hemos citado acoge también a la inscripción *CIL VIII 1329* de Chidibbia bajo el reinado de Probo (276-282 d.C.), para alcanzar el reinado de Juliano (261-363 d.C.) gracias a la inscripción *AE 1988, 1110*, de Aradi.

El resto de inscripciones del conjunto carecen de una cronología precisa, por lo que no contradicen esta periodización postaureliana, aunque es posible que fuese previa²³. Sin embargo, el contexto da unos márgenes que las sitúan en el siglo III o en algún momento indeterminado del siglo segundo en todo caso. Estas características de datación se observan en la inscripción procedente de Gholaiia, fuerte militar de fundación severiana que está consagrada al Sol Invicto²⁴. Mayor rango de variabilidad cronológica ofrece *CIL VIII 2350*, que procede de Thumugadi, fundada por Trajano entorno al año 100 d.C. La historiografía ofrece algunas fechas para otros casos, como *CIL VIII 26499* (*Thugga*), que Khanoussi ubica entre el 268 y 305 d.C.²⁵, o también el caso de *Calceus Herculis* (*AE 1925, 125*) que es puesto en contexto por Le Bohec en el momento de instalación de los

¹⁹ Algunos ejemplos dedicaciones o menciones de sacerdotes de Saturno: *AE 1946, 74*, *CIL VIII 2349 y 2404* (*Thamugadi*); *CIL VIII 27844*, *AE 1933, 233* (*Theveste*); y *AE 1920, 38*, *AE 1973, 635* (*Lambaesis*). Además, el registro epigráfico norteafricano muestra un gran número de cognómina teóforos de Saturno (entre muchos, cf. *AE 1917/18, 49*; *AE 1920, 35*; *AE 1967, 574*).

²⁰ Como *AE 1901, 114*, ara de un particular a “Malagbelo” procedente de *Calceus Herculis*. En el caso de Mitra, puede destacarse la dedicación *CIL VIII 18025* del centurión Julio Floro (*ala I panonnia* de la III legión) a título personal a *Soli Invicto Mithrae*.

²¹ Halsberghe, (1972), pp. 138-148; Cizek (1994), pág. 16; Watson (1999), pp. 189 y 191-193; Hijmans (2009), pp. 600-619.

²² [---] *Deo I[nvicto Soli] / [--- pro sal(ute)] Imp(eratoris) Caes(aris) L(uci) Domiti Aurelian[i] Pi[i]---*].

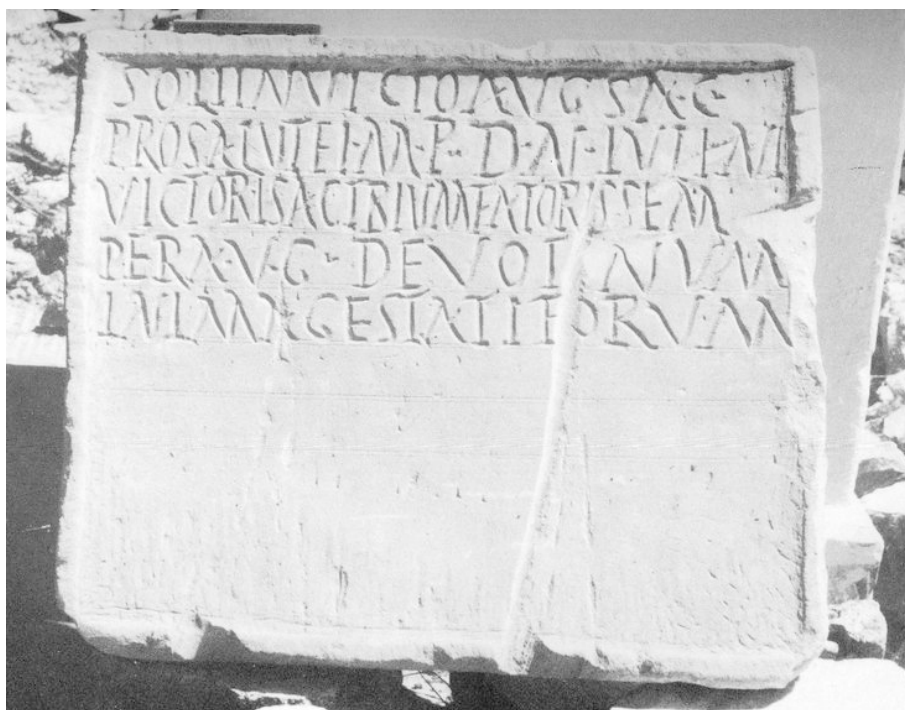
²³ La numismática imperial muestra que los tipos solares acuñados por Aureliano no son una innovación ya fueron emitidos por los emperadores anteriores. Cf. **CAPÍTULO DE NUMISMÁTICA**.

²⁴ *IRT 917*.

²⁵ Khanoussi, y Maurin (2000), n° 41.

numeri de la III Legión procedentes de Emesa y Palmira a lo largo del siglo II²⁶. El caso de Calceus Heculis es interesante, porque el autor trabaja desde la perspectiva de los contingentes sirios, aunque esta inscripción que citamos aparece el teónimo “Sol”, no necesariamente representando una advocación siria de Sol, más aun teniendo en cuenta que el *cultor* es un *Beneficiarius* consular, líder de la guarnición y personaje de rango destacado, familiarizado, por tanto, con sistema religioso imperial²⁷.

La mayoría de estos casos tienen en común la formulación *Soli Invicto sacrum*, que no necesariamente alude a la consagración de un ara si tenemos en cuenta el soporte en el que se encuentra (imagen 3). A esto se suma el hecho de que más de la mitad de las inscripciones conjugan esta consagración con la fórmula dedicatoria *pro salute imperatoris*. Es un rasgo común al grupo primario y secundario que hemos citado, mostrando que “*ces dédicances sont de évidence reliées à la religion officielle*”, como refiere Alain Cadotte acerca de *CIL VIII 23924*²⁸. Otros ejemplos no muestran un carácter oficial tan claro, sin embargo, como es el caso de reinscripción de Gholiaia que estaba inscrita sobre la clave de un arco, pero cuyo contexto concreto se ignora, aunque su soporte *a priori* indica que se trata de una inscripción pública en sentido laxo.



3. AE 1988, 1110 (= AE 2003, +1889 = AE 2011, +1524). Imagen obtenida de EDCS-07000897²⁹.

Esta situación no se da con tanta claridad fuera de África. En el resto del Imperio es extremadamente difícil encontrar inscripciones interrelacionadas con mención a Sol ligadas a la casa imperial y una advocación divina oficial o pública. Un ejemplo aislado que

²⁶ Le Bohec (1989). pág.123.

²⁷ AE 1925, 125: *Deo Soli / [A]ug(usto) sac(rum) / [A]ufustius(!) / Adiutor / b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis) / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*. Más adelante volveremos sobre el tema.

²⁸ Cadotte (2007), pág. 383.

²⁹ [http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$AE_1988_01110.jpg](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$AE_1988_01110.jpg)

muestra un carácter muy similar es *ILS 8940*³⁰, conmemorando en Salsovia (Moesia Inferior) el inicio de una fiesta anual de *Dei Sancti Solis* bajo el gobierno conjunto de los emperadores Licinio y Licinio II (323 d.C.). La dedicación a Sol es un acto oficial que lleva a cabo el *dux* local en nombre de los emperadores y que se distingue en fórmula y epíteto de los casos africanos. La formulación similar basada en la formulación de la advocación augusta en tiene en África más de la mitad de los casos.

Como precedente de este fenómeno religioso imperial podemos encontrar la placa de bronce procedente de Roma con la inscripción “*Inventori lucis Soli Invicto Augusto*” que hemos utilizado anteriormente³¹. Esta placa de bronce fue colocada en una caja expositora en el medallero Vaticano indicando que se halló cerca del Circo Máximo³² y Carbó García la sitúa durante el reinado de Septimio Severo en el contexto de la propaganda de la política de la dinastía³³. No parecen existir motivos de peso para ofrecer una cronología tan concreta, aunque el siglo II sigue encajando para ofrecer un precursor de la forma pública de culto que se dará más tarde en África en la segunda mitad del siglo III.

Antes de los casos africanos, encontramos a finales del siglo II en la provincia de Lusitania una fórmula diferente pero que se entiende en el mismo tipo de contexto imperial. Se trata de un ara dedicada a Sol eterno y Luna y a la salud de la familia imperial³⁴ encontrada en el santuario de Sol y Luna de Sintra³⁵. Se trata de un lugar de culto que imbrica lo local y provincial imperial (del mismo modo que ocurre en el norte de África) con la asistencia del gobernador provincial³⁶ en algún caso y durante la época Severa.

Otros dioses identificables con Sol como Mitra, en ocasiones también pueden vincularse con la casa imperial incluyendo la fórmula “pro salute”, hecho especialmente visible en Panonia Superior³⁷. Sin embargo, su nombre no se confunde con Sol en inscripciones públicas ya que el teónimo Mitra se explicita en estos casos a excepción de inscripciones de atribución mitraica dudosa y descontextualizadas³⁸. Con todo, estas inscripciones son características de Panonia, una región con una fuerte presencia mitraica que produce una peculiar tradición propia en las fórmulas públicas con Sol y Mitra en época tardía³⁹, y que

³⁰ [...] *Dei Sancti Solis / simulacrum consecr(atum) / die XIV Kal(endis) Decemb(ribus) / debet singulis annis / iusso sacro dd(ominorum) nn(ostrorum) / Licini Aug(usti) et Licini Caes(aris) [...]*.

³¹ *CIL VI 3721*. Cf. III.2.4 y III.4.2.

³² Guarducci (1983), pp. 138-146.

³³ Carbó García (2010b).

³⁴ *CIL II 259: Soli Aeterno / Lunae / pro aeternitate im(peri)i et salute Imp(eratoris) Ca[es(aris) L(uci)] / Septimi Severi Aug(usti) Pii et / [Imp(eratoris)] Caes(aris) M(arci) Aureli Antonini / Aug(usti) Pii [[Et P(ubli) Septimi Getae nob(ilissimi)]] / Caes(aris) et [Iu]liae Aug(ustae) matris c[a]s[tr(orum)] ...* El apelativo de aeterno recuerda a la *aeternitas* que aparece en la moneda imperia. Ya hemos explicado el valor de *aeternitas* en relación con la política imperial y los emperadores Cf. III.2.1 y III.4.

³⁵ Sobre este santuario, cf. Cardim Ribeiro (2007).

³⁶ *CIL II 258*, dedicada por el legado augusto de la provincia.

³⁷ *CIL III 4539: D(eo) In(victo) M(ithrae) S(oli) pro s(alute) Aug(ustorum) nn(ostrorum) L(ucii) Sep(timii) / Valerius et Valerianus sex(viri) col(oniae) K(arnunti) / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*.

³⁸ *CIL III 10364: Sol(i) In(victo) s(acrum)*, ara perdida procedente de Aquincum; *CIL II 807: Soli / Invict(o) / Aug(usto) / sacrum*, ara procedente de Capera (Lusitania), encontrada recolocada en una propiedad privada.

³⁹ Cf. *CIL III 4413* un conocido altar tardío del 307-308 d.C. encontrado en un mitreo de Carnuntum: *D(eo) S(oli) In(victo) M(ithrae) / fautori imperii sui / Iovii et Herculi / religiosissimi / Augusti et Caesares / sacrarium / restituerunt*.

no es extrapolable al norte de África. Es posible que esa forma de culto mitraico con aparente vocación pública (cuya cronología es relativamente tardía en general) sea la consecuencia de una misma evolución religiosa imperial, produciendo manifestaciones similares según las regiones, al igual que conocemos otros casos similares relativos a otros dioses.

Por ejemplo, en África la fórmula “*pro salute imperatoris*” y aras o inscripciones consagradas suelen compartir tres características comunes: tienden a presentar advocaciones divinas no locales (o grecorromanas); están destinadas a una exhibición pública; y su cronología no es anterior al siglo II, tendiendo a ser más comunes a partir del periodo Severo. Un estudio de la región muestra que esta formulación sigue el patrón no local con la notable excepción de Juno *Caelestis*, que aparece recurrentemente como *Caelesti Augusta sacrum pro salute...*⁴⁰. Sin embargo, esta enunciación latina enfatiza la vinculación con la casa imperial, y puede considerarse a la diosa como una de las *epikleseis* de culto público, de Tanit en este caso. Por el contrario, otro dios local, Saturno (que suele mostrar unos rasgos helenisticorromanos en epigrafía) cuenta con caos como *CIL VIII 12331*. Esta inscripción de la *Gens bacchuiana* (actual Bou Djelida) refleja la invocación intencionada de Saturno *Achaius Augustus* por la salud del emperador, en lugar del esperable Saturno “*Punicus*”, versión romana local de *Baal Hammon*. El epíteto “Augustus” es usado claramente para enfatizar la vinculación con el culto y casa imperiales, primando una faceta deslocalizada y más genérica de los dioses, acorde con el sistema religioso imperial común del Mediterráneo.

Dadas estas circunstancias, el conjunto epigráfico africano conforma un caso significativo dentro de un proceso más amplio. Respecto a Sol, el número de ejemplos y su contexto hacen posible estudiar un patrón común de representación oficial acorde con esta tendencia imperial sin interferencias o confusión con otras advocaciones solares. Nada impide presuponer que del mismo modo que otros dioses como Mercurio⁴¹, el caso de Sol sea similar, máxime en aquellos casos en los que al epíteto de augusto es añadido a la advocación solar *Sol Invictus*. En algunos casos como en Thamugadi, municipio de fundación trajanea, parece que *Augustus* se utiliza en vez de *Invictus* cuando el augustal Valerius Carpus⁴² consagra una estatua a *Sol Augustus* en un momento indeterminado del siglo II o III, posiblemente en la cronología tardía que estamos proponiendo⁴³. También se consagra a Sol Augusto (no Invicto) la inscripción *CIL VIII 4513*, en Zarai, un asentamiento nativo, encontrada en el muro de un canal de agua recolocada.

A la hora de estudiar el lugar de exposición de estas inscripciones, que hacen énfasis en la adhesión imperial y exhiben el *cursus honorum* o esfuerzo económico de sus *cultores*, desafortunadamente, el contexto arqueológico de muchos de los casos africanos es des-

⁴⁰ Por ejemplo, *AE 1904*, 57.

⁴¹ *AE 1930*, 42 de Ain Lebha, en *Africa Prconsularis* con un encabezamiento que reza [*Deo*] *Mercurio Augusto sacrum [pro salute domini nostri...]*; o *CIL VIII 23747* de Vazi Sarra, en la misma provincia y que empieza por *Mer(curio) Aug(usto) sacr(um) / pro salute Imp(eratoris)...* de época severa.

⁴² El lugar donde debería recogerse el *praenomen* no es legible.

⁴³ *CIL VIII 2350*: [*S*]oli Aug(usto) / sacr(um) /... frente a *deus Sol Augustus* en *AE 1925*, 125 de *Calceus Herculis*.

conocido (aparecen recolocados o fueron recuperados en épocas previas a las excavaciones). Una excepción a esto es *CIL* VIII 5143, inscripción encontrada frente al edificio del *praefectus militaris* de Thagaste, localidad que ostentaba el rango de municipio y albergaba guarnición militar. Aunque desconocemos al dedicante, la cronología de la inscripción (275 d.C.) y su dedicación doble a Sol y al emperador Aureliano ofrecen, en conjunto con su localización, un buen ejemplo de la vocación público-oficial que estamos defendiendo. Aquellos casos donde se conocen los *cultores*, los casos que citamos en este grupo se caracterizan por estar dedicada por el *municipium/colonia*, o bien por un magistrado (*CIL* VIII 1329, *CIL* VIII 2350, *CIL* VIII 26499, *AE* 1925 125).

El sistema religioso imperial había implicado la extensión de templos latinos sobre la región africana, como los templos de Liber y Apolo en Maktar (siglo II d.C), en el África proconsular⁴⁴. También se manifestó de dos formas en la extensión de dioses solares sirios, aunque guardando su diferenciación respecto a Sol/ Sol Augusto (la teonimia epigráfica así lo muestra). Por un lado, en época de Heliogábalo tenemos noticia de la construcción de un templo a Elagabal en Altava (*Mauritania Caesarensis*), un medio de adhesión al Imperio cuando el gobernante Severo promocionó su culto personal a un nivel estatal⁴⁵. Por otro lado, tenemos constancia de la expansión en el ámbito castrense de cultos palmirenos como Iarhibôl en Lambaesis⁴⁶, cuyos cultores conforman un colegio a la manera romana después del 217 d.C., pero mantienen una distinción en la definición de su dios, que aparece denominado como “*deus Iarhibolus*”⁴⁷. Es llamativo que, dada la identificación existente entre el Sol local y la forma imperial, heredera del Sol romano, y la profunda romanización de las formas adoptadas, se mantenga la diferencia con Iarhibôl o Elagabal, hecho que nos permite marcar cierta línea divisoria entre los cultos en ciertos ámbitos y nos facilita excluir a éstos del estudio de este capítulo⁴⁸.

El carácter convergente y difuso de las dedicatorias a dioses solares a lo largo del Bajo Imperio resalta el valor de del grupo que hemos seleccionado, único especialmente en el estudio del Sol imperial y su adopción *Sol Invictus*. No pretendemos aquí juzgar el carácter íntimo del culto cuyos testimonios estudiamos, ni desentrañar su esencia original, simplemente apreciamos aquellos rasgos que se pueden estudiar ofreciendo un ejemplo provincial diferenciado del carácter local en una repetición sistemática que nos sirve de modelo de estudio. De esta forma, es posible estudiar la apariencia y contexto de la *epiklesis* ofrecida por el culto público imperial en el caso de Sol, ofreciendo estos casos una oportunidad comparativa con otros similares a lo largo del Imperio.

⁴⁴ *CIL* VIII, 23339; Picard (1958), pág 61 y 150; Belfaïda (2008), pág. 169.

⁴⁵ *AE* 1985, 976. Cf. Belfaïda (2008), pág. 167.

⁴⁶ Sobre la expansión de cultos sirios en el área, cf. Bricault (2005).

⁴⁷ *AE* 1967, 572. Cf. Belfaïda (2008), ibíd. Ocurre idénticamente en la tripolitana, donde vemos una versión romana de Iarhibôl en Auru (*AE* 1962, 304) que específicamente menciona a “*Soli Hierobolo pro sa[lute] / dominorum nnn(ostrorum) Augg[g(ustorum)]...*” en tiempos de Septimio Severo, Caracalla y Geta, sin mencionar a Sol Augusto.

⁴⁸ Soy consciente de que la presencia de estos cultos en el territorio africano pudo producir algunas manifestaciones epigráficas totalmente indistinguibles de Sol, pero no tenemos prueba de ello, y, en todo caso, estarían respondiendo al modelo del sistema religioso imperial que observamos en África.

En el caso de Calceus Herculis se presentan distintos motivos de Sol al mismo tiempo. Esta plaza fuerte se localizaba en el punto estratégico para controlar la garganta de El-Kantara cerca del monte Aurasius, y recibió recientemente la atención de Edgardo Badaracco precisamente por este contexto de adoración solar variado⁴⁹. El emplazamiento contaba con un destacamento de soldados sirio bajo los primeros Severos que nos ha legado testimonio de altares dedicados a Malakbêl o Iarhibôl⁵⁰ e inscripciones a advocaciones imperiales del dios Sol Augusto que recogemos en nuestro repertorio, Silvano Augusto, Mercurio Augusto o Neptuno Augusto⁵¹. Badaracco sigue a Yann le Bohec para expresar que el regimiento emesano (había otro también palmireno) habría producido parte de las dedicatorias a Sol como una advocación de Elagabal en la localidad africana⁵². La misma ciudad acogía un templo a Sol Invicto dedicado por Iulius Draco, centurión del regimiento emesano, en el siglo III⁵³.

Es a la vez un trabajo que contradice, pero refuerza nuestra argumentación. A priori podríamos interpretar que se trata de un santuario a Elagabal, pero las fuentes epigráficas no lo dicen, mientras que sí que ocurre en Altava, como hemos visto antes. A esto se suma el hecho de que en el emplazamiento existe una comunidad palmirena que sí explicita sus cultos particulares, mencionando a Malakbêl en vez de a Sol, mientras que otros muchos dioses del panteón romano aparecen mencionados en formas de advocación imperial. ¿Cómo debemos interpretar eso? El estrato en el que se puede sustentar el culto a sol puede ser variado, como muestra el trabajo de Edgardo. Sin embargo, el mismo autor ha de recurrir al modelo imperial para poder armonizar los distintos cultos de Malakbêl y Elagabal, a través de una forma imperial que es Sol Invicto, similar al Sol invicto que habíamos visto por el oficial de los *Equites Singulares* en el siglo II⁵⁴. A esto se suma el estrato regional, donde Sol no es desconocido y se lo venera junto a Luna y Saturno. Así, encontramos que no es acertado preguntar siempre quién es verdaderamente el Sol que aparece en las inscripciones, puede ser simplemente Sol.

El dios en la forma romana, además de representar una divinidad con culto propio, es de forma indistinguible el vaso colector de otras expresiones religiosas que se modifican y homogeneizan bajo su figura, especialmente en aquellos emplazamientos donde conviven diversas comunidades, produciendo una forma de entendimiento bajo el criterio imperial romano. De este modo podemos definir un culto imperial público a Sol con unas características coherentes en el que participan distintos creyentes, entre los que se puede encontrar adoradores de otras deidades solares. No ha de verse esto como una contradicción. Por un lado, la percepción moderna puede obviar el espíritu universalista que se daba ciertamente en la creencia antigua (lo hemos visto en capítulos anteriores)⁵⁵, pudiendo

⁴⁹ Badaracco (2015).

⁵⁰ *CIL* VIII 2497, *AE* 1901, 114 y *AE* 1933, 43 (Malakbêl); *AE* 1933, 1049 (Iarhibôl).

⁵¹ *AE* 1925, 125 (Sol); *CIL* VIII 2499 (Silvano); *AE* 1933, 35 (Mercurio); *CIL* VIII 18008 (Neptuno). A esto habría que incluir la inscripción fragmentaria *CIL* VIII 2500, que no contiene el nombre de la divinidad, pero continúa la formulación de los otros casos.

⁵² Cf. Le Bohec, Yann (1989), pág. 117; Badaracco (2015).

⁵³ *AE* 1933, 47.

⁵⁴ *CIL* VI 715. Cf. III.2.4.

⁵⁵ En metodología I.iii.3. subapartado “Conocimiento primordial y la filosofía perenne”, y aplicado en II.2.2.

aglutinar distintas tradiciones como facetas de un mismo culto. Por el otro, el factor romano imperial como aglutinante a través de un patrón helenisticorromano sirve de armazón para estas expresiones que, debido a la convivencia estrecha, precisan de un marco común de expresión que no niega la validez del mismo culto tradicional al dios, ya que en base formal es esencialmente una derivación del mismo.

En este patrón imperial podemos encontrar otras menciones a Sol por las provincias del norte de África. Una de ellas sería AE 1972 794⁵⁶, que se dedica a Sol, Júpiter Óptimo Máximo, Luna, Juno Regina, Minerva, Victoria, Mercurio y el genio de lugar (Mechta Zeraba) bajo el reinado de Caracalla (211-217 d.C.). Resulta interesante porque el componente local del genio complementa a la composición de dioses latinos entre los que se incluye Sol y Luna, pero no Saturno por lo que descartamos una interpretación de la triada regional. Se trata de un ejemplo del impacto del sistema religioso imperial en cuyo traslado a África se mueve también Sol. Mucho más al este, en la Tripolitana, el neto (o dado) de la base de una estatua de Liber Pater de Leptis Magna contiene una curiosa inscripción honorífica al dios y dirigida al emperador Septimio Severo (o Caracalla), oriundo de allí que ejemplifica la identificación imperial del emperador con Sol:

Iouigena Liber Pater/ uotum quod destinaueram/ Lari Seueri patrio/ Iouigenae solis mei/ Pudens pater pro filio/ ob tribunatus candidam/ et ob praeturam proximam/ tantamque in nos princip(um)/ conlatam indulgentiam/ conpes uotorum omnium/ dentes duos Lucae bouis/ Indorum tuorum dico. (IRT 295= AE 1954, 201e)

En la región encontramos también varios ejemplos que representan el punto de contacto entre el culto local a Saturno Sol y Luna y las dedicates imperiales a Sol “estándar” (imagen 4). La representación de Sol como parte de esta triada acontece en varias ocasiones, aunque no se lo cite en la inscripción. Halsberghe recogió buena parte de estas representaciones como parte del culto a Sol, aunque hay que matizarlo como perteneciente a la práctica local religiosa, que utiliza los modelos del sistema religioso imperial romano⁵⁷. Dado que Cadotte ha revisado recientemente este tema y presenta un registro más extenso y detallado, nos hemos abstenido de hacer una lista detallada de estas inscripciones cuando no se menciona al dios por escrito⁵⁸. Este Sol local no lleva epíteto definitorio con lo que es fácil confundirlo, y establecer un criterio de clasificación en función de la onomástica del cultor no es lo más acertado⁵⁹.

En alguna ocasión acompaña al dios el epíteto “Augusto”, con lo que se explicita una función de culto público oficial, o al menos tendente a ello. En estas fórmulas entiendo que se ofrece una versión universal (en cuanto a la ecúmene romana) del dios para colocar el discurso religioso al nivel imperial, lo que implica conectar el culto local con Sol tradicional, deidad que a su vez establece unos criterios influyentes de expresión religiosa

⁵⁶ Completa a AE 1903, 242 y AE 1909, 20. Encontramos en la región una inscripción más tardía con enunciación parecida pero que mencionan a Sol Mitra, pero que no mencionan a Luna. Cf. CIL VIII 4578 de Diana Veteranorum (284 d.C.): *Iovi Optimo / Maximo Iuno/ni Reginae Min/ervae sanctae / Soli Mithrae / Herculi Mar/ti Mercurio / Genio loci di/is deabusque /omnibus...*

⁵⁷ Halsberghe (1972), pág. 129.

⁵⁸ Siguiendo a Halsberghe, pero separando el contexto mitraico, algunos ejemplos serían CIL VIII 15625, 22739, 23501, 24260, 25466, 24136 o 24525. Cf. Cadotte (2007), pp. 375-380.

⁵⁹ Cf. I.iii.4 y III.2.4, sobre el problema de dedicates a dioses que no corresponden al *ethnos* del sujeto.

que la hacen indistinguible de otras manifestaciones solares en contextos informales. Este es el caso de *CIL* VIII 14688 y 14689, dos ámulas dedicadas a inicios del siglo IV⁶⁰ respectivamente a Sol y Luna por un tal Q. Aradius Rufinus, cónsul y por tanto conocedor de las dimensiones del culto Solar durante la Tetrarquía. Este caso representa el eje principal del problema. Ambos Soles reciben la misma denominación en su expresión latina, que sigue el patrón latino, y no muestran rasgos de cambio en cualquiera de los registros, imperial o local, pudiendo presentar el epíteto “Augusto” ocasionalmente para hacer énfasis con la veneración imperial. Otro caso es el de Sufetula, ciudad nativa que pudo ser colonia en época de Marco Aurelio⁶¹ y que nos ofrece los restos de una inscripción encastrada en una pared y que nos permiten leer “Deo Sol(i) / Recupera[...]”⁶²; sin saber más del contexto o de la inscripción en sí, es imposible conocer qué advocación se está representado, tal vez imperial, o una forma local según el criterio romano imperial.



4. Mapa mostrando la localización de las inscripciones seleccionadas en la región africana (no aparecen en el mapa Leptis Magna y Gholaia). Mapa de realización propia con *Google Earth*.

1.2. El norte de Italia, del santuario de Comum al Véneto

Mientras el caso africano nos ofrece un ejemplo de homogeneidad, el norte de Italia es lo opuesto. La región del Valle del Po y su continuación de en la planicie véneta (*Regio X*), es una misma área geográfica de la Italia romana que muestra diversos testimonios epigráficos de culto a Sol en época Imperial, especialmente a partir del siglo III. La existencia de distintos grupos homogéneos pero diferentes entre sí y algún caso aislado es una buena representación de la situación general que se da en las distintas partes del territorio romano. Hemos visto en la metodología y comprobado en el caso africano la existencia del sistema religioso imperial, que, no obstante, no niega las tendencias locales. A nivel general esta zona muestra también cierto impacto de la exaltación imperial y una posible evolución local. Fowden incidió en esta dinámica dentro del politeísmo tardío, donde se puede observar la pervivencia de una diferencia entre la religión oficial, y la real a nivel

⁶⁰ Posterior a su consulado del 311 d.C. Sobre este personaje, cf. Lenski (2016), pp. 221 y 341.

⁶¹ Cf. Gascou (1972), pág. 146.

⁶² AE 1957, 76. Cf. Cadotte (2007), pág. 368.

local⁶³. Aunque el autor muestra una postura demasiado tajante y agresiva (habla de “barbarian gods”) nos muestra la tensión para el historiador moderno a la hora de entender los dos tipos manifestaciones religiosas al mismo tiempo. Hay una diferencia clara entre la visión tradicionalista clásica apegada a un culto público y oficial, y los nuevos cultos importados, pero ambas manifestaciones son “reales”⁶⁴, cohabitando e interrelaciándose con la vertiente local, haciendo de la zona veneto-istriana y de la *Regio X* un buen ejemplo de estudio de caso.

El despliegue epigráfico de Aquileia y Pola: atribuciones dudosas

Una de las grandes incógnitas en las inscripciones recolocadas es su contexto original, que en el caso de Sol puede implicar un marco de exhibición mitraico o público. Aunque se trata de un culto con numerosos puntos epigráficos en común con Sol, no vamos a abordar aquí el culto mitraico por falta de espacio en esta tesis. Con todo, debemos hacer una pausa para resaltar el papel ambivalente de Sol con un estudio de caso regional que nos permitirá estudiar otros casos similares en el Imperio. La identificación epigráfica de Mitra y el mitraísmo supone todo un reto para los estudiosos actuales. Tras la obra de Cumont y el gran compendio de Vermanseen *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, las compilaciones expansivas que incluían cualquier mención a Sol se han sido en general puestas en entredicho. Sin embargo, la imposibilidad de discernir entre onomástica similar es un problema no resuelto que tiene difícil vía de salida. La mayoría de inscripciones a dioses invictos (sin teónimo específico) y a Sol están descontextualizadas y han sido atribuidas al ámbito mitraico o al sirio de Elagabal⁶⁵. No existen razones de peso a día de hoy para aceptar estas atribuciones que parecen arbitrarias tras las obras de Matern, Berrens e Hijmans, por mencionar las de mayor impacto. Ha quedado claro en el siglo XXI que existía un culto a Sol *per se*, y no necesariamente dependiente del ámbito mitraico, al que se añaden otras identificaciones más o menos recurrentes con otros cultos como Malakbêl⁶⁶.

Debido a la falta de herramientas internas para analizar la epigrafía, esto implica que en la práctica el historiador puede abordar las inscripciones desde más de un punto de vista. Creemos conveniente tener en cuenta otros cultos del Imperio para señalar posibilidades contrarias a las formulaciones teóricas tradicionales. Generalmente se acepta que la aparición conjunta de Mitra y Sol sin conjunciones es una dedicación al dios Sol-Mitra, encajando así con inscripciones como “*Deo Invicto Soli Mitra*” o “*Deo Invicto Mitra*” que en conjunto parecen delimitar una formulación de epítetos y teónimos añadidos a Mitra de modo similar a lo que hemos hecho en África con los dioses solares de origen sirio. No obstante, podemos atender a varios ejemplos cuya información extratextual invalida parcialmente esta lógica, como ocurre con la existencia de Sol *Socius*⁶⁷, mostrando que esta formulación no siempre se entiende igual.

⁶³ Fowden (2005), pp. 561-563.

⁶⁴ Frente a Fowden.

⁶⁵ Destaca aquí Halsberghe (1972).

⁶⁶ *CIL* VI 710, *Sol sanctissimus*, dicho Malakbêl en palmireno, por mencionar un ejemplo muy conocido.

⁶⁷ Lo tenemos presente en los límites de esta región, en Sublavio, cf. *CIL* V 5082.

Otro problema relacionado con este culto son aquellos casos donde junto a Sol no se especifica el teónimo Mitra, pero el relieve del soporte muestra una clara atribución mitraica con la tauroctonía⁶⁸. Cuando no se explicita un epíteto definitorio en el caso de las advocaciones de Sol descontextualizadas que se ciñen al registro formal del sistema imperial romano, se plantea un problema. A nuestro entender es lógico atribuir preliminarmente toda inscripción al dios Sol en un grupo genérico no necesariamente mitraico o sirio, sino imperial, del mismo modo que haríamos con Apolo frente a Apolo Granno, o Marte frente a Marte Leucetius. Se presenta una barrera en la lectura que no podemos atravesar y que depende del valor de la *interpretatio* y localidad, que sabemos que era inconsistente en el mundo romano⁶⁹, por lo que cuando la información apunta a una adhesión al sistema religioso imperial, hemos decidido incluir las inscripciones en las dedicatorias a Sol, ya que independientemente de las intención última autoral (que no conocemos)⁷⁰, es una forma de culto a Sol en el Imperio Romano.

Comparando estas posturas con algunos casos-ejemplo de Sol y Mitra, y en menor medida Elagabal, intentaré definir algunos tipos de dedicatorias cuya atribución es replanteable y debería adscribirse de forma laxa a un grupo genérico de culto a Sol, dentro o fuera del ámbito mitraico. La gran extensión de dioses “invictos” como Júpiter, o Isis especialmente en la transición al Bajo Imperio deja claro el no monopolio de este término para el culto mitraico. Se trata de un hecho reconocido pero que sigue aplicándose en inscripciones dudosas como “Deus Invictus”, que en teoría podría aplicarse a otros dioses como Hércules⁷¹. Esto es esencial porque la mayoría de inscripciones a Sol se presentan sin ningún contexto o mención directa. Tras los capítulos anteriores donde se ha constatado la existencia de una imagen cultural y una tradición religiosa propia de Sol en Roma, queda patente la existencia de un culto a Sol durante el Imperio que hunde sus raíces en la República sin necesidad de recurrir a terceros. Por ello, las reconstrucciones del culto a Sol o Sol Invicto desde un punto de vista único reducen en exceso el fenómeno religioso solar⁷², dado que las menciones particulares a Sol además de mitraicas o romanas tradicionales, son atribuibles también a otros cultos como el de Elagabal, cuyo culto se encuentra ampliamente extendido en zonas como Panonia tras el notable efecto del asentamiento de regimientos emesanos⁷³.

⁶⁸ Por ejemplo, *CIL* VI 721, también *CIMRM* II 68: *Soli invicto deo / Atimetus Aug(ustorum) n(ostrorum) ser(vus) act(uarius) praediorum Romanianorum*.

⁶⁹ Cf. Marco Simón (2012), pág. 416.

⁷⁰ Trato aquí de diferenciar entre el significado literal junto a la simbología y formulación estándar de las posibles variantes de interpretación que puede albergar el emisor pero que no manifiesta: localismo, percepción individual, equiparación de fenómenos no estándares a un modelo grecorromano...

⁷¹ Cf. III.4.2 y IV.5.

⁷² Este sería el caso de Salles (1997), que basa su análisis del culto a Sol Invicto con base en Elagabal, atribuyendo un papel esencial al emperador Heliogábalo, cuando ha quedado constatado desde hace tiempo la existencia de este culto con anterioridad al emperador Severo. *Vedi supra*.

⁷³ cf. Lőrincz (2001), pp 35 y 42. Fuera de época Severa, especialmente el reinado de Heliogábalo, puede destacarse la presencia de este culto en Panonia en ciudades como *Ulcisia Castra*, y en menor medida *Mauritania* y allá donde migrantes y soldados de *numera* sirios tienen presencia, ya que la presencia de “orientales” deja una huella religiosa patente en ciertas zonas, posiblemente afectando también a los cultos locales. Debo agradecer a la colega Tünde Vágási de la Universidad de Eötvös Loránd por su ayuda en este tema muy trabajado por la literatura húngara, cf. Tettamanti (1980); Fitz (1968); Fitz (1972). Sobre el culto

Aplicando estos criterios podemos encontrarnos 3 tipos de casos con las dedicatorias al dios: cuando no existen pruebas sobre la existencia de dedicaciones mitraicas u “orientales” en la zona; cuando existen, pero el contexto alude a un culto local o imperial sin mayor detalle; o cuando existen otras tradiciones solares en la zona (locales o no), pero la inscripción está fuera de todo tipo de contexto:

1)Acorde el caso primero tenemos algunas inscripciones aisladas por el Imperio, que podemos ejemplificar claramente con la dedicatoria de un templo a Sol en Comum, en una ciudad sin otras expresiones solares conocidas y sobre la que hablaremos en el apartado siguiente⁷⁴. Generalmente, debido a epítetos como *Invictus* o bien a *cognomina* del dedicante no latinos, se atribuye sin base un carácter mitraico o específicamente oriental a estas inscripciones⁷⁵.

2)En el segundo caso encontramos el principal problema de interpretación, que en la práctica se fusiona con el tercer ejemplo. Dependiendo de cuánto discriminemos en el análisis del contexto, podemos concluir que se trata de un claro contexto oriental o mitraico, o justamente lo contrario, afirmando la ausencia de otros indicadores que no sean el culto a Sol. Algunas inscripciones en la zona veneto-istriana ilustran a la perfección este caso.

En Aquileia contamos con algunas dedicaciones a Sol fuera de contexto claro donde se ha tratado de primar el contexto mitraico y oriental (ver tabla 2). Ciertamente la ciudad tiene casos conocidos de dedicatorias a Serapis⁷⁶ y Mitra⁷⁷ que ofrecen menciones a Sol. En el caso de Serapis esto ocurre en el lugar identificado como templo de Isis, donde se aprecia la posible vinculación solar temprana, a pesar de que las inscripciones están muy fragmentarias. *CIL* V 8970 es un buen ejemplo, hallada en el lugar del templo isiaco con una datación republicana (71-36 a.C.), se lee “[D]omin(o) S(---) s(acrum?)”. Pascal interpretó ésta como una mención a Sol acompañado de *sacrum* o Serapidi⁷⁸, y en su misma localización encontramos inscripciones de similar contexto, como una mención latina a Zeus Helios Serapis⁷⁹. Sin embargo, lo que predomina es la gran dispersión de piezas y la falta de contextos claros debido al desconocimiento del lugar de hallazgo o a su

a Sol en Intercisa y sus particularidades que no podemos abordar en profundidad en esta tesis porque implican estudio mitraico y de culto emesano, cf. Fitz (1958), especialmente pág. 170; Fitz (1970), pág. 169; Tóth y Visy (1985); Vágási, (2016). En inglés se puede consultar la obra de Tentea (2012), pág.84; y Vágási (2018).

⁷⁴ AE 1914, 249.

⁷⁵ Sobre el uso de los *cognomina*, cf. **CAPÍTULO XXXX**.

⁷⁶ Por ejemplo, el altar *CIL* V 8233, inscripción fragmentada hallada en Aquileia dedicada a “*Iovi Soli/[Se]rap[i(?)]*”. Según el *Corpus Inscriptionum Latinarum* (donde sólo se recoge la primera línea) proviene del templo de Isis, pero posteriores publicaciones añaden la segunda línea y sustituyen la localización de hallazgo por “monasterio” *EDR* 117008; y *Ubi erat lupa* n°18719. Sin embargo, en *Inscr. Aq.*, pág. 129, nr. 268 se observa la fotografía donde las letras RAP son parcialmente legibles y se explica que el monasterio en el que se halló la pieza está en el lugar del templo de Isis.

⁷⁷ Como el ara *CIL* V 806: *S(oli) I(invicto) M(ithrae) / C. Calidius / Agathopus / (se)vir Aqu(ileiae) / v(otum) s(olvit)*. Dedicada por un magistrado local, tampoco se conoce el lugar de hallazgo, cf. *Inscr. Aq.*, 316. Se conoce también la construcción de un *speleum* (*CIL* V 810). Más información sobre unna revisión desde el punto mitraico del repertorio epigráfico y arqueológico de Aquileia, cf. Murgia (2013).

⁷⁸ Pascal (1964), pág. 46. Brusin respeta la lectura *Soli Sacrum*, cf. *Inscr. Aq.* 17.

⁷⁹ *CIL* V 8233: *Iovi, Soli [Se]rap[idi? ---]*

reutilización. En este grupo podríamos incluir los casos de *CIL* V 804 y *CIL* V 807, ambos de Aquileia y ambos hallados recolocados. Mientras que 804 es una pieza dedicada a un genérico “*Deo Invicto*”, la segunda inscripción está consagrada a “*Soli Deo Invicto*” por Feronius Censor, *signifer*.

La fórmula genérica a un dios invicto nos habla de una zona gris cuya interpretación se puede forzar como mitraica, aunque no necesariamente alude a tal culto (puede ser también a otros dioses invictos como Júpiter, Hércules, Sol, o Serapis). En concreto en Umbira podemos encontrar un epígrafe dirigido a Júpiter Sol Invicto Serapis (siglo II-III) por un procurador imperial⁸⁰. Por lo tanto, es difícil ver una significación única del epíteto en Sol, más bien, se trata de un modelo de énfasis de época imperial que resalta un teónimo determinado (Sol) como dios invicto. Esta forma de énfasis de época imperial es la que encontramos en Aquileia con *CIL* V 804. La otra pieza, 807, fue analizada por Theodor Mommsen en el volumen V del *Corpus inscriptionum Latinarum* y aparece referida una cabeza en centro. En *Inscriptiones Aquileiae*⁸¹ tampoco se ofrece ninguna imagen gráfica, pero la reciente publicación de Buonopane aclaró para aquellos que no pudieran realizar una autopsia, que las primeras menciones ofrecidas por el diplomático veneciano Benedetto Ramberti y recogidas por Mommsen ofrecían un boceto en el que es apreciable el rostro de Sol⁸², que concuerda con el teónimo expresado.

Dado que no tenemos capacidad para discernir más allá la información de la que disponemos y el contexto de múltiples opciones, sólo resulta aceptable contemplar *CIL* V 807 como una dedicación a Sol y *CIL* V 804 como una inscripción no atribuible, posiblemente mitraica pero sin forma de saberlo⁸³. Del mismo modo, *CIL* V 8970 puede ser entendida en la manera de una posible mención a Sol Serapis o a Sol.

TABLA 2. INSCRIPCIONES EN AQUILEIA ⁸⁴			
		Inscripción	Contexto y detalles
<i>CIL</i>	V	<i>Deo Soli / Diocletianus et Maximianus / Invicti Augg(usti)</i>	Recuperada en el 1700.
<i>CIL</i>	V	<i>Deo / Invicto / L(ucius) Aebutius / Eut[y]chus / Primi lib(ertus)</i>	Recolocada en Villa Vicentina (Udine). Liberto. Ambivalente.

⁸⁰ *CIL* XI 5739.

⁸¹ *CIL* V 807 = *Inscr. Aq.*, 317.

⁸² Buonopane (2009).

⁸³ A colación de esta posible interpretación debe entenderse el ejemplo mitraico antes mencionado (*CIL* V 806) y otros similares que también explícitamente mencionan a Mitra: *CIL* V 808, 809 y 5795.

⁸⁴ En gris las inscripciones cuya atribución no se puede considerar dirigida al dios Sol.

<i>CIL</i> 807	V	<i>Soli / Deo / Invicto / sacrum / Feronius Censor / signi[fl](er) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)</i>	Recolocada en la iglesia local de San Stefano.
<i>CIL</i> 8233	V	<i>Iovi Soli / [Se]rap[idi?]</i>	Recolocada en monasterio, identificado como templo de Isis
<i>CIL</i> 8970	V	<i>“[D]omin(o) S(oli) s(acrum)”⁸⁵</i>	Junto a <i>CIL</i> V 8233 (<i>Iovi, Soli [Se]rap[idi? ---]</i>)
<i>CIL</i> 764	V	<i>Soli/ Sacr(um)/ Q. Baienus/ Proclus / Pater/ nominus</i>	Recolocada en la Basílica de San Marcos, Venecia. Inscripción mitraica no tiene por qué referirse a Mitra y sí a Sol.

3)El tercer caso en la práctica se muestra muy cercano al segundo, ya que podemos encontrar comúnmente inscripciones descontextualizadas a Sol dentro de la misma área de existencia de culto mitraico, pero sin mención o iconografía expresa. Sol es un dios (menos para los epicúreos)⁸⁶ al que se rinde un culto minoritario pero muy extendido bajo formas muy diversas. Del mismo modo que en algunos mitreos del Imperio existen menciones a otros dioses, la ubicación de dedicatorias a Sol podrían ser susceptibles de la misma interpretación llevado a un extremo, ya que su uso mitraico no tiene por qué invalidar su valor como culto a Sol si la inscripción no habla de Sol Mitra⁸⁷. En algunos casos puede darse la coincidencia de diversos cultos en un mismo punto sin necesidad de establecer conexiones teológicas entre los diversos dioses. Tal caso sería el ejemplo del anfiteatro de Itálica y la variedad de dedicatorias allí halladas, entre ellas un árula posiblemente mitraica *CIMRM* I, 770⁸⁸. En la región veneto-istriana se plantea la coexistencia de dedicatorias mitraicas y supuestamente ajenas desde hace décadas, ya Oscar Ianovitz⁸⁹ se preguntaba en los años 70 “*nel primo quarto del III secolo d.C. in Istria il culto di Mithra includeva nel proprio ‘pantheon’ la Nemesis e Silvano?*”. La respuesta a esa pregunta debería ser no, ya que la pregunta no está bien enfocada. Las dedicatorias a diferentes dioses cohabitan en los espacios sagrados de la antigüedad, y los posibles mitreos no son una excepción.

⁸⁵ Lectura de *Inscr. Aq.*, 17.

⁸⁶ Cf. I.iii.3 y II.2.3.

⁸⁷ Este es el caso del altar *CIL* V 764, explicado en I.iii.4, subapartados subapartados “La personalidad de sol en el mitraísmo” y “¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?”.

⁸⁸ Vermaseren pone matiza la posible relación con Dioniso. Esta opinión de duda la siguen García y Bellido (1951); García y Bellido (1967) pág. 40; y no aceptadas por otros historiadores como Beltrán Fortes y Rodríguez Hidalgo (2004), pág. 168. Israel Campos aumenta la crítica a la atribución mitraica a favor de un Baco-Liber Pater no infrecuente en la zona y habla de una “capilla ecuménica” en el anfiteatro de Itálica cf. Campos Méndez (2015), pág. 182.

⁸⁹ Ianovitz (1972), pág. 14

En el problema de los contextos, Pola brinda un excelente ejemplo complementario. Conocemos en esa zona inscripciones mitraicas como *CIL* V 8132, que sin embargo se relaciona en su ubicación y dedicante con *CIL* V 8136 y *CIL* V 8135, de carácter no mitraico (Silvano y Némesis Augusta)⁹⁰. En la ciudad contamos también con la dedicación a Sol con una cabeza muy dañada pero que podría representar al dios, con la inscripción “*Soli / N(umerius) Placen[tius] / Atticus*”⁹¹. Se encontraba en el templo de Augusto y es fácil de interpretar como una manifestación enfocada al culto público imperial del mismo modo que la inscripción (vista en un capítulo anterior) a Sol y Apolo de Bari en una columna monumental o la que vamos a ver en Verona, con la cesión de un espacio público⁹².

Este ámbito de religión pública se hace especialmente evidente durante el siglo III. Contamos con inscripciones como la dedicada “*Deo Invicto Soli*”⁹³ que, aunque similar a su correspondiente “*Deo Invicto Mitra*” no tiene que ver con un mismo culto sino con un mismo proceso religioso con énfasis en lo marcial (victoria) en el ámbito imperial, especialmente promovido por los emperadores, quienes serán apelados invictos recurrentemente a partir de los Severos. Es más, el epíteto “*Invicto*” podría vincularse durante el siglo III al ámbito imperial del mismo modo que “*Augusto*” lo hace tradicionalmente (Mercurio Augusto, Sol Augusto, Juno Augusta...⁹⁴). Un buen ejemplo de este caso y que recoge lo explicado en los dos puntos anteriores es *CIL* V 803, dedicación de Aquileia al *deus Sol* por los emperadores Diocleciano y Maximiano “*invictos y augustos*”.

El Valle del Po

En los alrededores de Comum, al norte de la Lombardía actual, tenemos constancia de la existencia de un templo a Sol gracias a un testimonio epigráfico⁹⁵. Flavius Postumius Titianus dedica una inscripción conmemorativa (o estatua⁹⁶) al dios por la realización del templo de Sol a finales del siglo III (286 – 293 d.C.) bajo la curatela de Axilio Iunior. Halsberghe atribuyó esto al culto imperial de Sol Elagabal apoyándose en la cronología tardía (época de Diocleciano) como parte del éxito del culto solar a nivel imperial⁹⁷. Aunque esa atribución a Sol Elagabal es insostenible hoy día, su atribución a la influencia

⁹⁰ *CIL* V 8132 (*D(eo) M(ithrae)*) fue encontrado en el pequeño pueblo de Barbariga, al norte de Pola, en la *fullonica* de C. Iulius Chrysogonus, quien aparece en *CIL* V 8136 (*Daeo san/to Silva/no sacr/um C(aius) Iu/lius Cry/sogonus/ v(otum) s(olvit).*) y *CIL* V 8135 (*Nemesi/ Aug(ustae) s(acrum)/ C(aius) Iulius / Chryso/gonus/ voto feciit.*), también de la misma localidad.

⁹¹ *InscItal* X 1, 22.

⁹² La inscripción de Bari es *AE* 1984, 144 (Cf. III.2.4), En Verona, *CIL* V 3278.

⁹³ *CIL* V 803.

⁹⁴ Mercurio, *AE* 1954, 144 por un veterano del Ala I Panónica; Marte, *AE* 1965, 164, a Marte Augusto y al genio colegial de los *Viviri augustales* de Lattara; Júpiter, *CIL* III 14624,1 consagrado a Júpiter Augusto por el colegio augustal de Narona; Juno, *AE* 1979, 339 en honor de una flaminica perpetua. Es un fenómeno muy claro en África que he explicado brevemente en Pérez Yarza (2018).

⁹⁵ *AE* 1914, 249: *Templum dei Solis / iussu dd(ominorum) nm(ostrorum) Diocletiani / et Maximiani Augg(ustorum) / T(itus) Fl(avius) Post(umius) Titianus v(ir) c(larissimus) corr(ector) / Ital(iae) perfecit ac dedicavit / curante Axilio Iuniore / v(iro) c(larissimo) curatore c[iv(itatis) Comensium]*.

⁹⁶ Cf. Hijmans (2009), pág. 117.

⁹⁷ Halsberghe (1972), pág. 112.

imperial no estaba muy alejada de lo que sabemos sobre él. El dedicante, de rango senatorial, es *corrector* de Italia (cónsul en el 301) honra la orden de construcción del recinto por los emperadores Diocleciano y Maximiano, durante la curatela de la ciudad de Axilio, también de rango senatorial. La estudiosa Pestel relaciona este evento con el paso de los emperadores por Comum (diciembre 290 - enero 291 d.C.), utilizando la orden de construcción como ejemplo de la relación entre los emperadores y la promoción de cultos determinados como el de Sol a nivel local⁹⁸. En estas ciudades de Italia la realización de estas tareas había recaído durante la segunda mitad del siglo III en la figura del *curator*, que aparecen en la realización de obras edilicias sustituyendo a los magistrados locales en las inscripciones de este tipo y careciendo de la fórmula “*de sua pecunia*”, lo que marca un nuevo tipo de relaciones urbanas a nivel imperial que suprime o sustituye las manifestaciones evergéticas habituales⁹⁹.

Sin embargo, Berrens observó esta inscripción con interés y cautela. La aceptó como parte del culto a Sol aunque de forma separada al culto a Sol Invictus que se instaure tras Aureliano y cuyo centro era el templo de Roma y el colegio de pontífices¹⁰⁰. El autor está en lo cierto, la atribución de este caso al culto a nivel imperial no se podría sostener con base en los datos que disponemos, especialmente por la ausencia del epíteto “Invictus”, que suele apuntar más a un culto público. Posiblemente se trate de una expresión local de culto, pero, no obstante, ello no desestima la existencia de una cultura religiosa imperial, en la que el poder central puede encontrar reflejo en las manifestaciones locales. De hecho, se ha vinculado la inscripción de Comum con otros ejemplos de promoción imperial del culto al dios como en Aquileia¹⁰¹. También se ha puesto en relación con la inscripción *CIL* III 4413 de Carnuntum donde Sol Invicto Mitra se relaciona con los augustos jupiterinos y hercúleos como realizador de su Imperio, expresión religiosa que considero diferente pero que podemos seguir englobando en el ámbito de la promoción imperial solar¹⁰².

Es posible que en la región hubiese una tradición local a Sol que coincide a grandes rasgos con aspectos del culto público a Sol observables en África. La región alpina del valle entre las actuales Como y Verona cuenta con una serie de características culturales propias que se remontan a la Edad del Bronce y continúan hasta época romana, con lugares tan conocidos como la Val Camonica¹⁰³. Curiosamente, en ese lugar (en concreto en *la Oneda*) fue encontrada otra inscripción a Sol divino en letra monumental dedicada por un cliente o liberto (Lucius Apisocius) en nombre propio y de su patrón Marcus Caius Lucius Quintus¹⁰⁴. La región cuenta con bastantes ejemplos cercanos geográficamente que en su conjunto apuntan a un caso de glocalismo o simplemente la continuación de un culto

⁹⁸ Pestel (2018), pp. 219-220; análisis de la inscripción en 436-438.

⁹⁹ Cf. Porena (2006), pp. 16 y 19;

¹⁰⁰ Berrens (2004), pág. 114. Pestel (2018), pág. 437.

¹⁰¹ *CIL* V 803. Cf. Porena (2006), pp. 17-18; Pestel (2018), pág. 220, indica que esta relación ya fue establecida por Degraffi.

¹⁰² Cf. Pestel (2018), ídem.

¹⁰³ Sobre esta región y la inserción de sus prácticas religiosas en el mundo romano, cf. Pestel (2015).

¹⁰⁴ *CIL* V 4948

preimperial que se amolda a las nuevas formas y cuya expresión tardía puede ser el santuario de Comum bajo patrocinio imperial. Ambas opciones tienen la misma solución en este caso: la aparición manifestaciones públicas locales a Sol.

En el área estudiada conocemos algunos otros ejemplos concretos que apuntan por su contexto directamente hacia el culto público. Este sería el caso de *CIL* V 3278, inscripción hallada en el antiguo cementerio de San Silvestre en Verona que reza “*Soli / L(ucius) Cassius L(uci) l(ibertus) / Ianuarius / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / l(ocus) d(atus) d(ecreto) d(ecurionum)*”. Resulta extremadamente interesante ver una dedicación a Sol por un liberto, pero cuyo solar ha sido cedido por el municipio bajo decreto del ordo de los decuriones. Si bien es esperable que esta manifestación sea pública no queda del todo claro si estamos ante un ejemplo de religión privada o de religión pública. Mientras que Vermaseren la considera a todas luces una inscripción mitraica (*CIMRM* I 702), Ianovitz al repasar las inscripciones de la región años más tarde plantea sus dudas¹⁰⁵, a las que nos sumamos. No hay indicios de la procedencia del liberto, pero sí que observamos que es una manifestación pública aprobada por el senado local. Por lo tanto, probablemente estamos ante un ejemplo de culto a Sol, que puede albergar en segundo plano (o no) un seguidor mitraico o incluso un fiel de alguna divinidad del este. Lo importante en este caso es que el estilo referido no difiere mucho de otros casos similares en el norte de Italia, e incide en la posibilidad de que hubiese algún tipo de culto regional amoldado dentro del marco imperial¹⁰⁶.

Un poco más al norte, donde comienza el Nórico, esta intersección de niveles de discursos locales y no locales es la que puede explicar la dedicatoria *CIL* V 5082 al dios Invicto Mitra y a Sol *socius* por Valentius Secundionis desde el *colegium* en Sublavio, marcando la identidad propia del dios Sol en el ámbito mitraico también.

En el sentido glocal encontramos dos inscripciones de Brixia con un carácter público local¹⁰⁷. El ara con la inscripción *CIL* V 4283 hallada en las excavaciones de la moderna Brescia que reza “*Soli Deo / Invicto/ ex voto/ Sex(tus) Dugius/ Valentio/ Vivir Aug(ustalis)*”. La onomástica no refuerza ninguna opinión que no sea la de un dedicante local desempeñando el cargo público de *seviro augustal*, por lo que podemos estar ante una manifestación pública, que en este caso se aproxima más a la forma oficial de culto a Sol Invicto en el siglo III. Sin embargo, no es necesario que se trate de una expresión imperial oficial ya que no existía una exclusividad de dedicación de los sacerdotes, y siempre queda abierta la posibilidad de adoraciones a dioses particulares. A pesar de todo, una segunda inscripción del mismo personaje a Minerva Augusta parece indicar la preferencia del personaje por dedicación con vocación pública de adhesión imperial¹⁰⁸. Además, la segunda inscripción a Sol en Brixia, *CIL* V 4284, que fue hallada recolocada en el monasterio de Santa Giulia, expone: “*Deo Soli / res publ(ica)*”. La enunciación no podría

¹⁰⁵ Ianovitz (1972), pág. 72.

¹⁰⁶ Pestel en su tesis doctoral es convincente al explicar la articulación de un culto cívico en la región de Brixia, Verona y Comum que se amolda a las formas romanas y que continúa las tendencias locales. Pestel (2018).

¹⁰⁷ Así lo ve también Pestel, cf. Pestel (2018), pág. 728.

¹⁰⁸ *CIL* V 4282, *Minervae / August(ae) / Sex(tus) Dugius / Valentio VI/vir Aug(ustalis)*.

ser más clara, es la ciudad la que dedica la inscripción a Sol, y no un particular o un magistrado. Esta inscripción termina de definir marco que sugiere de la existencia de una tradición local que emite dedicaciones de este tipo. Esta opinión es compartida con la afirmación Oscar Ianovitz hace década cuando defendió que la “divinità solare di sostrato ... della popolazione indigena”¹⁰⁹, ligando el culto con el mundo céltico prerromano de modo similar al que hace Pestel.

Una vez puestas en contexto estas inscripciones, encontramos otras dedicatorias a Sol que completan el panorama regional con un carácter más antiguo. Cerca de Verona, en el actual S. Giorgio di Valpolicella (*Pagus Arusnatum*), se encontró una inscripción a “Soli et Lunei” (!) dedicada por el flamen Quintus Sertorius Festus¹¹⁰. Se data generalmente entre el 30 a.C. y el 50 d.C., marcando la antigüedad de los testimonios de culto solar en la región. Aunque ni Berrens ni Hijmans mencionan esta inscripción, incluso Gaston Halsberghe ligó este caso con el antiguo culto a Sol *Indiges* y la forma tradicional “*Soli et Lunae*”¹¹¹ pese a la distancia con Roma y la antigüedad del testimonio. Este ejemplo se relaciona con el anillo de oro grabado de Sebatum (Nórico) que hemos trabajado en un capítulo anterior y que fue encontrado en la misma región alpina entre los silos I y II, mostrando también una grafía particular para Luna¹¹², siendo ambos ejemplo de la larga tradición del dios en la región. En relación con el carácter del anillo y cerca de él, tenemos otro objeto inscrito. Cerca de Sebatum, en la moderna comuna de Brixen, se encontró un pequeño objeto (3 cm) de plata poliédrico que contenía grabados los nombres de Júpiter y Sol, que podría formar parte de un amuleto o un collar (¿siglos II - III?)¹¹³. En un momento cronológico posterior se encuentra AE 1914, 256, breve inscripción conocida por una cita de 1515 proveniente de Tridentium. Se encontraba en el templo *divi Martini* e iba dirigida a Sol por Quintus Muielius Iustus y cuya formulación “*cum suis*” Zerbini relaciona con las variantes de referencia familiar en la región con una cronología del siglo III¹¹⁴.

Parece ser que el contexto ofrece casos tanto públicos como de carácter privado. Las inscripciones aquí expuestas carecen de marcadores “orientales”, mitraicos, o de otro tipo más allá de cultores locales y de carácter público. Esta región podría ser uno de los ejemplos mejor atestiguados donde existe culto a Sol, con la posible influencia del mundo céltico cisalpino y la adopción de expresiones cívicas públicas que incluso son promovidas por los emperadores. Por otro lado, no hay suficientes datos para demostrar un vínculo con la religiosidad indígena prerromana o la correspondencia con el culto imperial de Sol Invicto, aunque las muestras locales se adhieren a la estética del sistema religioso imperial (del mismo modo que encontramos en África pero con un sustrato latino

¹⁰⁹ Oscar Ianovitz (1972), *Il culto solare nella 'X Regio'*. Instituto editorial Cisalpino: la Goliardica, Milán, p. 94.

¹¹⁰ CIL V 3917

¹¹¹ Halsberghe (1972), pág 3.

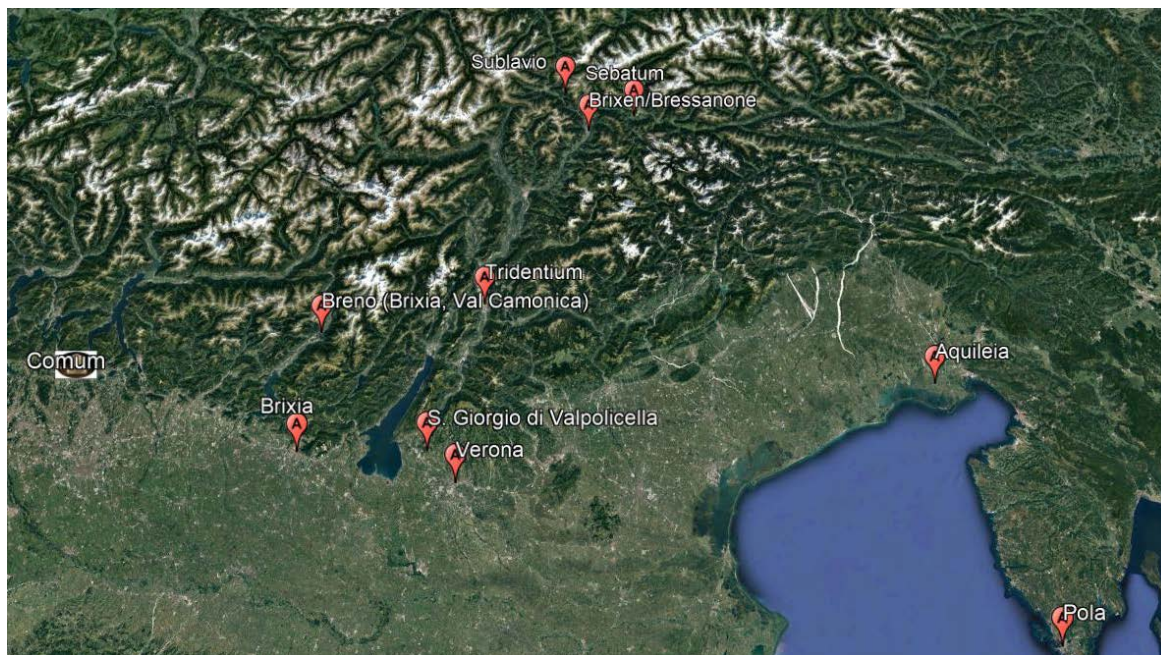
¹¹² AE 2011, 868, cf. III.2.4.

¹¹³ AE 2011, 867, en la localización Stufels A.

¹¹⁴ A veces se reconstruye Sol [Invicto], pero no hay pruebas de ello. Cf. *Supplementa Italica* 6, 9 (pág. 151); Zerbini (1997), pp. 29, 44. El autor y Buonopane ligan esta inscripción con otra del mismo *cultor* que contiene la dedicatoria a un *Genio* y la generación de los dioses (*Petra Genetrix*) en CIL V 5020.

más fuerte)¹¹⁵. Por eso y hasta donde alcanzamos a ver con esta distribución, es posible que existiese un culto romano imperial de tradición local.

A esto sumamos algunas manifestaciones públicas como las que encontramos en Aquileia y Pola de la *Regio X*, mostrando una zona donde el impacto imperial es notorio. Seleccionando las opciones que resultaban atribuibles de un modo u otro al culto a Sol tenemos un despliegue irregular pero no inconstante de dedicatorias al dios (imagen 6). En Augusta Taurinorum, más arriba en el Valle del Po encontramos otra brevísima inscripción descontextualizada que también hace referencia a Sol en una atribución no definida, y que podría incluirse preventivamente en el mismo grupo¹¹⁶.



6. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en el Valle del Po y *Regio X*. En rojo lugares con inscripciones a Sol, el símbolo del templo marca donde la epigrafía ofrece constancia de templo de cómo. Augusta Taurinorum queda fuera de la captura. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

1.3. Un ejemplo adicional: Novae, un fuerte romano en Moesia

Aunque cae fuera del marco de esta tesis, es necesario mencionar el fuerte romano de Novae, donde se han encontrado varias inscripciones dedicadas a Sol Invicto, y a un Sol Augusto. Dentro del emplazamiento de carácter militar, existe un recinto rectangular donde se han encontrado tres aras votivas a Sol Invicto (o Sol Invicto Augusto), siendo tradicionalmente interpretado como un mitreo o un templo sincrético a Sol¹¹⁷. Es de destacar que el lugar no alberga inscripciones que hagan referencia a Mitra, y sí a Sol. Dado el contexto del emplazamiento no es llamativo que los dedicantes sean militares (tabla 3),

¹¹⁵ Ianovitz (1972), pp. 104-105, concuerda con esta opinión, aunque orientando el culto solar a una tradición local de culto mitraico.

¹¹⁶ *CIL* V 6958 (*Soli deo*) encontrado en el lateral de un arquitrabe.

¹¹⁷ Najdenova (1994); Lemke y Tomas (2015), pág. 230.

pero el conjunto apunta a un modelo de culto de adhesión imperial por personajes de responsabilidad.

TABLA 3. INSCRIPCIONES EN NOVAE			
	Deidad	Dedicante	Fecha
AE 1998, 1127	<i>Sol Invictus</i>	librarius	201–230 9
AE 1998, 1128 / 1129	<i>Sol Augustus</i>	praefectus cas- trorum	201–230
AE 2004, 1243 PROBLEMÁTICA	<i>Sol Invictus</i> (re- construido)	praefectus legionis A Heliogábalo (re- construido)	218–222(?)
AE 1995, 1336	<i>Sol Invictus et Luna</i> (parcialmente re- construido) ¹¹⁸	desconocido	220–300

La atribución del lugar a Mitra ha sido discutida en algunas de sus etapas. Recientemente, Lemke y Tomas han trabajado sobre este mitreo reinterpretando parte de las descripciones originales en defensa de una vinculación plenamente mitraica, pero observando una reconstrucción posterior en época de Aureliano. He de reconocer que me suscita cierta desconfianza parte de la argumentación de los autores para identificar el recinto como un mitreo, basándose parcialmente en la ausencia de templos estudiables a Sol en el Imperio¹¹⁹. Dejando de lado que ese argumento desaparece teniendo en cuenta los santuarios de Roma, el santuario de Comum¹²⁰, el de Sol Invicto en Alba Iulia¹²¹ y éste mismo, nos encontramos ante uno de los problemas metodológicos del estudio de los cultos solares. Se invisibilizan parte de las evidencias bajo la justificación de que no hay otras, aunque eso suponga la invisibilidad de futuras pruebas, como es posiblemente este espacio.

La cronología de las inscripciones (siglo III) tiene sentido en el contexto de la extensión de las dedicatorias de los *equites singulares* en el siglo II en Roma¹²², pudiendo estar ante un espacio de culto militar a Sol o un pequeño santuario híbrido. Se ha encontrado también una pequeña placa mitraica y huesos de animales consumidos, por lo que es posible su identificación con un mitreo, pero faltan evidencias para llegar más allá, ya que contamos con formas de clara inclinación oficial imperial (augusto) y representaciones tradicionales del dios (Sol y Luna) adaptadas al entorno militar del siglo III, que es especialmente cercano a la dinastía Severa, pudiéndose plantear la idea de un modelo con características más cercanas a Elagabal que a Mitra¹²³.

¹¹⁸ Aunque fragmentaria (solo se conserva “TO”) el relieve del soporte nos muestra parcialmente la figura de Sol y el rostro de Luna con el creciente sobre la cabeza.

¹¹⁹ Lemke y Tomas (2015), pág. 239.

¹²⁰ AE 1914, 249

¹²¹ CIL III 1111, cf. Carbó García (2010), pp. 451-452.

¹²² Cf. III.2.4.

¹²³ Aquí se me plantean las mismas dudas que a Carbó García, cf. Carbó García (2010), pág. 452.

Aunque la idea de dos etapas distintas supone una solución al problema, parece cercana a ser un argumento *ad hoc*. No ha de tenerse miedo a plantear que, en algunos mitreos o templos a Sol como podría ser éste, podrían convivir más de un nivel de culto, especialmente aquellos de advocación tan cercana al tratarse estos ejemplos de un claro caso de culto a Sol público o imperial¹²⁴. Otra opción es plantearse el recinto como un espacio de culto militar a Sol sin una advocación precisa, ya que en términos formales la deidad solar podía ser idéntica o similar. Los mismos autores que revisaron el supuesto mitreo¹²⁵, afirma que el epíteto “Augusto” presente en una inscripción tiene una obvia relación con el emperador y las formas puramente romanas, aunque enfatizando como justificación que los adoradores de cultos solares en ámbitos civiles y militares generalmente estaban dedicados al servicio público.

Coincidimos en apreciar de esta forma el epíteto “Augusto”, aunque resulta más cercana la explicación de Julio Esteban Ortega cuando arguye que el conjunto de las divinidades augustas son un ejemplo indirecto del culto imperial¹²⁶. En caso de no ser un mitreo estamos ante un santuario público e imperial puramente romano en sus formas; en caso contrario, estamos ante una serie de dedicatorias semi-públicas donde las inscripciones están destinadas a los otros seguidores del mitreo, siendo también una muestra de culto oficial y dedicatoria a Sol. El cargo de los dedicantes coincide con las argumentaciones de Lemke y Tomas, aunque yo considero más sencillo interpretarlo de otra forma: al cruzar esta información con la hallada en África, en la *Regio X* y los epítetos usados en el Imperio, parece obvio identificar las inscripciones de este lugar como la vertiente pública de (uno de los) culto(s) a Sol dentro del sistema religioso imperial. En concreto, los tres altares presentes en el santuario en posición dominante (en el centro al final del habitáculo sobre podio) son los tres primeros de la tabla 3, y comparten características entre sí según las dos obras que abordan el recinto, formando un conjunto o “set” de factura en piedra caliza local¹²⁷.

Estas conclusiones coinciden con la contextualización que hizo Najdenova según la cual, el edificio fue reconstruido como santuario sincrético a Sol Augusto en la segunda mitad del siglo III¹²⁸. Najdenova entiende que hay una reutilización del espacio en esta centuria cuyas inscripciones a Sol Augusto e Invicto ligan con el culto imperial y con aquellas otras de Trillo y Capera¹²⁹. Sin entrar a valorar la cronología y evolución de los restos arquitectónicos ofrecidos por Najdenova (y criticados por Lemke y Tomas), creemos que los argumentos más recientes no impiden ver en Novae un ejemplo excepcional del culto romano imperial a Sol en el siglo III que debe ser integrado en la explicación de esta tesis.

¹²⁴ Estas inconsistencias en este emplazamiento y otros similares llevan a los autores Lemke y Tomas a adirnar que “*In the fortress and its surroundings, a number of finds related to the cult of Mithras, Sol and Luna have been unearthed. Some of them cannot be linked with certainty to the Mithraic cult alone*”. Cf. Lemke y Tomas (2015), pág. 234.

¹²⁵ Lemke y Tomas (2015), pág. 238.

¹²⁶ Esteban Ortega, (2017), pág. 186. Esta interpretación bebe de las afirmaciones de Etienne en los años 70, cf. Etienne (1974), pp. 370-375 y 405-414.

¹²⁷ Najdenova (1994), pp. 227–228; Lemke y Tomas (2015), pág. 230.

¹²⁸ Najdenova (1994).

¹²⁹ *CIL* II 6308 y *CILL* II 807.

1.4. Otras regiones

A la hora de establecer una lectura epigráfica de cualquier tipo a nivel imperial, generalmente la ciudad de Roma supone un problema porque contiene una ingente cantidad de inscripciones. En el caso del culto a Sol, no es distinto. La capital cuenta con un abultado número de inscripciones que también se relacionan con Serapis, Malakbêl, Elagabal, Mitra... Con el fin de poder realizar un estudio del territorio, hemos recogido una amplia selección de inscripciones en Roma, mientras que hemos intentado recoger sistemáticamente toda mención al culto a Sol (según los criterios que hemos visto en los estudios de caso) en el resto de la parte occidental del Imperio.

Italia

Más al sur del norte de Italia existen otros emplazamientos donde se hayan dedicatorias a Sol de época imperial, especialmente en Roma y sus alrededores. Ligando con el contexto epigráfico que hemos descrito en la parte tercera de la tesis, una inscripción interesante que puede servir de precedente para entender la evolución de Sol a partir del siglo II es *CIL* VI 712. Esta inscripción hallada en un lugar indeterminado de Roma dice:

“D[eo] / Soli Vi[ctori] / Q(uitus) Octavius Daphnicu[s] / negotia(n)s vinarius a Sep[t(em) Caes(ares?)] / tricliam fec(it) a solo impen[sa] / sua permissu kalator(um) pon[tific(um)] / et flaminum cui immunitas / data est ab eis sacrum faciend[i]”.

La dedicación de este ciudadano romano comerciante de vino ha sido puesta en relación con el culto a Elagabal en Roma por algunas publicaciones de la historiografía moderna que beben del trabajo de Chausson en 1995¹³⁰. Aparte de los evidentes rasgos formales romanos donde intervienen pontífices y flámines (no *sacerdotes Solis*), el problema de tal interpretación es la relación que se observa con el caso del *porticus Solis* de Julio Aniceto (que hemos visto en un capítulo anterior) con la *triclia* que aparece en esta inscripción.

Se trata de un argumento circular que hay que romper. En algunos estudios recientes se insiste así en la relación de Anicetus y el carácter peculiar de la *triclia* (un tipo de pórtico), que les permite traer a colación la naturaleza religiosa palmirena de ambos casos¹³¹. Es más, Terpstra defiende el parecido del apelativo “*Victor*” aplicado a Sol como una forma similar a *invictus*, mostrando así el carácter sirio de la advocación, cuando contamos con un claro precedente imperial romano con la dedicación del ciudadano romano oficial de los *Equites Singulares* a Sol Invicto o, si no se quiere aceptar la interpretación que hemos hecho de este ejemplo, la inscripción de “*Inventori lucis Soli / Invicto Augusto*” sobre una placa grabada que representa a Sol en quadriga encontrada en las cercanías del Circo Máximo¹³². Sin embargo, el caso de Anicetus a inicios del siglo II no ofrece prueba alguna para una argumentación de este tipo, mientras que la inscripción *CIL* VI 712, mantiene

¹³⁰ Bonnet, Rüpke y Scarp (2006), Fowlkes-Childs (2016); Badaracco (2017), pág. 118. Cf. Chausson (1995), pp. 664-665.

¹³¹ Terpstra (2013), pag 255; Badaracco (2017), pp. 117-119. Frente a eso, es más cauta Fowlkes-Childs (2016), pág. 210, que se plantea la relación, pero acepta la “romanidad” del caso de Aniceto, suponiéndole un problema de interpretación. Cf. III.2.4.

¹³² Respectivamente, *CIL* VI 715 y *CIL* VI 3721. Cf. III.2.2 y III.2.4.

un aspecto formal parecido, haciendo probable referencia a la misma superficie religiosa (*porticus* y *triclia*), y, por tanto, pudiendo ser una muestra más tardía que continúa el culto a Sol en un ámbito urbano romano.

La capital del Imperio ofrece bastantes inscripciones dedicadas al dios, pero establecer un catálogo fijo en este capítulo es irrealizable debido a la cantidad, variabilidad y falta de datos contextuales. El mayor problema de todos es la frecuencia de casos de “convergencia”. Este término puede ser problemático. Sin embargo, a falta de un término aséptico que aborde el problema de fórmulas onomásticas coincidentes que pueda significar tanto una sola tradición como la correspondencia entre dos tradiciones similares, creemos que “convergencia” es un término adecuado. Mientras que “coincidencia” y “correspondencia” aparecen como dos conceptos que parten de las mismas fuentes, convergencia recoge mejor la unión del culto tradicional como el modelo de globalización religiosa que implica el teónimo *Sol*.

Por onomástica coincidente puede entenderse o un proceso totalmente separado, o la aparición de una misma fórmula teonímica debido a la adoración de una misma advocación común. Esto nos llevaría a hablar de una transmisión e influencia cultural, con la incorporación de ciudadanos romanos a prácticas originalmente ajenas, o el intercambio de conceptos formales, con usos totalmente distintos. Esto último no parece ser el caso sin tenemos en cuenta el propósito común que parecen expresar epítetos como *Invictus*, *Augustus* o la misma palabra “*deo*”.

Por el contrario, la correspondencia de dos o más tradiciones similares indicaría el uso de un repertorio lingüístico común (el epigráfico latino) condicionado bajo una cultura de referencia que permite expresar distintas ideas religiosas similares con un repertorio limitado. Este fenómeno de globalización provoca que dos formas distintas de un mismo dios coincidan en su manifestación epigráfica recurrentemente (Mitra si se acepta como Sol-Mitra) u ocasionalmente (por ejemplo, Malakbêl). Ambos puntos son parecidos en muchos aspectos, y en la gran mayoría de los casos prácticos se trata de un problema irresoluble, especialmente en las dedicatorias de la ciudad de Roma.

Esta tesitura puede observarse en el caso de *CIL* VI 711, una *tabula ansata* encontrada en Roma en la segunda mitad del siglo XVIII¹³³. Esta pieza se data en el siglo III en función de su paleografía. El cultor, un Caius Veratius Faustinus dedica su voto a *Soli Sanctissimo*, forma coincidente con la usada para expresar dos siglos antes en latín a Malakbêl en *CIL* VI 710, inscripción latino-palmirena que hemos mencionado en la antes. El sujeto de la *tabula ansata* es un pretoriano de la III cohorte que ofrece ésta como presente para Sol (imagen 7).

¹³³ *CIMRM* I 562.



7. CIL VI 711, *tabula ansata* con la inscripción “*Soli Sanctissimo / C(aius) Veratius Faustinus / miles coh(ortis) III pr(aetoriae) / d(onum) d(edit)*”, probablemente siglo III. COnservada en Florencia, Museo Archeologico Firenze, inv. 869. Imagen obtenida de EDCS-17300853¹³⁴.

La identidad del dios aquí es difícil de precisar, y no es adecuado presuponer un origen determinado (tras Caracalla se asume que todos los habitantes del imperio tendrían la posibilidad de entrar en la guardia pretoriana) como la pertenencia al culto palmireno. Sería arrogante por parte del historiador negar el modo de expresión de la fuente, totalmente romana, por conocer el contexto del que viene el sujeto, que a su vez era libre de elegir el foco de su adoración¹³⁵. Lo que sí podemos asumir es que el estamento militar jugaría una parte influyente y que el entorno cultural es determinante para articular esta manifestación. Como éste hay muchos ejemplos entre militares, ciudadanos e incluso senadores, que también participaron en el culto de mayor o menor medida desde el siglo II.

El regimiento de los *Equites Singulares* que hemos visto anteriormente¹³⁶ sigue ofreciendo ejemplos de dedicatorias a Sol. Por ejemplo, el mismo cuerpo ofrece inscripciones tardías que dejan ver la relación del culto con las tradiciones culturales del este mediterráneo. En CIL VI 31181 (imagen 8) un sacerdote de Júpiter Dolicheno dedica la placa votiva al Sol Invicto y al genio de la unidad militar a la salud de los emperadores con una cronología aparente entre la segunda mitad del siglo II o el siglo III. El sujeto, Marcus Ulpius Chresimus, parece ser también un médico relacionado con la unidad militar¹³⁷ que es mencionado en una segunda inscripción como “*natione parthus*”, probablemente uno de los partos que Cómodo trajo a Roma al final del siglo II¹³⁸. En el ámbito ecléctico del cuerpo militar, la forma imperial de Sol encuentra acomodo ateniéndose a una representación según los criterios helenisticorromanos con matiz militar, como podemos entender aquí el epíteto “Invicto”, igual que lo era en su primera aparición dentro del mismo cuerpo

¹³⁴ [http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$CIL_06_00711.jpg;pp](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$CIL_06_00711.jpg;pp)

¹³⁵ La relación no étnicamente correspondiente entre el cultor/es y dioses de organización y naturaleza heterogénea en función de la preferencia de un grupo se puede observar en Steimle (2006), que aborda el culto a distintos dioses egipcios y a Zeus Dionysios Gongylos por los *ιεραφόροι συνκλίται* en Tesalónica.

¹³⁶ Cf. III.2.4.

¹³⁷ Abascal Palazón (1994), pág. 68; Alonso Alonso (2018), pág. 68.

¹³⁸ Speidel (1978) pp. 12-16; mientras que Arnaud (1986) prefiere una fecha anterior. Cf. Hdn. I, 15,2.

de caballería¹³⁹. Sin embargo, en esta inscripción el relieve marca una serie de rasgos innovadores como es que Sol Invicto esté acompañando al dedicante o representación divina¹⁴⁰, con Luna acompañada de dos estrellas al fondo. Sol está vestido, al igual que en alguna representación tardía y moneda del siglo IV, y mientras Luna recuerda a la forma tradicional latina. En cambio, el acompañante marca una transformación en la jerarquía iconográfica, tanto si representa al dedicante (a la misma escala que el dios) o, más probablemente, al genio de los *Equites Singulares*. Se trata de una relación que antecede lo que ocurrirá en la moneda tardoimperial con la asociación al *Genio Augusti* y que define mejor el campo de actuación del dios en un área vaga de supervisión¹⁴¹.



8. CIL VI 31181, que en su margen derecho tiene grabado “*Soli Invicto / pro salute Imp(eratorum) / et Genio n(umeri) eq(uitum) sing(ularium) / eorum M(arcus) Ulp(ius) / Chresimus sace[r(dos)] / Iovis Doliche[ni] / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) [m(erito)]*”. Conservado en el Museo Naxionale de Roma, Palazzo Massimo, sala IX, mus Epig. Inv. 78197. Fotografía de realización propia.

En el ámbito civil también aparecen menciones al dios. Cerca de Roma, en Pyrgi tenemos constancia de una inscripción del Senador y pretor urbano L. Volumnius Horatianus a Sol *Iuvans*, a mediados del siglo II, según Várhelyi, en el marco de la adhesión imperial en las muestras de culto público que los senadores extienden a lo largo de la península itálica durante dicha centuria¹⁴². Pyrgi era la localidad donde había existido un santuario al dios etrusco sol, Suri-Apolo¹⁴³, lo que puede condicionar el carácter de dicha inscripción si aceptamos la pervivencia de ese culto local transformado en culto a Sol, cuestión que el

¹³⁹ Cf. III.2.4.

¹⁴⁰ Sobre la identificación del acompañante, Speidel, (1978), pág. 15, duda entre el sacerdote o Júpiter Dolichenus cuyos atributos deberían estar perdidos en la parte rota del soporte. También, Arnaud (1986), recalca convincentemente con ejemplos de Mesopotamia la posibilidad de que sea el dedicante; Alonso Alonso (2018), pág. 68 introduce la posibilidad de que se esté representando al genio.

¹⁴¹ Cf. III.3.1 y IV.2.2-3.

¹⁴² CIL XI 3711: *Soli Iuvanti / L(ucius) Volumnius / Horatianus / sodal(is) Aug(ustalis) praet(or) urb(anus)*. Cf. Várhelyi (2010), pág. 468.

¹⁴³ Cf. II.1.1

registro epigráfico no puede apoyar porque sólo contamos con dos inscripciones religiosas el emplazamiento, la que hemos mencionado de Sol y otra a Aclepio *Salutarius* Augusto, también en el mismo contexto religioso¹⁴⁴.

Además, durante la dinastía Severa tenemos algunos casos fácilmente datables relacionados nobles muestran la integración al sistema imperial de Sol Elagabal fuera del reinado de Heliogábalo. Muy posiblemente esta dimensión pública se dinamiza tras casos como el uso de la figura de Sol Invictus con Caracalla, Estas inscripciones se hallan en Roma bajo todos los rasgos formales tradicionales, hablándonos o bien de una forma romanizada de culto a Sol, esto es, integrada en el sistema religioso imperial bajo el criterio dominante, o bien de la pervivencia del culto tradicional, que es utilizada por sujetos como Tiberius Iulius Balbillus, sacerdote de Sol Elagabal para dirigirse a personajes públicos. La razón de éste último matiz radica en la insistencia de algunas manifestaciones epigráficas en eludir el uso del teónimo-epíteto Elagabal por las inscripciones honoríficas del sacerdote, que sí explicita su cargo de *sacerdos Solis Elagabali*, y no *sacerdos Solis* simplemente cuando le dedican a él una inscripción¹⁴⁵. En el 201 d.C. el sacerdote dedica a Claudius Iulianus ecuestre de alto rango (*perfectissimus vir*) y prefecto de la anona una estatua consagrada a Sol¹⁴⁶. Los contactos del personaje eran amplios, y también tenemos el neto de la base de una estatua dirigida a la vestal máxima Numisia Maximilla por el mismo personaje en el 201 d.C. o, más tarde, Terentia Flavola, del mismo colegio, a causa de los favores recibidos es honrada de igual modo por un Aurelius Iulis Balbillus, *sacerdos Solis* posiblemente emparentado con el anterior¹⁴⁷.

Ciertamente, Sol aparece ligado a Elagabal en el Lacio en algunos puntos como Ferentium (*CIL* X 5827) o en Etruria en emplazamientos como Forum Clodii (*CIL* XI, 3774), formando parte ambos casos del nombre del cargo sacerdotal ostentado por Heliogábalo en su nomenclatura oficial. Sólo en algún lugar como *Alsium* encontramos menciones de carácter religioso, con una inscripción que dice “*Dei Solis Invicti Magni Elagabal[i]*”¹⁴⁸. Esta una inscripción sobre una placa de plomo que se encontró arrastrada por la corriente en una canalización antigua que alimentaba, de acuerdo con *AE*, unos edificios cultuales en la villa imperial de *Alsiensis*. Junto a ella en el mismo lugar de hallazgo había otra pieza similar con la inscripción “*Dei Sol(is)/ dei Sol(is)*”¹⁴⁹, que probablemente refería al mismo dios. El sistema imperial permite producir manifestaciones de culto a Sol en ámbitos que recuerdan a distintos cultos solares, pero con nuevos criterios. Esto se ve en la figura de Sol *Dignus Praestantissimus* a quien Caius Fabius Germanus dedica un ara junto con Júpiter Óptimo Máximo Dolicheno a la salud de Marcos Aurelius Andronicus,

¹⁴⁴ *CIL* XI 3710.

¹⁴⁵ Lo sabemos gracias a la dedicatoria de su liberto Eudemon entre el 201 y 230 aproximadamente. *CIL* VI 2269: *Ti(berio) Iullo Balbillo, / s(acerdoti) Sol(is) // Elagabali // , / Eudemon lib(ertus) / patrono optimo.*

¹⁴⁶ *CIL* VI 1603.

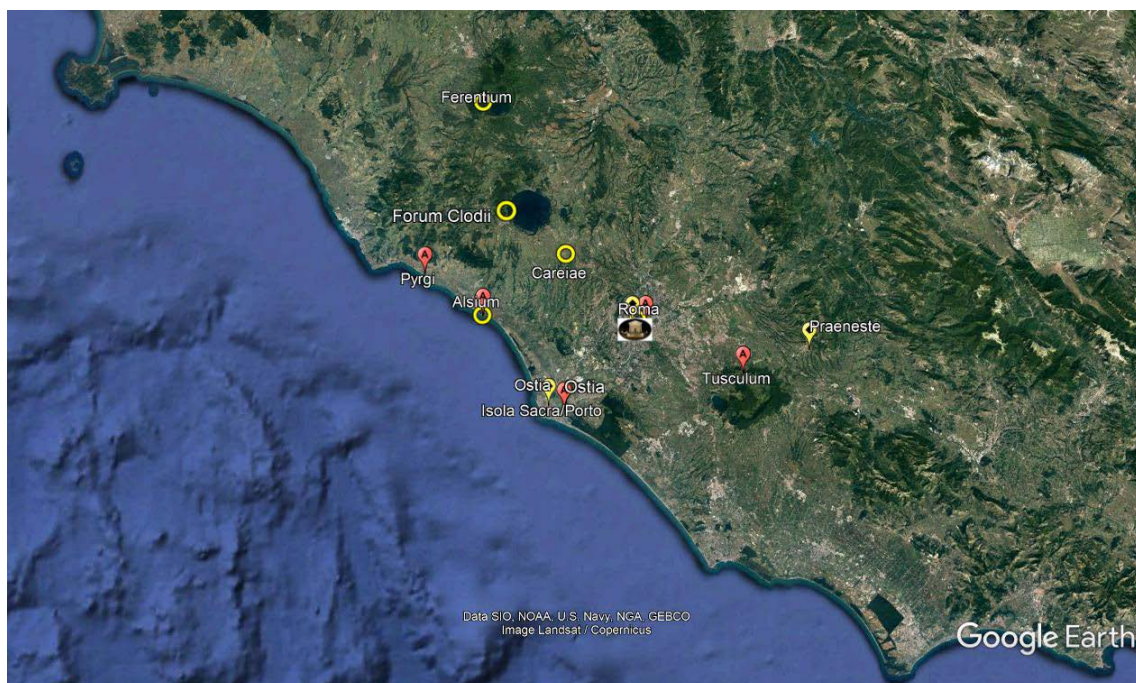
¹⁴⁷ *CIL* VI 2129 y 2130 respectivamente. La segunda inscripción ha sido datada en ocasiones en el 215 d.C. aunque juntando en una sola persona a Aurelius y Tiberius, cf. Bertolazzi (2018), pág. 83. Frente a eso Carbó García había ofrecido ya la misma cronología conservando la distinción entre los personajes, que se plantean como parientes, cf. Carbó García (2010), pág. 441.

¹⁴⁸ *AE* 2004, 556a.

¹⁴⁹ *AE* 2004, 556b.

su mujer y sus hijos en Roma (inicios siglo III)¹⁵⁰. El mismo Sol *Praestantissimus* vuelve a aparecer junto a Júpiter (sin epítetos) e Isis Salutaria bajo la forma ecléctica imperial *S(oli) I(nvicto) P(raesenti) D(igno) M(agno)* en la capital en una inscripción votiva de una madre a su hijo¹⁵¹.

Al mismo tiempo, la versión solarizada de Serapis –cuya recurrente advocación bajo la fórmula dativa es *Διὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Σαράπιδι*– se convirtió en un rasgo muy común durante los siglos II y III¹⁵². El dios está muy presente en la región en inscripciones tanto latinas como griegas¹⁵³, estas últimas predominantes. En algunos casos se llega a puntos de acoplamiento de teónimos universalistas que toman el equivalente aproximado a *invictus* en griego y que nos acerca a un concepto cuasi henoteístas con inscripciones como “εἰς Ζεὺς/ Σάραπις Ἰῆλιος /κοσμοκράτωρ /ἀνείκητος./// Διὶ Ἡλίῳ Μεγάλῳ Σαράπιδι σωτήρι πλουτοδότῃ ἐπικόῳ εὐεργέτῃ ἀνεικίτῳ Μίθρα χαριστήριον”, encontrado en las termas de Caracalla, en el espacio identificado generalmente con un mitreo¹⁵⁴.



9. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en el alrededor de Roma. Sol en su carácter latino o imperial (A), Menciones a Elagabal (círculo amarillo), Helios Serapis (rompo amarillo), templos a Sol (templo). Mapa de realización propia con *Google Earth*.

En otros puntos de Italia contamos con algún ejemplo aislado de dedicación religiosa con Sol. En Sicilia (Thermae Himeraeae) y Córcega (Aleria) encontramos por ejemplo dos claros casos de culto al dios en un marco imperial. En el foro de Aleria se encontró una

¹⁵⁰ *CIL* VI 412.

¹⁵¹ *CIL* VI 436.

¹⁵² Stambaugh, (1972), pág. 79.

¹⁵³ O incluso bilingües como *CIL* IX 5824 -IG XIV 2244, de Auximum.

¹⁵⁴ *IGUR* I 194. Cf. Chaniotis, (2010), pág. 138. Una visión más moderada se puede observar en Mastrocinque (2017), pp. 297-298.

placa de mármol blanco fragmentada dirigida a un *Deus Sol Victor* que recuerda al del inicio de este apartado¹⁵⁵. En Sicilia, la dedicación va dirigida a *Sol Invictus Conservator* del emperador Antonino Augusto, esto es, Heliogábalo¹⁵⁶. Su contexto de hallazgo nos es desconocido, pero se trata de una inscripción sumamente interesante porque muestra el uso de la forma del sistema imperial de Sol para adherirse al fenómeno religioso de Heliogábalo (218-222 d.C.) y a la casa imperial. Se trata de una situación ambigua que respeta en su forma el sistema tradicional (no se menciona el teónimo Elagabal) sin dejar de mostrar afiliación al dios sirio mediante el uso de su advocación imperial. De hecho, se trata de la misma figura que veremos en la moneda del emperador, donde se usará también el epíteto “Conservator” con Sol. Esta forma pública de culto se ve también en Puteoli, donde Claudius Aurelius Rufinus junto a su cónyuge e hijo ofrece una ofrenda votiva a Sol Invicto y al Genio de la colonia que Filippo Demma relaciona con la familia acomodada local de los Aurelii en la segunda mitad del siglo II¹⁵⁷.

Por último, cabe mencionar la posible existencia de un templo a Sol en Vettona - Urvinum Hortense (Umbria). La placa CIL XI 5164 se trata de una inscripción muy fragmentada cuya paleografía es de la segunda mitad del siglo I a.C. o incluso del siglo I d.C. No la hemos incluido en apartados anteriores porque se trata de un caso dudoso. El soporte fue hallado en San Quirino en la moderna Bettona, está mutilado y presenta un orificio en medio, cuyo texto legible “[---]um de[---]/ [---]so[.]i(us) a[---]/ [---]enn(us) Tert[---]” Halsberghe reconstruyó como “*Templum Deo Invicto Soli a solo Caesennius Tertullus restituit*”¹⁵⁸, que no encaja del todo con la cronología. Zuddas en su análisis extenso de las inscripciones de Urvinum deja ver también que el soporte presenta marcas de contacto con metal para su soporte e incide en la cronología de la segunda mitad del siglo I a.C. con base en la paleografía¹⁵⁹. Además, el estudioso incide en que la lectura de Sol Invictus es incoherente con la cronología, añadiendo que el uso de *deus* delante del teónimo sólo aparece en el siglo II d.C., mientras que “*decretum decurionum*” es otra posibilidad que cronológicamente tampoco acaba de encajar, mientras que es posible que al dedicante “Caesonius”, presente en la cercana Asisium, lo acompañase otro nombre. Esto último no es del todo fiable, y si bien es posible que hubiese una dedicación Sol, debe descartarse la existencia de un templo (que en todo caso no sería a Sol Invicto) ante la fragilidad de la interpretación.

Península Ibérica

Frente al problemático caso del santuario en el centro de Italia, tenemos constancia clara de otros. Uno de los puntos más importantes de la Península Ibérica en cuanto el culto a Sol es el santuario a Sol y Luna cerca de Sintra, sobre el promontorio del río das Maças. Anteriormente hemos hablado sobre este santuario que se encuentra cerca de Olisipo en el *Promunturium Magnum* (Alto da Vigia)¹⁶⁰. Cardim Ribeiro estudió el santuario rural

¹⁵⁵ AE 1968, 282: *Deo So[li Victo]ri(?) Salut[ari Au]relius [-----?]*.

¹⁵⁶ CIL X 7337.

¹⁵⁷ Demma (2007), pág. 159.

¹⁵⁸ Halsberghe (1972), pág. 112.

¹⁵⁹ Zuddas (2013), pp. 144-145.

¹⁶⁰ Cf. III.2.4.

imperial de Sol y Luna en los siglos II y III¹⁶¹. El santuario se halla definido arqueológicamente por el encuentro de 3 altares conservados (Francisco de Holanda dibujó un círculo de 16 en el siglo XVI)¹⁶² que mencionaban a ambos dioses, junto a Océano y *Aternitas Imperii* en un solo caso cada uno¹⁶³. Estaban dedicados por oficiales de alto rango como el *legatus Augusti* de la provincia Cestius Acidius Perennius¹⁶⁴ y honraban a los emperadores tal vez Antoninos (Antonino Pío), y con certeza Severos¹⁶⁵. Su formulación recuerda tanto a las formas africanas como a las monedas de los flavios y su relación con *aeternitas* mostrando que el papel del dios en un contexto de adhesión imperial no puede reducirse a una provincia o contexto específicos.

Desde luego, la ubicación junto al mar jugaba un papel importante, de ahí la mención de Océano¹⁶⁶, pero lo más destacable es que estamos ante un ejemplo de culto público en el que participa el gobernador provincial. La antigüedad del culto no se puede atestiguar con base en la epigrafía, pero Ptolomeo hizo referencia al santuario como un lugar consagrado a la Luna, por lo que es muy posible que el lugar tuviera actividad religiosa con anterioridad al siglo II¹⁶⁷. Independientemente de sus orígenes, la práctica del santuario rural se encontraba integrada en el sistema imperial en sus expresiones escritas, armonizando el posible culto local con el nivel imperial a través de la participación en la adoración tradicional de Sol y Luna¹⁶⁸.

Sol sigue apareciendo en Lusitania bajo la advocación Invicto Augusto en un soporte consagrado al dios Capera, hallado recolocado¹⁶⁹. Sol *deus Invictus* aparece en otros rincones de la geografía ibérica como Pax Iulia, donde los habitantes de Bracara Augusta residentes en la primera consagran su *schola* a Sol en el siglo II d.C.¹⁷⁰. Más al norte, en el límite con la Tarraconsense, a pesar de estar perdido parte del mensaje, encontramos en las Caldas de Vizela una de las mayores concatenaciones de dioses del panteón romano entre los que se incluyen Sol y Luna en la base de una estatua¹⁷¹. Cerca de esa localidad, pero ya en el territorio de la Tarraconense se ha encontrado un altar dedicado a Sol que

¹⁶¹ Cardim Ribeiro (2007). También cf. Richert (2012), pp. 62-63, 72-73, 102.

¹⁶² Richert (2012), 62

¹⁶³ CIL II 258 (180-198 d.C.), 259 (198-209 d.C.) y AE 2008 641 (139-141 d.C. según Cardim Ribeiro, que sigue a Piso, con base en el *cursus honorum* del dedicante).

¹⁶⁴ CIL II 258. Variante de lectura del nombre (*Sextus [Ti]gidius(?) Perennis*) se encuentra en Richert (2012), pág. 6 (vol. 2).

¹⁶⁵ AE 2008 641 y CIL II 259, respectivamente.

¹⁶⁶ Aparte del valor local, la relación del Océano atlántico con el Sol tenía un fuerte componente psicológico en el mundo romano, que se puede observar en el pasaje de Décimo Junio Bruto Galaico en el Finisterre galaico, cf. Flor., XXXIII, 6.

¹⁶⁷ Ptol. *Geogr.* III, 5. Sobre la identificación de esta localización con la sierra de Sintra, cf. Cardim Ribeiro (2007), pág. 599; Richert (2012), pág. 76 (con la errata "*Geogr.* 2.5.6").

¹⁶⁸ Marco Simón (2009), pp. 201-208; le sigue Richert (2012), pp. 36, 76 y 118.

¹⁶⁹ CIL II 807.

¹⁷⁰ AE 1984, 465. cf. Verboven (2011), pág. 343.

¹⁷¹ CIL II 2407: *[Iunoni] / Reginae / Miner/vae Soli / Lunae di/is(!) omni[p]o[t(entibus)] / Fortuna[e] / Mercur[i]o Genio Io/vis Genio / Martis // [A]escula/pio Luci / [S]omno / [V]eneri / [C]upidini / [C]aelo HI / [- -]OIBVS // [Cer]er[i] / G[en]io Vict/oriae Ge/nio meo / diis(!) sed/is perp[etu]ae(?) [e]t mor[tis?] // [- -]IAII[- -] / C C C / R C O S / CINNS / GL. Se lo ha relacionado ocasionalmente con un posible valor medicinal por las características salutíferas de las divinidades, cf. Correia Marques (2013), aunque ciertamente es llamativo el orden de presentación, posiblemente sea predominante la influencia local, que coloca a Iovis dentro de los genios locales.*

posiblemente esté relacionado con otro de Júpiter en la misma localidad (San Salvador de Arnoia)¹⁷². Se desconocen más información sobre él ya que el texto sólo dice “*Soli*”, pero pudiera ser otro ejemplo de expresión local (*AE* denota la peculiar colocación de escrita, muy extensa, en el capo epigráfico).

En el resto de la Península no encontramos muchos más casos, aunque podemos mencionar Asturica Augusta, donde la presencia de magistrados romanos nos brinda ejemplos de dedicaciones múltiples a dioses entre los que se encuentra Sol Invicto¹⁷³. En esa dedicación votiva, Quintus Mamilius Capitolinus, legado jurídico y *dux* de la *Legio VII* se dirige a Júpiter Óptimo Maximo, Sol Invicto, Liber Pater, y el Genio del *praetorium* por su salud y la de su familia en el 197 d.C.¹⁷⁴. La mención de este genio del *praetorium* marca cierta relación con la esfera pública (independientemente de si estuviese destinado a su exposición privada o no) que se entiende en el sentido del desempeño del cargo público del personaje. Otra forma de mención de Sol en la esfera imperial la tenemos en Oducia, donde se menciona a Sol Augusto, recordándonos al caso africano como advocación imperial¹⁷⁵. Otro dios Invicto Augusto aparece en la Isla (Asturias) en un claro ejemplo mitraico que integra las formas imperiales en el culto con una expresión peculiar (ortografía y orden) “*Ponit Inv/icto Deo / Austo (!) po/nit lebien/s(!) Fronto / aram Invi/cto Deo Au/sto(!) Pleveiu/s ponit pre/sedente (!) pa/trem patra/tum leone / M(ithrae)*”. Este caso muestra la flexibilidad de la advocación imperial de la forma “Augusto”, que puede presentarse dentro del ámbito mitraico. No sabemos si refiere a Mitra o Sol, pero la profunda relación entre ambos puede explicar esta mención singular (sin implicar ello que Sol Invicto Augusto deba ser una advocación fundamentalmente mitraica)¹⁷⁶.

El panorama peninsular se completa con dos pequeñas inscripciones. En Lara de los Infantes contamos con una pequeña ara con la dedicación a Sol Invicto del siglo II colocada por un Saturninus que no está en *CIL*¹⁷⁷. Baetulo es el segundo caso. Hallada en Turó de Montaguilar, se trata de una inscripción votiva consagrada al dios Sol (sin epítetos) por un tal Aulus P. Abascantus, en una forma breve de dedicación religiosa que no es infrecuente en las dedicaciones romanas¹⁷⁸. En la Mauritania Tingitana, que más tarde será parte de la diócesis hispana, no hemos encontrado ninguna inscripción que valga la pena mencionar, por lo que las evidencias de culto a Sol en la parte más occidental del Imperio se distribuyen de esta forma (imagen 10):

¹⁷² *AE* 1981, 534. Cf. *AE* 1981, 532.

¹⁷³ *CIL* II 2634.

¹⁷⁴ Orejas Saco del Valle (1996), pág. 112; Oscáriz Gil (2013), pp. 40 y 152.

¹⁷⁵ *CIL* II2/5 1329.

¹⁷⁶ *CIL* II 2705. Esta inscripción no la incluimos en el mapa.

¹⁷⁷ Abásolo Álvarez (1974), n. 42.

¹⁷⁸ *CIL* II 4604. Cf. Revilla Calvo (2002), pág. 200.



10. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en la Península Ibérica y el santuario de Sintra de Sol y Luna. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Britania

La isla de Gran Bretaña es el lugar que menos variedad epigráfica ofrece, concentrándose todos los casos que conocemos en el *limes* britano (imagen 11) y están fuertemente relacionados con el estamento militar y el culto mitraico. En el *limes* de época Antonina encontramos la inscripción geográficamente más al norte de todo el repertorio con el altar dedicado a Sol (sin epítetos) en Inveresk (140-158 d.C.). Se trata de una dedicación por el centurión Caius Cassius F., que se encontraba probablemente dentro de un mitreo¹⁷⁹. El soporte es llamativo porque contiene una representación facial de Sol en gran tamaño con la personificación de las cuatro estaciones en la cenefa superior, y, además, presenta unos orificios para dejar pasar la luz. Esta pieza se puede relacionar con otro altar a Mitra colocado por el mismo sujeto, posible comandante de la *vexillatio*¹⁸⁰. Ambos fueron encontrados en el mismo hoyo en un contexto que Hunter y otros han interpretado como un mitreo al apreciar que el lugar de deposición mostraba rasgos de pavimentación parcial se reconocían dos bancos laterales con un podio de donde los altares fueron movidos y colocados cuidadosamente boca abajo en el desmantelamiento del recinto religioso¹⁸¹. Otro rasgo llamativo del lugar es el altar de Mitra, que presenta en los laterales elementos simbólicos de Apolo (grifo, lira junto a un posible *plectrum*) además de un cuenco y una jarra. La inscripción apenas llena una parte del campo epigráfico preparado, que, más que

¹⁷⁹ AE 2011, 679; Hunter *et alii* (2016).

¹⁸⁰ AE 2011, 678.

¹⁸¹ Hunter *et alii* (2016), pág. 126.

a una relación entre Apolo, Mitra y Sol, apuntan junto a las características de la simbología a una posible reutilización del soporte¹⁸².

Este mitreo, el más norteño del Imperio, ofrece una visión del uso cultual de Sol, que en este caso presenta una forma separada de Mitra, pero dentro de su espacio religioso. En otros espacios mitraicos del *limes* britano sucede lo mismo, destacando el altar a Sol Apolo Aniceto en Vindovala, cuya transliteración del término griego para *invictus* no es infrecuente, pero resulta llamativa. El altar fue encontrado en un espacio al suroeste del fuerte que fue identificado como un mitreo durante las excavaciones de 1953 por J.P. Gilliam¹⁸³. Este altar tiene una rotura horizontal en la parte central donde estudiosos como Gilliam han visto el teónimo “Mitra”, también presente en el altar *CIL* VII 541 encontrado junto al primero. Éstos forman un conjunto con otros dos altares, uno dedicado a *deus Sol Invictus* (*CIL* VII 542) y otro a *deus* simplemente con una escena de la tauroctonía en el zócalo inferior (*CIL* VII 544)¹⁸⁴. En el primer caso, si se acepta la reconstrucción “*Soli / Apollini / Aniceto / [Mithrae]*” nos encontramos ante la tesitura de leer dos divinidades o sólo una, cuya acumulación de teónimos nos recuerda al Zeus Helios Serapis “κοσμοκράτωρ” y “ἀνεικίτῳ Μίθρᾳ” que hemos visto en Roma¹⁸⁵.

Curiosamente, la mención a la restauración del ese templo de Vindovala (no dice *spe-leum*) aparece en *CIL* VII 542 y es dedicada por el prefecto Tiberius Claudius Decimus Cornelius Antonius, sin ninguna relación interna a Mitra, aunque el contexto es clarísimamente mitraico. Es posible que se trate de una elección libre del dedicante o, en relación con la terminología escogida, se esté ofreciendo una versión con un vocabulario “más público” o abierto, donde predomina Sol y templo. Contamos con otras dedicatorias a Sol Invicto en contextos similares en Camboglanna, Hattwifel y Corstopitum¹⁸⁶. En el último caso, en el encabezado de la inscripción (160-168 d.C.)¹⁸⁷, “*Soli Invicto*” fue picado *ex profeso* (especialmente “*Soli*”) aunque aún resulta legible, pudiendo indicar que la deidad fue identificada o confundida con Elagabal en el siglo III.

Las advocaciones de invicto y la posible asimilación con Apolo son formas que recuerdan al proceso religioso de sobredimensión divina que Angelos Chaniotis denominó “*Megatheism*”¹⁸⁸ y que podemos interpretar en el ámbito mitraico britano como una adoración solar que ocasionalmente evidencia una separación de la persona divina de Mitra y Sol. La peculiar situación de asociación se aprecia especialmente bien placa conmemorativa *CIL* VII 1039 de Bremenium, donde se dirige al Dios Invicto Sol Socio la consagración de un templo en el 213 d.C.¹⁸⁹. Como hemos visto en la introducción, este *Sol Socius* no

¹⁸² Hunter *et alii* (2016) se muestran más cautos, reconociendo una antorcha representada en horizontal sobre la que se está apoyando el grifo, así como unos pájaros entre la decoración floral identificados como cuervos. Sin embargo, los autores explican que ambos altares presentan signos de modificación.

¹⁸³ Gilliam *et alii* (1954). Cf. *RIB* 1397; *CIMRM* I 843.

¹⁸⁴ Respectivamente *CIL* VII 542 y 544.

¹⁸⁵ *IGUR* I 194.

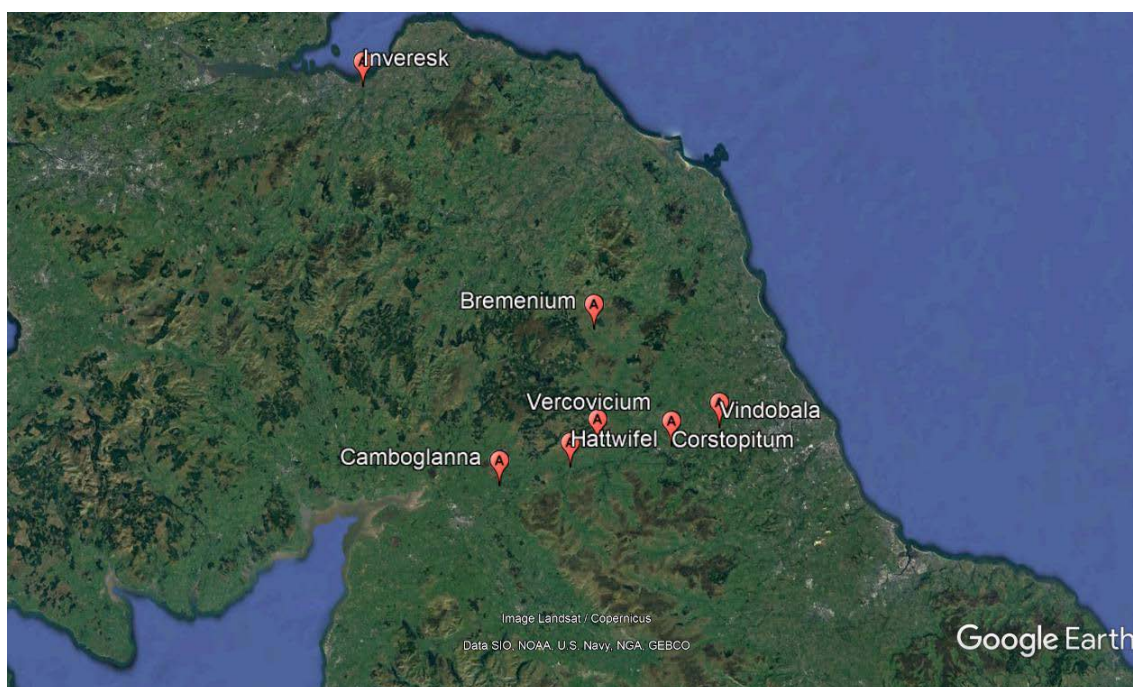
¹⁸⁶ *Camboglanna*, *CIL* VII 889 (831 y 890 a Sol Invicto Mitra); Hattwiffel, *CIMRM* I 871 (referencia secundaria de un altar); y Corstopitum, *AE* 1912, 199.

¹⁸⁷ Cf. *RIB* 1137.

¹⁸⁸ Chaniotis (2010).

¹⁸⁹ *Deo Invicto et Soli soc(io) / sacrum pro salute et / incolumitate imp(eratoris) Caes(aris) / M(arci) Aureli Antonini Pii Felic(is) / Aug(usti) L(ucius) Caecilius Optatus / trib(unus) coh(ortis) I Vardul(lorum) cum*

responde necesariamente a un ámbito mitraico, sino que más bien parece referir a una tesitura de asociación entre dos dioses que comparten ciertas características. No obstante, dado el contexto britano y militar –el dedicante es Lucius Caecilius Optatus, tribuno de la primera cohorte– es del todo esperable que estemos ante tal tipo de culto, donde la adoración a Sol se presenta de forma independiente dentro de ese contexto. Este es el mismo contexto que el altar a dios Sol (sin epíteto “Invicto”) dedicado por Herion en Vercovicium, hallado dentro de un mitreo y con un relieve del busto frontal del dios con látigo de auriga¹⁹⁰.



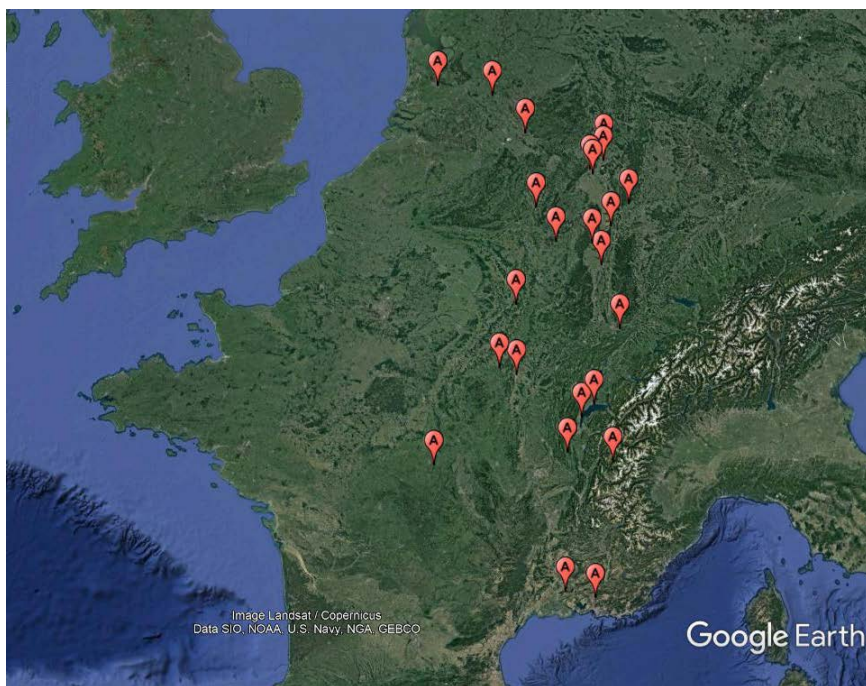
11. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en la Gran Bretaña. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Galia, Bélgica y Germania

El Oeste de esta región no presenta ninguna inscripción a Sol, mientras que el resto presenta un panorama a caballo entre la Península Ibérica y Britania (imagen 12). En el norte, en las dos Germanias y Bélgica, se nota la influencia del estamento militar con numerosas menciones cercanas al ámbito mitraico. Por otro lado, el este de las Galias presenta una dispersión parecida a la ibérica que se puede hacer extensiva a las pequeñas provincias alpinas.

con[se]/craneis votum Deo [---] / a solo extract[um ---]. Sobre Socio, cf. I.iii.4, subapartados "La personalidad de sol en el mitraísmo" y "¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?".

¹⁹⁰ *CIL* VII 647.



12. Mapa con la distribución de inscripciones en las Galias y Germanias. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Así, en la provincia de la Narbonense contamos con dos únicas localizaciones: Glanum y Aquae Sextiae. En la primera, se encontró una inscripción recolocada y posiblemente reutilizada como elemento de construcción en la que un tal Eudaemon (el resto de la onomástica está perdida, posiblemente “Decimus” fuera parte) se dirige a Sol Invictus¹⁹¹. Walters entiende que el cognomen responde a un esclavo y liberto, y acude a García y Bellido para comparar la inscripción con otra hispana de Beniarjo donde Lucanus, esclavo, dedica un altar a *Invictus Mithra*¹⁹². No obstante, la inscripción de Eudaemon no es igual, y puede hacer mención tanto a Sol en un sentido genérico o a una advocación siria tanto como a Mitra. En todo caso, el enunciado adscribe la inscripción al culto solar. En el segundo caso, la inscripción de Aquae Sextiae parece menos confusa¹⁹³. Publius Tallius Onesimus cumple su voto con esta inscripción en la que no se menciona ninguna divinidad pero se representa en relieve a Sol conduciendo la cuadriga¹⁹⁴. Aunque esta inscripción ha sido vista como mitraica¹⁹⁵ la decoración y los precedentes que hemos visto en las otras regiones y en capítulos anteriores nos hacen ser cautos, parece ser un buen ejemplo de una dedicación a Sol, al igual que en el caso de, por ejemplo, S. Salvador de Arnoia (Tarraconense)¹⁹⁶.

Más al norte, al inicio de la Lugdunense contamos con otro interesante ejemplo que contrasta con estos dos, de ámbito privado. En Vieu, en el antiguo *vicus* de los *Venetonimagi*, se tiene constancia de un templo (siglos III y IV) identificado como mitreo, pero en el que

¹⁹¹ *CIL* XII 1003. Cf. Walters (1974), pp. 125-126, n. 53.

¹⁹² *CIL* II2/14 96.

¹⁹³ *CIL* XII 511

¹⁹⁴ Imagen que ya hemos comentado cf. III.2.4.

¹⁹⁵ *CIMRM* I, 878; Walters (1974), pp.

¹⁹⁶ *AE* 1981, 534.

también se encontró una cabeza de Apolo, y la representación de Mercurio en relieve, pudiendo tener el recinto más de una función religiosa¹⁹⁷. La localidad tiene una variada epigrafía donde se atestiguan referencias a Mitra, Sol, Herecura, los Dendróforos y además se coocen representaciones de Hypnos, Epona o Taranis, a lo que Chevallier incluyó un busto en bronce de Júpiter Amón¹⁹⁸. Respecto a Sol, se encontró¹⁹⁹ un altar dedicado al dios con un interesante texto “*Num(ini) Aug(usti) / deo Soli / pro salut(e) / C(ai) Amand(i) Bil/liccatidos[si] / et Amand(i) Ma/ioris fil(ii) eius / vicani Ven/etonimage/[ns]es ob mer[ita]*”²⁰⁰. De forma contraria a los dos casos de la Narbonense, en este caso es la comunidad la que encarga la dedicatoria llevada a cabo a la salud de los *vicani* (padre e hijo). La faceta pública se refuerza por la mención primera al numen del emperador, en una cronología incierta que sólo Walters acota a un momento no más tardío que el siglo II con base en la ordenación onomástica²⁰¹.

Se presenta así una tendencia variada que ya fue notada por Turcan cuando intenta articular las inscripciones del Ródano, relacionando la de Aqua Sextiae y Vieu en un solo conjunto. El autor muestra la dificultad para ver una sola tendencia y define el contraste entre aquellas obviamente particulares (Glanum y Aquae Sextiae) y la de los Venetonimanges, que no puede considerarse específicamente mitraica²⁰². Nosotros podemos relacionar estos casos con lo que encontramos en Hispania, con inscripciones a título particular o de una comunidad y que, entendemos, muestran una voluntad cultual hacia Sol que no pudo restringirse al ámbito exclusivamente mitraico, pudiendo simplemente una mención a Sol en un espacio religioso que muestra gran diversidad. La cabeza de Apolo en Vieu es uno de los poco ejemplos existentes en la Galia que relacionan el entorno mitraico y el apolíneo, conectados posiblemente por la función solar, y que ha resultado en un tema de interés investigador reciente²⁰³. Esta problemática nos puede ayudar a comprender lo que sucede en Britania con Sol Apolo, apuntando a un carácter heterogéneo y no tan cerrado del culto solar ni mitraico.

Esta impresión se refuerza al comparar otros casos de la región. Cerca de Vieu, en la antigua Axima (Alpes *Graiae*) aparece una inscripción a múltiples divinidades por parte del procurador provincial, entre las que se encuentra Sol²⁰⁴. La inscripción, del 211-212 d.C., sigue el orden tradicional presentando a Júpiter Óptimo Máximo y Juno Regina a la cabeza, seguidos de Minerva y de Sol y Luna²⁰⁵. A esto le sigue la advocación regional Hércules *Graius* y los dioses *praesides* de la provincia, que encajan con el contexto del dedicante, y que denotan el papel tradicional de Sol junto a Luna. En las orillas del lago

¹⁹⁷ Turcan (1972), pág. 134; Walters (1974), pp. 6-11.

¹⁹⁸ Chevallier (1996), pág. 133.

¹⁹⁹ Su lugar de hallazgo (posiblemente cerca del mitreo) ha sido puesto en duda, cf. Walters (1974), pág. 87.

²⁰⁰ *CIL* XIII 2541.

²⁰¹ Walters (1974), pág. 87.

²⁰² Turcan (1972), pp. 36-37.

²⁰³ Cf. Philippe (2013).

²⁰⁴ *AE* 1991, 1184.

²⁰⁵ Este orden, que responde a la tríada capitolina, se aprecia en otras inscripciones con particularidades como *CIL* VI 30975, que respeta la misma disposición, pero antepone a Mercurio Eterno. Lo mismo sucede con *CIL* II 2407, donde Júpiter se pospone, pero Juno, Minerva, Sol y Luna siguen respetando el mismo orden expositivo.

Lemán en la provincia de Germania Superior, en cambio encontramos una ara votiva a *deus Sol Invictus* en Colonia Iulia Equestris²⁰⁶. El teónimo “Sol” está reconstruido porque la parte superior del campo epigráfico está dañada, por lo que se podría colocar dudosamente en el grupo de inscripciones al dios, marcando una tenue diferencia con *CIL* 1393, de la vecina Ginebra y dedicada a Dios Invicto y el Genio local por dos militares en el 201 d.C. En cambio, en Lousonna sí que contamos con una dedicación a la salud de los emperadores consagrada a Sol, Genio y Luna, por el *curator* local, sevir augustal y encargado del *conventus* helvético, Publius Clodius Primus. Esto nos habla de una dinámica propia del dios Sol, que interactúa a distintos niveles y con distintos ambientes culturales, en un marco religioso variado.

En el interior de la Galia, en Aquae Nerii, santuario de aguas curativas, encontramos otra mención votiva al dios, definido como *Sanctus Invictus Augustus*²⁰⁷. En este contexto el culto mitraico no parece ser una respuesta aceptable, sino un ejemplo de dedicatoria a Sol en un discurso imperial, donde abundan las menciones al numen de los emperadores²⁰⁸. En otro santuario de características similares encontramos una mención diferente a Sol. En Fontes Sequanae el dios aparece con el resto de divinidades semanales sobre un pequeño disco de bronce, conservado actualmente en el museo de Dijon y que puede relacionarse con otros soportes similares como el de disco de Alesia, que representa el busto de las mismas divinidades sin inscripción²⁰⁹. Muy cerca de allí, en Divio, existe una inscripción dudosa y fragmentada que podría hacer mención al dios²¹⁰.

Aunque dudosa, pero con un contexto claro dentro de los santuarios galos, encontramos otra mención a Sol Invicto en Grand. Este santuario, ampliamente conocido como centro de culto a Apolo Granno, no cuenta con dedicatorias mitraicas, pero el mismo dios local puede ser asociado con Sol en ocasiones²¹¹. La inscripción, sobre un arquitrabe monumental, está fragmentada y del teónimo sólo se lee “[De]o Invi[cto]”, que podría reconstruirse haciendo mención a Sol (*Soli Deo Invicto*) como recogen diversos autores²¹². El resto del texto hace referencia a los Antoninos, pudiendo ser Severos o Antoninos, y al numen de éstos, lo que nos vuelve a colocar en un contexto similar al *vicus* de los *Venetoni*, y refuerza a lectura de Sol, con quien Apolo Granno tenía cierta relación en época tardía²¹³. Walters defendió que no se podía asegurar la reconstrucción del teónimo “Sol” al identificarlo con el culto y comunidad mitraicos²¹⁴. Sin embargo, ello no implica que Sol no pueda aparecer, sino que el dios está siendo invocado en otro ámbito religioso ajeno al mitraico, del mismo modo que lo encontramos en otras inscripciones del Imperio,

²⁰⁶ *AE* 1946, 236.

²⁰⁷ *CIL* XIII 1375= *CIL* XIII 11163. Sobre el santuario de Aquae Nerii, cf. Courchay y Champion (2013).

²⁰⁸ *CIL* XIII 1373, 1374, 1376, 1377, 1379.

²⁰⁹ Disco de Fontes Sequanae, *CIL* XIII 2869. En el museo, inv. n. 263. Cf. Lehoux (2007), pág. 211.

²¹⁰ *CIL* XIII 5572: “M Soli / Muti No/licean” con dos figuras humanas en la parte inferior. ¿M de *monumentum*? No he podido acceder a más información sobre esta inscripción.

²¹¹ Ampliamente en la historiografía desde obras como MacMullen, (1968); hasta Hofeneder, Andreas (2013), pp. 106-107.

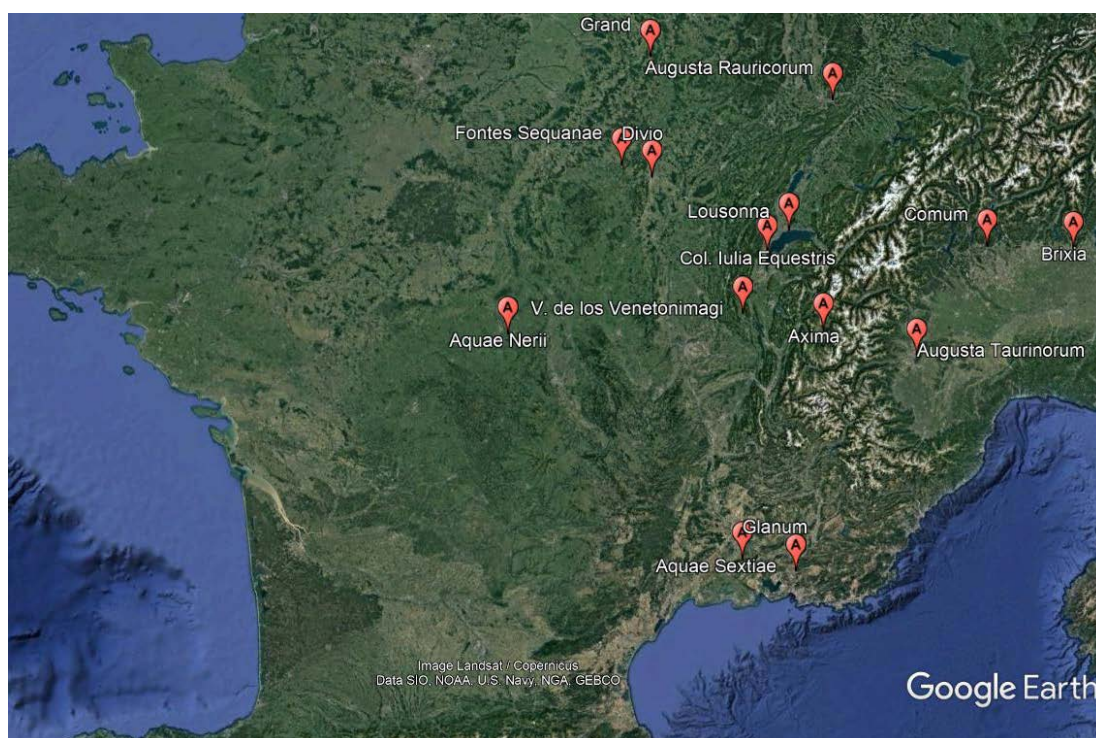
²¹² *CIL* XIII 5940. Por ejemplo, Halsberghe (1972), pág. 48; Walters (1974), pág. 44; Aguado García (2001), pág. 303.

²¹³ Sobre la relación del dios, el numen del emperador y Sol, cf. *Epílogo*.

²¹⁴ Walters (1974), pág. 44-45.

donde responde a formas tradicionales, expresiones de culto público o al discurso imperial.

El discurso imperial y contexto militar se hace mucho más patente al norte de esta línea, entrando en el valle de un Rin que recorre las dos Germanias y parte de la Bélgica. Frente a una dispersión más reducida donde predominan ambientes mixtos ligados al ámbito local en el sur (imagen 13), el entorno renano ofrece una mayor concentración. El nexo de unión geográfico tanto con esta región como con el Nórico es Augusta Rauricorum, donde hemos encontrado una placa de plomo con la inscripción “*Deo Invicto / typum aurochalcinum / Solis*”²¹⁵. El *typos* hace referencia generalmente a una escultura en literatura o epigrafía²¹⁶ que en este caso refiere a una figurilla dorada votiva de Sol, dedicada al dios invicto, que podría ser tanto el mismo Sol como otro (¿Mitra?), poco más sabemos de ella porque se desconoce el contexto original.



13. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en las Galias al sur del Sena. Se ha dejado ver la continuación con la cuenca del Po, donde podemos encontrar lugares con inscripciones que ya hemos explicado. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

En las inmediaciones del Rin encontramos varias menciones ligadas a los emperadores como en el vicus de los Mediomatrici, en la actual Herapél, donde M. Liaoius Levinus dedicó una estatua a Sol²¹⁷ entendiéndolo en el contexto de otra inscripción que lo acompaña con una representación de Luna²¹⁸, ambos en honor de la domus divina. Esta ten-

²¹⁵ CIL XIII 5261.

²¹⁶ Ostmeier (2000), pág. 35.

²¹⁷ CIL XIII 4477: [In h(onorem) d(omus)] d(ivinae) deo Soli / [M(arcus) Liaoi]us Levinus / [v(otum) s(ol- vit)] l(ibens) m(erito).

²¹⁸ CIL XIII 4472.

dencia se observa en varias localidades del *limes* renano. En *Castra Vetera*, junto a *Colonia Ulpia raiana* se encontró un ara dirigida al emperador Alejandro Severo y relacionada con el cuerpo de la *XXX Legio* y los oficiales junto al gobernador provincial,²¹⁹. En el año 213, se dedica a Apolo, “Dyspro” (!), Sol y Luna el altar en honor de la *domus divina*, siendo los ejecutores el legado augustal, el de la legión, y otros oficiales. Su forma es la de un altar que ha sido escrito fuera del campo epigráfico normal, ocupando toda la superficie frontal con una letra regular. La importancia de los dedicantes y la cantidad de información recogida en este fuerte militar hablan de la voluntad de adhesión imperial, pero posiblemente de la tropa, ya que son ellos los receptores inmediatos.

El hecho de que este altar no mencione a Sol Invicto es llamativo, como ya notó Halsberghe²²⁰. El autor defendía que se debía a la reacción contraria al culto de Heliogábalo, muerto un año antes, invocando a las divinidades con un exceso de celo en su forma tradicional. Aunque esta afirmación puede ser exagerada (hemos visto otras similares a lo largo del territorio imperial en condiciones normales), no implica que el contexto histórico dejara de ser un aliciente, aunque, en todo caso, la importancia de la inscripción radica en su naturaleza inclusiva, desbordando el área de escritura y aludiendo al conjunto de la soldadesca. Esta inscripción es prueba la presencia de Sol en el culto militar público, donde su forma tradicional tiene cabida en el siglo III, pero también de la potencia significativa como aglutinante de las advocaciones más tradicionales cuando el público es más general.

Otro legado augusto, Quintus Antistius Adventus, vuelve a hacer presencia en la cercana *Fectio* con una mención de Sol y Luna dentro de una concatenación de divinidades²²¹. Sin embargo, aunque encabezada por Júpiter Óptimo Máximo, la formulación muestra las tendencias tardías con epítetos de engrandecimiento que nos recuerdan a la moneda del siglo II, y, sobre todo, III²²². Júpiter es llamado *exuperantissimus*, Sol, *Invictus*, y además de a Marte, se menciona a Fortuna, Victoria y Pax, dioses habituales relacionados con la ideología marcial y que Birley relaciona con la ubicación y contexto histórico (ca. 170 d.C.)²²³. A esto, Carbó García suma el caso similar de otro Júpiter e Apulum durante los mismo años, en el contexto de la propaganda religiosa de Cómodo²²⁴. Esta cronología coincide también con la alteración del orden normal de Sol y Luna, que aparecen mencionado junto a Apolo el primero, y Diana la segunda, emparejados en líneas separadas e identificados, rasgo que luego pasará a la imagen imperial con los Severos²²⁵. El epígrafe

²¹⁹ CIL XIII 8607= CIR 151: [In h(onorem) d(omus)] d(ivinae) pro / [salute] Imp(eratoris) Severi / [Alex]andiri (!) Aug(usti) deo / [Apo]llini Dyspro (!) Lu(nae) S[ol]iq(ue) de milites leg(ionis) / XXX U(lpiae) V(icticis) P(iae) F(idelis) sub cura / agent(ium) T(iti) F(lavi) Apri Com/modiani leg(ati) Aug(usti) p(ro) p(raetore) et / Cannuti Modesti leg(ati) / leg(ionis) Sept(imius) Mucatra / imag(inifer) et Sept(imius) Callus(!) / et Sept(imius) Mucatra et / Sept(imius) Deospor et Sept(imius) / Sammus et Sept(imius) Mucatra / candidati v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito) / Maximo it(erum) et Aeliano / co(n)s(ulibus).

²²⁰ Halsberghe (1972), pág. 113.

²²¹ CIL XIII 8812: Iovi O(ptimo) M(aximo) Summo / Exsuperantissimo / Soli Invicto Apollini / Lunae Dianae Fortunae / Marti Victoriae Paci / Q(uintus) Antistius Adventus / [l]eg(atus) Aug(usti) pr(o) p(raetore) / dat.

²²² Cf. IV.2.2-3.

²²³ Birley (2005), pág. 160.

²²⁴ Carbó García (2010), pág. 226.

²²⁵ Cf. III.4.2.

fue hallado en el siglo XVII junto a *CIL* XIII 8810, en el que el legado de la legión se dirige a Júpiter Óptimo Máximo y a los dioses patrios, los protectores del lugar, así como los dos grandes cuerpos acuáticos del lugar: “*Ocenaique / et Reno(!)*”. Ambas se tratan de formas que exacerban la protección, sobre las tropas del *limes* presumiblemente, y en la que se aprecia la conjugación de los tipos imperiales con la mención a las deidades locales desde el discurso imperial, que se refuerza con una tercera inscripción, *CIL* XIII 8811. Ésta fue encontrada en el mismo lugar algunos decenios más tarde y combina las menciones a la *domus divina*, a la tríada capitolina, pero también al genio y los dioses del lugar que acabamos de ver, incluyendo a Océano y Rin, en época Severa²²⁶.

La mención a Apolo junto a Júpiter no es infrecuente en la región, y parece ser un rasgo local, que se vuelve a repetir Rin arriba en Tabernae, donde se menciona también al dios local Visucius, presente en la región relacionado con Mercurio²²⁷. Júpiter, Mercurio Visucius y Apolo están presentes varias veces en el mismo lugar²²⁸, especialmente en el siglo II, pero en esta concreta inscripción es posible que se cite también a Sol (la fractura impide desarrollar correctamente la última línea visible). Entorno al cercano *vicus Nediensis* encontramos también un ara dedicada por Vitalius Severus a *deus Sol* en el siglo II o III, y que fue descubierta junto a otro ara dedicada a *deus Invictus*²²⁹, cuya ubicación y contexto mitraico ha sido objeto de controversia, siendo finalmente criticada su forzada contextualización mitraica con otras inscripciones de Spechbach²³⁰.

Aunque no conocemos si el anterior caso responde a una forma imperial tardía, mitraica o de otro tipo, cerca de allí se presenta la forma tradicional del dios “*Soli et Lunae*” utilizada por un privado. Esto ocurre en la localidad de Nehwiller, al norte de Argentorate²³¹. La pieza está descontextualizada y fracturada, pero según *CIL* se podían apreciar las piernas de dos figuras humana, ¿Sol y Luna?

En la región tiene una especial importancia Mogontiacum y sus alrededores. En la misma ciudad encontramos la base de una estatua muy fracturada con una dedicación a Caracalla en el 213 d.C. que generalmente se leía como una dedicada a Sol Invicto para el emperador con quien se identificaría (Halsberghe)²³², pero cuya relectura a lo largo del siglo XX ha corregido esa primera visión, presentando al emperador como Invicto²³³. En cambio, Sol sí que aparece en el relieve lateral (imagen 13) en una base de estatua monumental

²²⁶ Posiblemente con Heliogábalo, pero el nombre imperial ha sido borrado casi en su totalidad, lo que refuerza la sospecha.

²²⁷ *CIL* XIII 5991: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Apol[lini] / et Visu[cio] / Soli T[-----]*. Sobre la distribución de Visucius, cf. Derks (1998), pp. 252-253. En la misma población *CIL* muestra numerosos fragmentos de cerámica con referencia a legiones, que nos informa de la presencia del ejército en el lugar (por ejemplo, *CIL* XIII 12090-12094 y sus subdivisiones para la *Legio I*)

²²⁸ Mercurio y Apolo en *CIL* XIII 5992. Mercurio sólo es el dios dominante, visible en *AE* 1990, 766-767; *AE* 2002, 1023-1025; *CIL* XIII 5993 (en honor de la *Domus Divina*), 6084, 11644b... También menciones a Júpiter *CIL* XIII 5990, 6082; o (Apolo) Granno *AE* 1994, 1300.

²²⁹ *CIL* XIII 6392 y 6391, respectivamente.

²³⁰ Cf. Feraudi-Gruénais (2012).

²³¹ *CIL* XIII 6058: *Soli et Lun(a)e sac(rum) / Edullius Visurionis / [ex] iu[s]su so[l(vit) l(ibens)] m(erito)*.

²³² Halsberghe (1972), pág. 53.

²³³ *CIL* XIII 6754, comparar con *AE* 1975, 620.

dedicada por los *vicani* a Júpiter Óptimo Máximo y Juno Regina²³⁴, que en los otros laterales del soporte cúbico representa a Fortuna y Luna Lucifera (con antorchas). Este Sol exhibe todas las formas clásicas, que, acompañado con Luna, es un buen ejemplo de la adopción del discurso imperial y uso de la imagen visual romana del dios en una muestra pública religiosa dedicada a los dos dioses de la tríada capitolina.



13. *CIL* VI 6722, Sol estante, radiado con látigo y lanza. El soporte tiene en su cara frontal la inscripción “*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / et Iunoni / Reginae / vicani Mo/gontiacen/[s]es vici no/vi d(e) s(uo) p(osuerunt)*”, finales del siglo I d.C. Conservada en Landesmuseum Mainz (606519: Iuppitersäule (Sockel)). Imagen obtenida de EDCS-11000766²³⁵.

Cerca de Mogontiacum, en Aqua Mattiacorum contamos con un altar dedicado a Sol Invicto por los veteranos de la *Legio* XII colocada con permiso de Varonius Lupulus y en honor de la *domus divina*²³⁶. La dedicación imperial se encuentra fuera del campo epigráfico en el marco, del mismo modo que se vuelve común en formulas estandarizadas de inscripciones a los dioses manes, e igual que otra inscripción encontrada en el mismo

²³⁴ *CIL* XIII 6722.

²³⁵ [http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$OS_CIL_13_06722_1.jpg;\\$OS_CIL_13_06722_2.jpg;\\$OS_CIL_13_06722_3.jpg;\\$OS_CIL_13_06722_4.jpg&nr=4](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$OS_CIL_13_06722_1.jpg;$OS_CIL_13_06722_2.jpg;$OS_CIL_13_06722_3.jpg;$OS_CIL_13_06722_4.jpg&nr=4).

²³⁶ *CIL* VIII 7570b.

lugar dedicada al dios Invicto Mitra²³⁷. Ésta, junto con una tercera y cuarta inscripciones forman un conjunto cerrado que comparte decoración (mismo diseño y estilo de volutas) y al que permite la colocación, Varonius Lupulus²³⁸. Este contexto sugiere el uso de un mismo espacio sagrado donde terceras personas colocaban sus votos, apuntando a un posible mitreo (siendo Varonius *pater*, por ejemplo) donde agentes externos pueden dirigirse a Sol invicto y compartiendo en común símbolos de adhesión imperial. Sol invicto también aparece en un trozo de cerámica impresa en Nida, más al interior de Germania²³⁹. A pocos kilómetros, en la actual Friedberg se encontró otra inscripción dedicada a Sol Invicto por el *beneficiarius* consular Caius Paulinius Iustus al emperador, recordándonos el caso similar de África²⁴⁰. Esta inscripción pertenece al fuerte militar romano donde se han encontrado dedicatorias cercanas en excavaciones del siglo XIX a Hércules²⁴¹, Marte y Victoria²⁴², o Júpiter Óptimo Máximo²⁴³ además de Mitra. *CIL* es poco preciso en la información, pero atribuye la inscripción del *beneficiarius* y otro altar a la virtud invicta del emperador altar a un mitreo²⁴⁴, vuelve a aparecer a unos kilómetros en un en el santuario militar de Osterbürken²⁴⁵.

En las dedicatorias a Sol Invicto se impone claramente al ámbito militar e imperial, siendo una parte importante de éste el culto mitraico. En él parece observarse una personalidad propia del dios Sol, muy ligado a Mitra, pero no siempre identificado con él, ya que encontramos reiteradas pruebas de la existencia del culto de Sol dentro del mitraico, o de dos niveles discursivos. Esto se observa especialmente bien con la aparición de otra mención a *Sol Socius* en Stockstadt am Main, muy cerca de Mogontiacum también, el soporte es una plaquita de plata con un relieve de la tauroctonía, en el que la inscripción ocupa un lugar reducido en la parte inferior²⁴⁶. También se aprecia estas características en Augusta Treverorum, donde el *pater* Martius Martialis, coloca una inscripción a título propio dedicada a *deus Sol Invictus*²⁴⁷. Esta inscripción va acompañada de otra dedicada por el mismo personaje en el mismo mitreo a *deus Invictus Mithra*, formando una pareja que repite la misma idea que el epíteto “Socius”²⁴⁸. En el mitreo de Koenigshoffen, en Argentorate, Sol también aparece nuevamente, una vez como Sol Invicto, y otra como Sol Invito Augusto²⁴⁹. Esta última enunciación nos permite volver a insertar el culto mitraico en el contexto de evolución imperial que hemos remarcado en África, y que se puede

²³⁷ *CIL* VIII 7570a.

²³⁸ *CIL* VIII 7570c, y *CIL* VIII 7570d (a Deo Invicto, con un relieve de Mitra o Cautes dedicado por un cultor de rango Miles).

²³⁹ *CIMRM* II 1129.

²⁴⁰ *CIL* XIII 7399. Cf. *AE* 1925, 125.

²⁴¹ *CIL* VIII 7394.

²⁴² *CIL* VIII 7395.

²⁴³ *CIL* VIII 7394a.

²⁴⁴ *CIL* VIII 7400.

²⁴⁵ *AE* 1985, 685. Inscripción dedicada a *Dea Candida Regina*. Cf.

²⁴⁶ *CIL* XIII 11786.

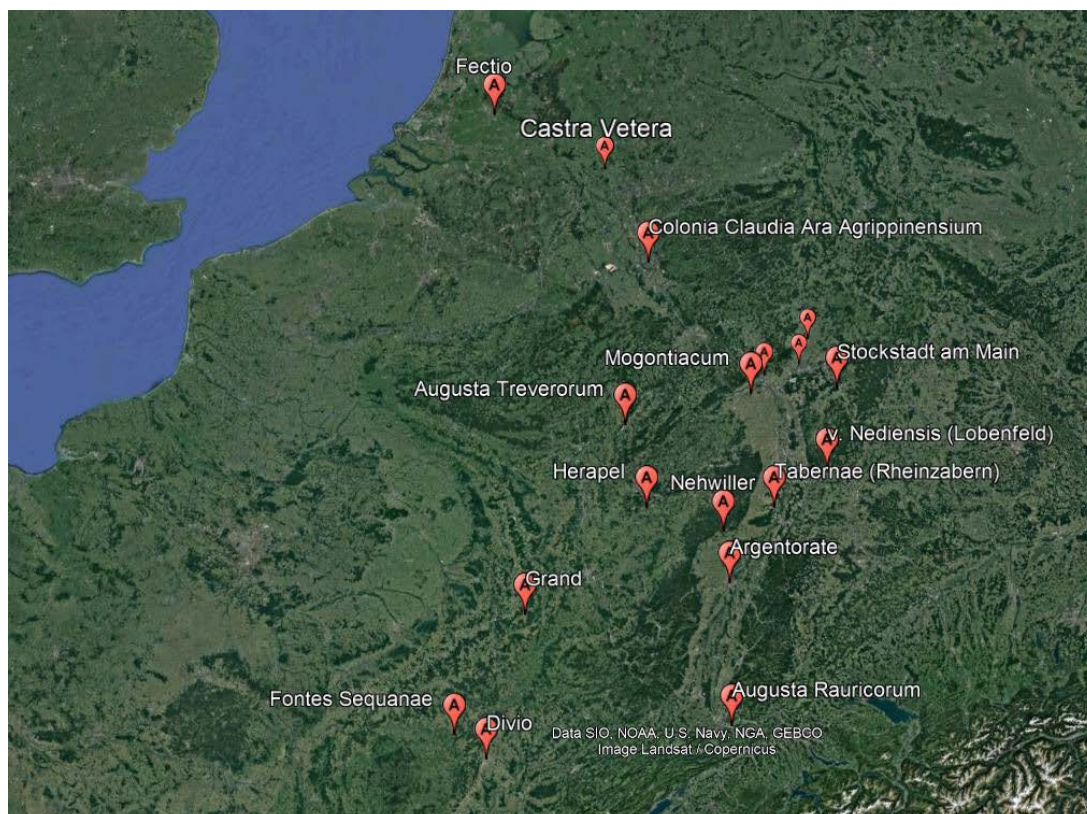
²⁴⁷ *AE* 1928, 192.

²⁴⁸ *AE* 1928, 191.

²⁴⁹ *CIL* XIII 11615 a y b respectivamente.

colocar en la segunda fase del mitreo en el siglo III, tras el paso de los Alamanes por la ciudad²⁵⁰.

El panorama de la región renana es muy variado (imagen 14). La Colonia Claudia Ara Agrippinensium ofrece ejemplos muy fragmentado en el marco urbano de la población. Allí encontramos inscripciones que hacen mención a Sol Eterno²⁵¹, y otra a Sol Serapis en honor de la *domus divina* por parte de una ciudadana, Dextrinia Iusta²⁵². Se puede añadir a esto otro fragmento que tal vez hiciese mención a Sol y Luna²⁵³ y que ejemplifica muy bien el estado de buena parte del registro epigráfico.



14. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en a lo largo de la frontera renana. Se puede observar la continuidad con los otros emplazamientos mencionados en este subapartado. Las localidades junto a Mogontiacum (Aquae Mattiacorum, Nida, y Friedberg) se presentan reducidos y sin nombre para esclarecer la carta. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Otra inscripción que tal vez menciona a Sol pero que no podemos incluir aquí por la alta incertidumbre es el trozo de lucerna recogida en *CIMRM* I 981 (Pons Saravi, Belgica). En el trozo conservado se puede leer "Soli", que ocasionalmente se ha pretendido reconstruir "*Soli [I(nvico) M(ithrae)]*", reconstrucción innecesaria en una mención a Sol y que

²⁵⁰ Cf. *CIMRM* I 1335; Hatt (1993), pp. 23-24.

²⁵¹ *CIL* XIII 8436

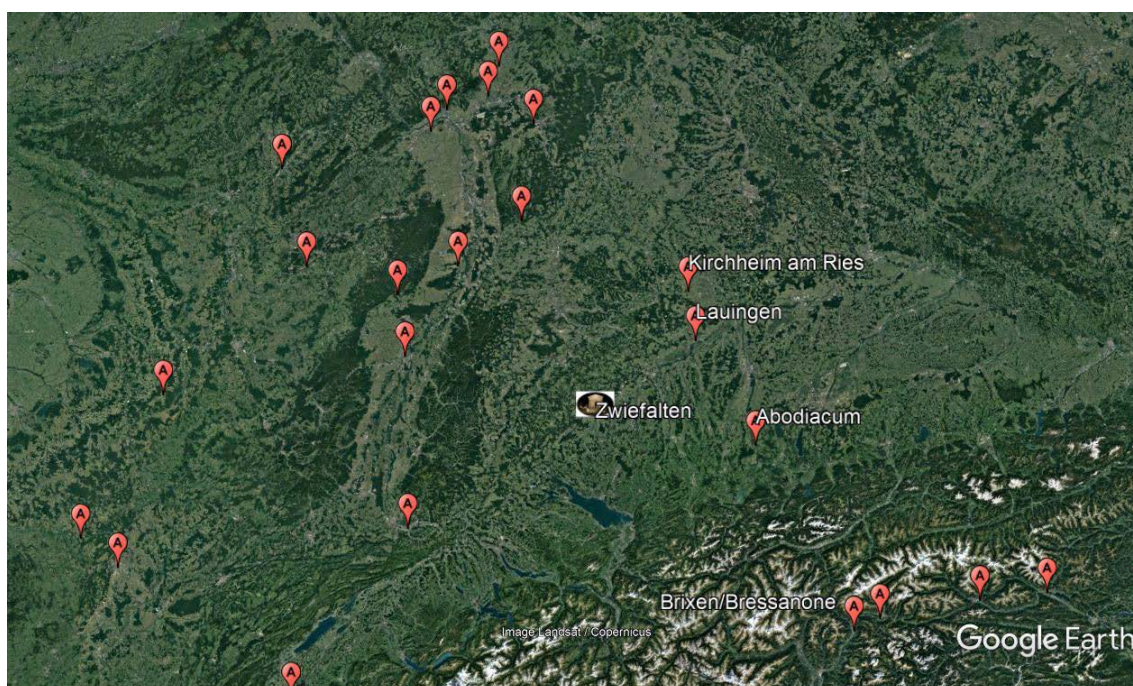
²⁵² *CIL* XIII 8246

²⁵³ *CIL* XIII 8446, en la línea segunda: "[---]is et L[---]".

ignora la otra opción (más probable) “*Sol(inus) [fecit]*”²⁵⁴. El contexto religioso se completa con la presencia en el lugar de divinidades como Mercurio, Apolo o Epona, frecuentes en la región, así como varias representaciones escultóricas de Sol: una cabeza de bronce, y una placa de bronce donde el dios dirige de su cuadriga²⁵⁵.

Retia

Retia es un espacio colindante con Germania, Nórico e Italia que es vecino a diversas tendencias regionales, dominando la presencia militar del *limes*, continuado en el contexto renano, pero conectando en su frontera sur con los valles alpinos que dan al Po, y siendo el inicio de la cuenca danubiana (imagen 15). Por ello hemos decidido separar esta región que utilizaremos como elemento eslabón para unir el espacio galo-germano con el espacio del Danubio, todos ellos bordeando al norte el caso del valle del Po. Cerca de allí, en el límite provincial del Nórico, pero aún en Retia, se encontró un objeto de plata con menciones a Júpiter y Sol que hemos mencionado en el Valle del Po²⁵⁶, y que se encontraba en las inmediaciones de Sebatum (Nórico).



15. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en Retia. Se puede observar la continuidad con el *limes* renano y el espacio alpino (cuyas localizaciones dejamos en el mapa sin nombre). Con el símbolo de templo, el posible templo de Sol en Zwiefalten. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Quitando este caso, el resto de piezas que encontramos caen en la frontera imperial con Germania, al este a los Campos Decumates. El lugar de mayor importancia para este estudio es Zwiefalten, donde se encontró un altar dedicado por el ecuestre Valerius Venustus, a cargo de la provincia que conmemora la restauración de un templo del dios

²⁵⁴ Walters (1974), pág. 20. Hay un relieve mal conservado que representa una cabeza de difícil interpretación que se ha ligado con desde un toro hasta un hombre barbilampiño.

²⁵⁵ Massy (1997), pág. 75.

²⁵⁶ AE 2011, 867.

Invicto Sol²⁵⁷. El altar fue recuperado en un contexto de reutilización como parte absidial de un monasterio en Zwiefalten (Alemania). El altar parece cumplir una función conmemorativa, no funcional, presentando una parte superior esquematizada (ara *quadrata*) que recuerda a los soportes similares que se encuentran ampliamente en Panonia. Está datado en la segunda mitad del siglo III, posiblemente de cronología similar al grupo africano. Es llamativo que diga *templum*, diferenciado del término *speleum* que hemos visto en el entorno de Aquileia²⁵⁸, esto junto al contexto del dedicante (el de ubicación lo desconocemos) indica que estamos ante un espacio religioso posiblemente público y dedicado al culto de Sol. A falta de más información (no hay más inscripciones en el lugar) todo parece indicar que se trata un ejemplo del culto que Aureliano impulsó institucionalmente²⁵⁹ o derivado de las prácticas de exaltación imperial que hemos visto en África. Halsberghe lo relacionó también con el Culto a Sol Invicto, pero como continuación del culto emesano²⁶⁰, cuando el contexto epigráfico solar general de la región muestra tendencias locales y militares, especialmente mitraicas, con quien también podría guardar alguna relación. Retia es un punto de encuentro entre el espacio renano y danubiano, y tal vez este templo sea similar al caso de Novae que hemos visto, un espacio mixto imperial.

Más al este, en Abodiacum, contamos con una desgastada pieza que conmemora la consagración a Sol²⁶¹. *CIL* apenas ofrece información, y el soporte está muy dañado, pero Schwertheim lo encuadró en el ámbito mitraico, sin motivo a nuestro entender ya que no existen otros ejemplos en el lugar. Este ejemplo de culto a Sol no ofrece tampoco elementos que aludan a la adhesión imperial, como sí que lo hace más al norte Phoebianae. Allí, una tabla de bronce recoge la dedicación a Sol Invicto en honor de la *domus* divina por parte del liberto Euvodius, prefecto militar del ala Flavia de Comagene²⁶². El soporte (hoy día perdido) y encabezado aluden a un ejemplo de adhesión imperial pública por parte de Euvodius, cuya pertenencia al ámbito militar termina de dar sentido a la elección de la advocación invicta de Sol, probablemente en el siglo III. Su presencia se ha puesto en relación con los regimientos militares sirios que se asientan a lo largo del Danubio durante los siglos II y III²⁶³. El último ejemplo lo localizamos cruzado el Danubio, en la actual Kirchheim am Ries. Allí encontramos un altar reutilizado en una iglesia moderna que se consagraba a Sol por un Germanus, hijo de Silvanus²⁶⁴.

²⁵⁷ *CIL* III 5862: *Deo Invicto / Soli templum / a solo resti/tuit Valerius / Venustus v(ir) p(erfectissimus) p(raeses) / p(rovinciae) R(aetiae) sicuti voto / ac mente con/ceperat red/ditus sanitati / v(otum) s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito)*.

²⁵⁸ *CIL* V 810.

²⁵⁹ Cf. IV.4.2.

²⁶⁰ Halsberghe (1972), pág. 112.

²⁶¹ *CIL* III 5774: *Soli [sacr(um)] / Tib(erius) Cl(audius) Tib(eri) Cl(audi) M[acedonis] / fil(ius) Mac[edo] - --]. Con lectura alternativa en Schwertheim, (1974), pág. 222, n. 185 “[Deo] Soli [Invicto]”*.

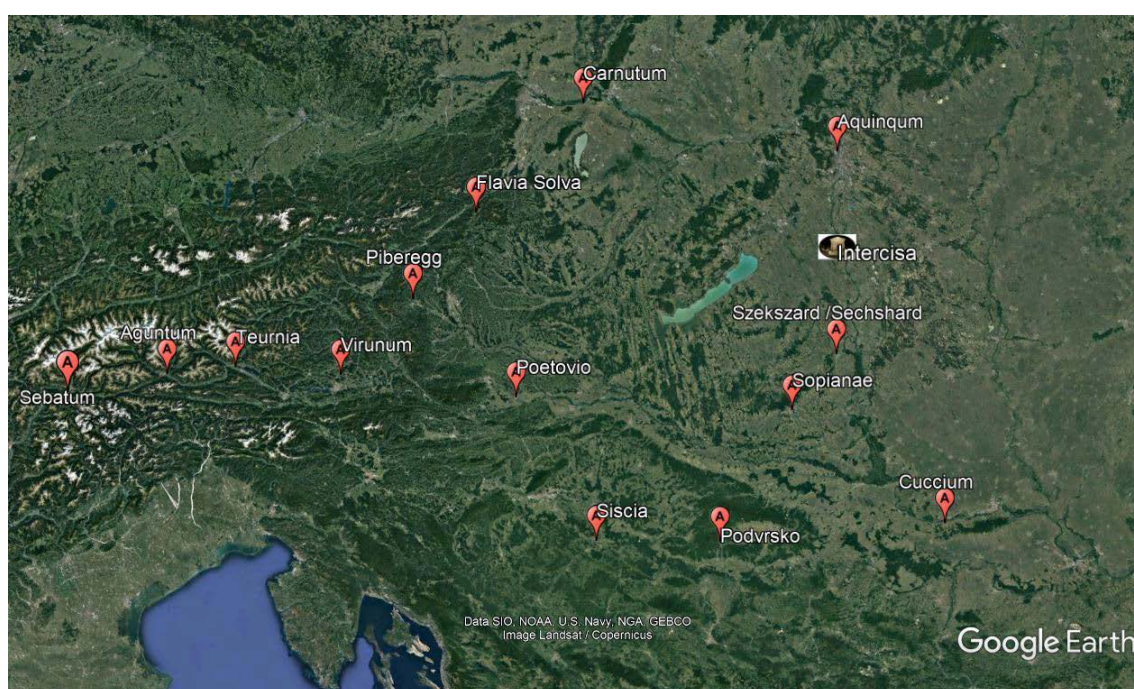
²⁶² *CIL* III 11901.

²⁶³ Tenté (2012), pp. 29, 103, 191.

²⁶⁴ *AE* 2011, 858: *Soli sac(rum) / Germanus / Silvani v(otum) s(olvit) l(ibens) / m(erito)*.

Nórico y Panonia

Esta extensa área concentra sus dedicatorias entorno a la llanura panonia (imagen 16). En el suroeste de esta región geográfica, al igual que en Retia, observamos la continuación de las dedicatorias que hemos estudiado en el valle de Po con un hallazgo del anillo a Sol y Luna en Sebatum²⁶⁵. Cerca de ese lugar, encontramos varias menciones a Sol en los límites del espacio marcado por la *Regio X* en Aguntum, Teurnia y Virunum. En el primero, Marcus Ag. (o A.G.) dedica a *deus Sol Invictus* un ara *quadrata* en el siglo III²⁶⁶. En Teurnia se encontró en un muro una pieza votiva dirigida a *D.I.S.* acompañada de “*maritimi*”, que se ha desarrollado como “*D(eo) I(nvicto) S(oli)*”, aunque sin ofrecer una respuesta satisfactoria al nombre *Maritimi** (¿nombre propio en nominativo plural?)²⁶⁷. Por otro lado, en Virunum, Ioventinus, de grado leo en el culto mitraico, dedica un ara a al mismo *deus Sol Invictus*. El patrón de dedicación a título personal se repite, y al noreste de Virunum encontramos al dios Sol en su advocación invicta en un altar de mármol local dedicado por un tal Publius Tappius Pollinus en Piebregg, pieza que fue hallada reutilizado en un muro²⁶⁸.



16. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en el Nórico y Panonia. Intercisa se marca con el símbolo del templo representando, además de inscripciones a Sol, la ubicación de un posible espacio templario al dios. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

²⁶⁵ AE 2011, 868.

²⁶⁶ AE 1957, 162. Cf. AE 1996, 1192. En *CIMRM* II 1425 se cambia el nombre del dedicante por una referencia mitraica.

²⁶⁷ AE 1992, 1358.

²⁶⁸ AE 2002, 1104.

Cuando se arroja una visión a gran escala en la región, ésta ofrece varias menciones a *deo invicto*²⁶⁹ vinculándose generalmente a un ámbito militar en el caso de Sol, como ya notó Berrens²⁷⁰. También dedicado a los emperadores, o en ámbito militar aparecen Serapis Invicto²⁷¹, o Hércules Invicto junto al numen de los emperadores²⁷². Contamos con bastantes ejemplos mitraicos bajo la fórmula “*S(oli) I(nvicto) M(ithrae)*”²⁷³, que se hace especialmente llamativa en Carnuntum²⁷⁴, donde en el 307-308 d.C. se da también el conocido caso de *CIL* III 4413 con la misma advocación que ya hemos mencionado en el caso africano. En general, se puede afirmar a partir del registro epigráfico que partir del siglo II d.C., en la región conviven tradiciones sirias variadas (como hemos explicado en el despliegue epigráfico de Pola y Aquileia) que coexisten con menciones a Mitra y un carácter regional solar propio, así como las formas solares que trae consigo el sistema religioso imperial²⁷⁵. Todo esto confiere a Panonia y las zonas aledañas una especial relevancia como lugar de intercambio cultural y religioso, que, de modo propio pero similar al caso africano, favorece la adopción del código religioso imperial, donde Sol resulta beneficiado.

En Poetovio, donde existía una gran actividad mitraica, conocemos varias menciones a Sol Invicto Mitra²⁷⁶, e incluso tenemos constancia de la dedicatoria de un *templum* a esta advocación, por el dux Aurelius Iustinianus, a inicios de siglo IV²⁷⁷. Esta cronología nos acerca a la famosa mención de Carnuntum, y posiblemente el hecho de que se escoja el término *templum* viene dado por la etapa evolutiva del culto mitraico tardío²⁷⁸. En el mismo edificio se recuperó un pequeño altar consagrado a Sol (sin epíteto) por Caius Domitius Herm. del siglo II d.C.²⁷⁹. Mientras, en Carnuntum misma, Sol sin epíteto específico también aparece en pequeñas piezas de oro²⁸⁰ altares²⁸¹, o inscripciones muy fragmentadas²⁸². También contamos con alguna mención a Sol Invicto²⁸³, y poseemos la

²⁶⁹ Como en Brigetio *CIL* III 11008, una *tabula ansata* que reza: *Deo Invicto / Ulpius Sabinus / miles legio/nis primae / (A)diutricis*.

²⁷⁰ Berrens (2004), pág. 23.

²⁷¹ *AE* 1962, 40, de Crumerum. También a partir del contexto regional, *AE* 2000, 1202 reconstruye *AE* 1947, 36 con la misma advocación en Brigetio junto a Isis Regina.

²⁷² *AE* 2010, 1248, en Odiavum.

²⁷³ *CIL* III 4238, en Scarbantia.

²⁷⁴ *CIL* III 4416, 11148, 11152 ...

²⁷⁵ Sobre las comunidades sirias, cf. Tentea (2012), y otros que ya hemos mencionado en los estudios de caso.

²⁷⁶ *AE* 1936, 54; 55; *CIL* III 4042. La localidad sale destacada en obras recientes que estudian la evolución del culto, cf. Walsh (2019), pp. 9, 18.

²⁷⁷ *CIL* III 4039.

²⁷⁸ Se observa también eso en *CIL* III 4800 (Virunum), que recoge la conmemoración dedicada a Sol Invicto Mitra de la restauración de un *templum*, e incluye una dedicatoria imperial a Gordiano (239 d.C.). Sobre el culto tardío, el libro más inmediato, cf. Walsh (2019), que hace incidencia en la ausencia de mantenimiento público de los mitreos frente a otros templos. Sería interesante comparar estas apreciaciones con la adhesión al discurso público que muestran algunos epígrafes en un estudio futuro.

²⁷⁹ *CIL* III 4040.

²⁸⁰ *AE* 2009, 1063 y 1064. A esto habría que sumar otra más catalogada en Birkle, Nicole (2013), *Untersuchungen zur Form, Funktion und Bedeutung gefiederter römischer Votivbleche*. 2 Bde. Habelt, Bonn, pág. 309, al que no he tenido acceso.

²⁸¹ *CIL* III 11144a

²⁸² *AE* 2010, 38 (posible); *CIL* III 11145.

²⁸³ *AE* 1907, 176; *AE* 1957, 111 (muy erosionada, en las primeras ediciones (*AE*) se leía *DIMS*, posteriormente se ha dejado caer la M en lecturas posteriores, cf. *Epigraphic Database Heidelberg*, HD017192).

constancia de la presencia de Sol Divino, advocación más antigua que se encontró en unas termas y el campamento legionario²⁸⁴.

Aquincum es otro epicentro de dedicaciones al Sol. Esta parte del *limes* necesitaría un estudio pormenorizado centrado en comparativas regionales, pero resulta inabarcable en este estudio. Haciendo un repaso rápido, contamos con una notable influencia siria en el lugar²⁸⁵, aunque también aparece el dios en relación con el culto mitraico por parte de militares²⁸⁶, en soportes muy fragmentarios²⁸⁷, dedicados por privados (militares y civiles)²⁸⁸ o en dedicatorias de carácter más público. En este último grupo tenemos a *CIL* III 3475 (= *CIL* III 10465) dirigida a un *deus Sanctus* (en la moldura) seguido por Júpiter Óptimo Máximo y Sol Invicto “*pro / bono c/ommu/ni*” entre otros²⁸⁹. El dios es posible que vuelva a aparecer junto a Júpiter en algún otra pieza²⁹⁰. En las inmediaciones de Intercisa, en la moderna Zsámbék, se encontró un altar votivo consagrado a Sol, hoy perdido o un altar a Sol Invicto por un Valerius Vitalis en la moderna Obuda²⁹¹.

Aquincum es un lugar de encuentro entre guarniciones de distintos lugares, la población flotante que arrastraban y los habitantes locales. Es en este lugar de contacto donde aparece una vez más la figura de Sol *Socius* en tres ocasiones. Por un lado, en un pedazo de altar de principios de siglo tercero²⁹², y otro fragmento de ara *cuadrata* de similar cronología, a la salud de Heliogábalo (su nombre ha sufrido *damnatio memoriae*)²⁹³. Por el otro, contamos con la base de una estatua dedicada por dos *fratres* militares de la *Legio* II (Marcus Aurelius Frontinianus y Marcus Aurelius Fronto) que conmemora la edificación de un *templum*, que sabemos dedicado a Mitra por una segunda inscripción pareja²⁹⁴. Sin embargo, en sentido estricto la inscripción de Sol socio dedica el templo a Sol también como dios asociado.

La peculiar situación étnica de Intercisa y Panonia ha llevado a algunos estudiosos a plantear recientemente que esta forma *socius*, que hemos visto contadas veces en otras regiones, se debiera al contacto con el culto de Elagabal, estableciendo cierto tipo de asociación especialmente tras con la influencia de Heliogábalo²⁹⁵. Es una idea sugerente que me

²⁸⁴ *CIL* III 11146 (termas), 11147 (campamento legionario).

²⁸⁵ Para más información sobre el papel de esta comunidad y su visibilidad, cf. Tente (2012); Vágási (2018).

²⁸⁶ *AE* 1990, 817, compárese con *AE* 1990, 818, ambas inscripciones encontradas en un mitreo dedicadas por un tribuno militar y misma dedicación. Mientras en la primera se menciona a Sol Invicto, en la segunda a Sol Invicto Mitra. *AE* 1937, 200, ara del siglo II dedicada a Sol en un mitreo.

²⁸⁷ Como *AE* 2009, 1140.

²⁸⁸ *AE* 1937, 210 (*Sol deus* por un Caius Iulius Primus); *AE* 1937, 211 (*deus Sol* por un tal Callistus); *AE* 1990, 817 (a Sol Invicto por el tribuno laticlavio Caius Minucius Lepidus); *CIL* III 14343, 2 (*Sol Invictus deus* por Caius Cornelius Maximus).

²⁸⁹ También *AE* 1959, 0247, ara a *Sol deus* por Marcus Antonius Victorinus, decurión de la colonia, encontrada fuera de mitreo, aunque el personaje posee inscripciones en ellos (*AE* lo relaciona en *AE* 1962, 26). Cf. *CIL* III 10461-10465.

²⁹⁰ *TitAq*-01, 185: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) // deo S(oli?) C/res(cens?) ex / v(oto)*.

²⁹¹ Respectivamente *CIL* III 10364 y 3483.

²⁹² *AE* 2009, 1141.

²⁹³ *AE* 2009, 1142.

²⁹⁴ *CIL* III 3384: *Sol(i) Soc(io) / M(arcus) Aur(elius) Fron(tinianus) / et M(arcus) Aur(elius) Fr[o]nto mil(ites) leg(ionis) / II Ad(iutricis) fratres / templ(um) const(ituerunt) / Antonino / IIII co(n)s(ule)*. Se relaciona con su inscripción gemela base de estatua *CIL* III 3385.

²⁹⁵ Cf. Vágási (2018).

induce a pensar en el impulso imperial de Sol durante el siglo II y III, que no sólo podemos restringir a Elagabal. Pude explicarse con la convivencia de dos divinidades solares en un mismo contexto, utilizando la figura grecorromana de Sol como punto de encuentro de diferentes vertientes culturales. Es por ello que podemos considerar a Intercisa como otro lugar con templo a Sol ya que estas características que aquí se dan, sólo son armonizables a través de la figura del dios, quien se manifiesta de forma indirecta en el caso de Elagabal, y como paredro junto a Mitra en el caso de *socius*.

Muy relacionado con esta localidad en el tipo de dedicatorias encontramos Intercisa al sur, lugar que recibió algunas inscripciones de Aquincum en el siglo IV²⁹⁶. En esta localidad nos topamos con menciones a Sol Augusto²⁹⁷, Sol Invicto²⁹⁸ o Sol²⁹⁹ por militares, privados o cargos (*curator*). Incluso Sol Socio vuelve a aparecer en una ocasión³⁰⁰. En esa localidad se levantó un templo a Sol Elagabal por la cohorte emesana a la salud de Septimio Severo y su hijo Caracalla a su paso por el lugar entre el 199 y 202 d.C.³⁰¹.

Otro punto destacado de la geografía es Siscia, donde aparece Sol con el epíteto “*Omnipotens*”. Se trata de la base muy mal conservada de un ara o base de estatua votivas dedicada por un Aurelius Antiochianus al dios en una curiosa concatenación de dioses sin la compañía de Luna que reza: “*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) C(onservatori) / I(unoni) O(ptimae) O(mnipotenti) Soli / Genio loci*”³⁰². El componente local que aporta el Genio del lugar tal vez lo completa Sol *Omnipotens* si tomamos el cognomen como marcador de *origo* y a Sol como la forma interpretada por el dedicante. Sol aquí se adhiere al discurso imperial, presente en Júpiter Óptimo Máximo, que es representado en su papel protector como *conservator*, tomado los modelos públicos. También tenemos breves menciones a Sol en modestos altares sin contexto en Szekszard (*deus Sol*)³⁰³, Sopianae (*Sol Invictus*)³⁰⁴, Podvrsko (*Sol Divinus*)³⁰⁵ Cuccium (*deus Sol Invictus*)³⁰⁶.

Al sur y oeste de Siscia, fuera de la cuneca danubiana, hemos incluido aquí cuatro inscripciones a Sol dispersas a lo largo Dalmacia-Iliria por su limitado número y aislamiento (imagen 17). Son el punto de unión y continuación de Panonia con el noreste de Italia, donde hemos hecho un estudio de caso. En esta región encontramos dos inscripciones votivas de particulares a Sol Invicto (Arupium, Pljevlja)³⁰⁷, otra similar pero sin el epíteto “*Invictus*” (Salona) cuyo contenido textual ha sido relacionado con el mito mitraico³⁰⁸ y una última en claro contexto de adhesión imperial sobre un reloj de Sol. Esta última es la

²⁹⁶ Tentea (2012), 31.

²⁹⁷ *CIL* III 10308.

²⁹⁸ *CIL* III 10310 y *CIMRM* II 1834

²⁹⁹ *AE* 1908, 52 y *AE* 1971, 331.

³⁰⁰ *CIL* III 10311.

³⁰¹ *AE* 1910, 141.

³⁰² *CIL* III 10841.

³⁰³ *RIU*-04, 1026.

³⁰⁴ *CIL* III 10284.

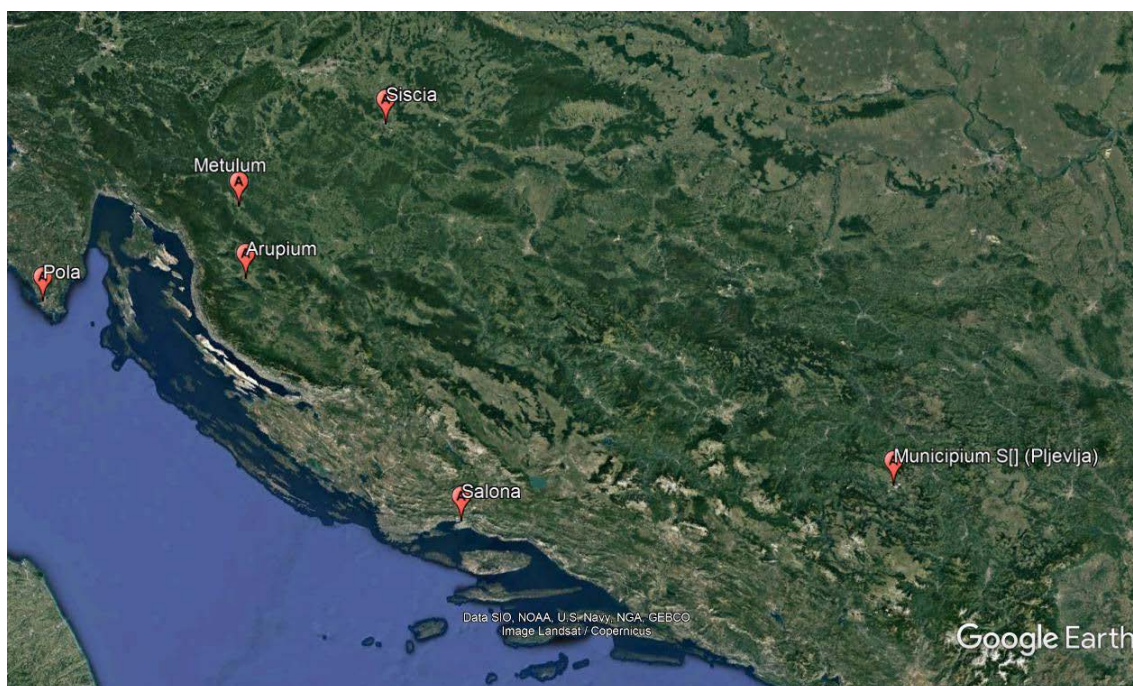
³⁰⁵ *AE* 1977, 630.

³⁰⁶ *CIL* III 15138,6.

³⁰⁷ *CIL* III 14986 y 12715, respectivamente.

³⁰⁸ *CIL* III 8686: *Soli deo / Sex(tus) Cornel(ius) / Antiochus / stellam / et fructifer(am) ex vis(u) / lib(ens) pos(uit)*. Cf. *CIMRM* I 1876, Miletic (1997).

más curiosa, pudiéndose leer alrededor del espacio del reloj solar la dedicación a Júpiter Óptimo Máximo y Sol Invicto, *conservator* de los emperadores (Metulum). La inscripción tiene una historia movida, y fue mezclada posiblemente con otra inscripción en su lugar de reutilización (iglesia en Josipdol)³⁰⁹. La parte visible del texto se encuentra fuera del campo epigráfico usual (hoy perdido), apuntando intencionalidad al colocarse alrededor del lugar visualmente más atractivo de la inscripción (el entorno del reloj). El hecho de que ahí el dedicante colocase la mención a los dos dioses estales principales en el Siglo III, Júpiter Capitolino y Sol Invictus, explicitando la supervisión sobre los emperadores anuncia la finalidad de exhibición público o semipública, un ejemplo de adhesión imperial.



17. Mapa con la distribución de inscripciones a Sol en Dalmacia-Iliria, se mantienen Siscia, y Pola como referencia de enlace. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

1.5. Conclusión

A la hora de establecer un recuento de inscripciones que muestran el culto al dios Sol, resulta difícil distinguir entre aquellas orientadas al dios local de Eneas, el Sol con un templo en el Quirinal y el Circo Máximo, de aquellas otras dedicatorias potencialmente dirigidas a otros dioses que se parecen adaptar al culto romano en sus aspectos formales. No obstante, buena parte del segundo grupo pueden tratarse desde la perspectiva de las formas imperiales, aludiendo a una advocación solar común a distintas vertientes culturales que, como África y la ciudad de Como muestran, pueden encontrarse en un contexto religioso local e imperial (glocal se podría decir en muchos casos), adhiriéndose al sistema religioso imperial formalmente y ligando así con el culto tradicional de Roma. No

³⁰⁹ CIL III 3020 y 10057a: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) // Soli Invicto conser(vatori) / Aug(usti) n(ostri) / [---]*.

es despreciable la cantidad de inscripciones al dios que se encuentran en el ámbito mitraico, aunque sería un error restringir su aparición a tal culto como muestra la variada casuística. Un repaso a las inscripciones registradas parece indicar que existían ciertas tendencias en algunas regiones, destacando el impacto mitraico en el *limes* europeo, pero que, como muestra el interior de la Galia y la zona alpina, no es único. También, en algunos aspectos, parece determinante el sustrato religioso de la religión, siendo especialmente reseñable la aparición de Sol en algunas áreas de contacto múltiple como es el ambiente semita combinado de África, la zona renana, la danubiana o los Alpes. La potencial multiplicidad se cohesiona dentro del sistema religioso imperial a través la figura de Sol. Frente a eso llama la atención el occidente galo, presumiblemente más homogéneo, donde no hemos encontrado menciones.

Las inscripciones de periodo imperial dedicadas a Sol están caracterizadas por unos teónimos polisémicos y una gran variabilidad en sus epítetos, o ninguno, ya que también encontramos menciones a Sol sin relación con cultos o advocaciones específicas. Sol, Mitra, Elagabal o Malakbêl comparten un entorno común en el occidente del Mediterráneo y muchos de estos dioses a menudo son adorados bajo nombres similares en contextos militares (preferentemente zonas de *limes*) o civiles (preferentemente Italia). Estas deidades también coexisten junto a formas locales no itálicas, que podemos identificar claramente en África, y posiblemente Sintra (en cuanto que tradición local, no necesariamente prerromana). El registro epigráfico también nos muestra que el dios aparece formando parte del panteón romano en concatenaciones de dioses, con un despliegue tradicional o no, y realizado tanto por privados como cabezas de provincia.

Cuando no se explicita el carácter específico de la divinidad solar por el uso de otros teónimos o el soporte epigráfico, no debe negarse a la ligera la pertenencia de tales casos al culto a Sol en el Imperio Romano. En esta coyuntura, puede entenderse que se descarten aquellos casos encontrados en un claro contexto arqueológico como un templo, ya que pueden interpretarse como advocaciones solares de la divinidad del santuario como Elagabal o Malakbêl, pero esta identificación con cultos sirios o mitraicos es peligrosa en las inscripciones descontextualizadas. Todo ello crea una dificultad evidente de identificación para el estudioso especialmente en el caso mitraico, donde la situación es aún más complicada. El de Mitra es un culto romano orientalizador que usa las referencias culturales de la episteme romana, pero que además, según algunos elementos como la representación artística y la fórmula en dativo “*Soli socio*”, mantiene cierta separación de la identidad entre Mitra y Sol a un nivel que no podemos desentrañar³¹⁰.

En añadidura, la cronología es generalmente difícil de concretar, debido tanto a la concisión del mensaje escrito o a la fractura de la pieza como a la falta de información precisa de contexto. El norte de África provee de una cronología más o menos específica y de unas funciones y ubicaciones concretas, creando una serie importante de ejemplos, un rasgo material bastante inusual en lo concerniente al culto de Sol. Este ejemplo regional nos muestra que a lo largo del siglo III el culto a Sol se encuentra integrado en las formas

³¹⁰También hemos tratado este tema en I.iii.

religiosas de exaltación imperial y advocaciones no locales, que, pese a todo, no desaparecen. El siglo II es una vez más el punto de inflexión, donde encontramos las primeras formas de Sol Invicto, pero a partir de la información que disponemos, no podemos separar esta advocación y otras similares de la natural evolución del culto solar romano, aun cuando se pueda aceptar una influencia o dinamización de éste gracias al aporte de determinados cultos como los de Palmira, los cuales, sin embargo, continúan mostrando intermitentemente unas formas propias a lo largo de todo el periodo, explicitando su nombre nativo.

De hecho, tampoco es conveniente aceptar una visión monolítica de los cultos “indígenas”. Los estudios de cultos sirios o egipcios en contextos urbanos grecolatinos refuerzan esta impresión de integración donde individuos se adhieren a cultos que les son étnicamente ajenos³¹¹. Tras el capítulo anterior y este, tenemos la impresión de que hay un campo de religiosidad conjunta imperial donde ya no son importantes las distinciones de cultos étnicos para una parte de la población que los integra en un sistema mixto o global, aunque esta característica siga paralelamente ligada a los cultos cívicos y a los emigrantes³¹².

Por otro lado, se puede afirmar que se sigue manteniendo una distinción en la religión pública en el discurso, que excluye en menor o mayor medida a alguno de los cultos denominados como “orientales” recibiendo una recepción desigual de las autoridades³¹³. Llamativamente, Sol, tenido como uno de estos cultos en función de su relación con Elagabal, tiene una proyección pública clarísima desde la República que no desaparece en ningún momento. El culto a Sol formaba parte de la religión cívica de Roma y de su imaginario religioso con una tradición propia. En el contexto imperial podemos ver cómo es adoptado por expresiones provinciales públicas de adhesión imperial o como forma de expresar otros cultos solares, locales o importado, adquiriendo un aspecto formal parecido en todo el imperio que resalta por su especial importancia a lo largo del siglo III³¹⁴.

En época tardía tiende a haber una mayor convergencia de formas en la dedicación epigráfica bajo la influencia de criterios romanos imperiales. Esta forma imperial como modo de exhibición “de consenso” es la que nos permite entender también la aparición en testimonios epigráficos de sacerdotes del culto mitraico como *sacerdotes Solis* en época tardía tras el siglo II³¹⁵, y el desarrollo de formas como *socius*. En el mismo sentido imperial podemos entender, tal vez, *CIL* VI 2129 pequeña inscripción del 201, en la que el dedicante Tiberius Iulius Balbillus, *sacerdos Solis*, dedica a una vestal. Se trata de un Sacerdote de Elagabal, no de Mitra, por lo que sabemos gracias a otras inscripciones³¹⁶. Se produce así una confluencia de cargos sacerdotales que convergen en la figura de Sol, y que sólo a partir de la aparición del colegio pontificio de Sol Invicto tras Aureliano, será

³¹¹ Especialmente bien visible en el estudio de Steimle sobre Tesalónica. Cf. Steimle (2006).

³¹² Como bien defiende Fowlkes-Childs (2016).

³¹³ Van Haepern (2006).

³¹⁴ Así lo hemos ido viendo en la parte segunda y tercera de la tesis.

³¹⁵ *CIL* VI 2151, finales del siglo III o siglo IV; *CIL* XIV 403 (“sacerdoti Solis in/victi Mit(hrae)”), siglo III.

³¹⁶ *CIL* VI 708, cf. Halsberghe (1972), pág. 53, pero reconstruye Titus en vez de Tiberius.

distinguible a dos niveles, el del culto oficial (*pontifex Solis*) y el resto³¹⁷. En un ámbito intermedio quedan inscripciones como AE 2005, 199, dedicación de un padre a su hijo muerto (Marcus Antonius Sotericus) sobre un sarcófago en el siglo III. El hijo es definido como hijo apreciado y sacerdote “*Solis Invicti dei*”.

Por otra parte, la relación entre Sol Invicto y el culto mitraico se mantiene hasta el siglo IV, donde aún encontramos inscripciones al dios dentro de éste ámbito. En Roma, el relieve de Sol antropomorfo sobre cabeza lunar con la inscripción “[*Si*]mulacrum restitut/um deo Soli invicto/ [*s*]acratis speleus patet ap[ar(itores?)]” es bastante interesante (imagen 18). El dios forma de la cultura visual romana común y parece coincidir con el estilo simbólico del discurso público numismático, representándose con el epíteto “Invicto” pero también con el brazo derecho alzado y el orbe, que le permiten contener connotaciones cósmicas al unirse esta simbología con la representación esférica con rostro de Luna, sobre la que el dios aparece apoyado. *CIMRM* lo fecha posiblemente en el siglo IV, lo que parece concordar con el estilo de representación de Sol (vestido) y no desentona con el estilo de la grafía. Fundamentalmente por encontrarse vestido no es probable que la inscripción sea anterior a mitad del siglo III, aunque no deberían descartarse fechas anteriores a la Tetrarquía. El texto tiene claras vinculaciones con el mitraísmo (*speleum*) aunque su ubicación de hallazgo es bastante curiosa, el foro de Nerva. En todo el imperio encontramos indicios de relación entre el ámbito mitraico y los espacios o discursos públicos, áreas en las que Sol parece jugar un papel determinante como mediador y armonizador de los dos espacios.

³¹⁷ Sólo se evidencia este colegio a partir de probó, cf. *CIL* VI 31775 y **CAPÍTULO XXXX**.



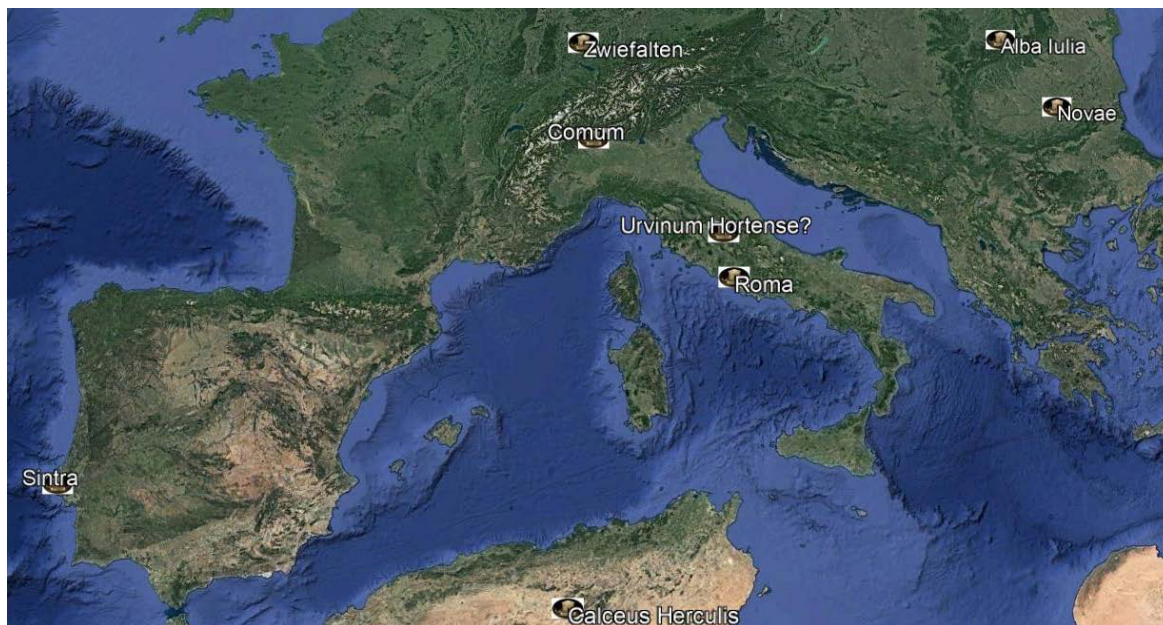
18. AE 1934, 156. Conservado en Los Muesi Capitolini, Centrale Montemartini, n. inv. 2969. Foto de realización propia.

De esta forma podemos entender el culto solar de los siglos I al III d.C. ofrece numerosas inscripciones ambiguas en el territorio romano al producirse el contacto de tradiciones culturales diversas y niveles de discurso diverso. Sería un error separar totalmente los diferentes ámbitos, ya que, aparte del valor tradicional de Sol en la ciudad de Roma y su imagen religiosa, es innegable la coincidencia en algunos aspectos por parte de diversas expresiones culturales solares. Todo ello en su conjunto pertenece al ámbito del culto a Sol en el Imperio Romano, formando parte de su sistema religioso. Éste alberga diversos niveles de variabilidad dentro de diferentes tipos de discurso solar en constante evolución: local (indígena o imperial local) y “transregional” (indígena de otra región e imperial). Aunque iconográficamente Sol en Roma mantiene un carácter romano parcialmente propio con su asociación a la cuadriga³¹⁸, parte de la información epigráfica que se ha visto en este capítulo y en los anteriores parece permitir una interpretación de la presencia y expansión de la influencia siria tal y como entendía Halsberghe³¹⁹, aunque de un modo más laxo. La posibilidad de relacionar el Trastévere y ciertas inscripciones con un ámbito peregrino o de contacto cultural, además de las inscripciones bilingües, así parecen indicarlo. Sin embargo, no deja de ser menos cierto que este sistema de dedicaciones se desarrolla en un ámbito latino coexistiendo con dedicaciones tradicionales como la forma Sol

³¹⁸ Cf. Pérez Yarza (2017); **CAPÍTULOS XXXX y XXXX**.

³¹⁹ Halsberghe (1972), cuya tesis es utilizada de forma actualizada por Terpstra (2013) y Fowlkes-Childs (2016), entre otros.

y Luna, o cargos sacerdotales propios de Roma, cimentando una base conjunta que desarrolla una profunda integración del culto a Sol desde finales del siglo II, especialmente de los Severos hasta la Tetrarquía. Dentro del marco aquí delimitado, se pueden identificar algunos emplazamientos que en algún momento poseyeron un templo a Sol que responden a esta forma común imperial (imagen 19).



19. Mapa mostrando la localización de los templos a Sol de los que se tiene constancia en el occidente del Imperio más los dos templos citados en este capítulo (Sintra sería propiamente un templo conjunto a Sol y Luna). Los casos de Aquincum e Intercisa estarían en el límite de incluirse pese a su relación con Mitra y Elagabal, aunque la faceta que se enfatiza en la región lo pone en estrecha relación con Nova y Calceus Herculis. Mapa de realización propia con *Google Earth*.

Con este trabajo se pretende hacer énfasis en la línea evolutiva de Sol desde un punto de vista global. Tengo el temor de que, en la búsqueda del cambio, los estudios hayan simplificado la convivencia de diversas formas religiosas, agrupándolas artificialmente en un mismo proceso (local romano o de otra región) con vistas a la imagen de Sol siglos más tarde en vez de varios desarrollos paralelos. Ante el Sol bajoimperial (siglos III y IV) y su capacidad de identificación con las deidades atribuidas tradicionalmente al problemático grupo de “orientales”, se oponen ciertas evidencias de un culto a Sol establecido en la Roma republicana con formas muy similares. Epítetos como “*sanctus*”, “*invictus*” y el mismo teónimo son características comunes que no pueden ser usadas más tarde para definir la importancia –usando la terminología tradicional– de los “cultos orientales”. El culto a Serapis y especialmente a Mitra o dioses sirios no imposibilita, ni tiene que imposibilitar, la continuidad de Sol bajo formas plenamente tradicionales. De hecho, la evolución de los cultos del este mediterráneo solamente se puede entender en su marco imperial romano, especialmente en aquellos grupos de inmigrantes rodeados de una comunidad étnicamente diversa que tiene como elemento de cohesión la episteme imperial de carácter helenisticorromano.

Aunque sería tentador establecer un criterio totalmente romano para el culto a Sol, tal afirmación no se puede sostener. Gracias al contraste entre las monedas, la literatura, alguna inscripción del circo máximo, *auguraculum*, y formas determinadas, es posible afirmar que existe una idea imperial de Sol. Al igual que otras divinidades, es posible entender el desarrollo de Sol dentro del panteón público partiendo de unas profundas raíces latinas. Sin embargo, va acompañado en su evolución por la concurrencia de ciertas dedicaciones (y por tanto voluntad de culto) que se suman progresivamente entre los siglos I y II, permitiendo que en el siglo III haya una imagen totalmente global, de un modo mayor incluso que Isis o Cibeles en Roma, ya que los romanos podían identificar la carga simbólica, mitológica y tradicional solar del dios como propia.

2. Numismática: la imagen tradicional de Sol a partir de los Severos.

Antes que nada, es necesario advertir al lector que parte del trabajo sobre este tema está ya publicado, por lo que este capítulo tiene numerosos puntos en común con el respectivo artículo³²⁰.

Hemos hablado anteriormente de ciertos ejemplos numismáticos para ilustrar el relato del culto a Sol en el mundo romano. Sin embargo, a finales del siglo II y durante el siglo siguiente se produce un gran cambio en algunos aspectos. Desde luego, durante estos dos siglos hay una gran transformación del sistema monetario ligado al valor de moneda y a sus tipos, la estandarización más amplia de un sistema común (imposición definitiva del sistema romano basado en el denario³²¹) y la aparición de nuevas monedas como el antoniniano (año 215 d.C.).

Berrens ya estudió intensamente las representaciones de Sol en la moneda romana imperial. Su estudio sirve de base para el nuestro y creemos que sus conclusiones generales son del todo acertadas y sólidas³²². Su repaso recalca la solidez interna de la evolución de las representaciones del dios, que no dan pie a la atribución de un origen extranjero. Además, recalca lo engañoso de equiparar a Sol invicto con el Sol imperial ya que hay una diferencia cronológica considerable entre las apariciones de Sol con los Severos (cuando su representación se vuelve común) y la inclusión del término *invictus* en estas³²³. La interpretación bien clasificada de las monedas le permite resaltar los conceptos que se relacionan con Sol a lo largo de este ciclo, como son el concepto de eternidad (que ya hemos resaltado anteriormente)³²⁴, resurgir o alzamiento de un nuevo emperador/era, la victoria y la paz (como *pacator*)³²⁵. A mi entender, la virtud de *pacator* se adscribe a Sol está en relación con la victoria y con el contexto militar que adquiere Sol en algunos momentos, como bien destaca Berrens, así como su capacidad para ser representado como *comes* o *conservator* del emperador³²⁶.

En cuanto a la cultura política, iconográfica y religiosa que subyace tras las monedas, en términos generales se observa un proceso doble de evolución. Por un lado, la iconografía clásica tiene un desarrollo propio que crea nuevos tipos mientras las leyendas de las monedas hacen otro tanto. Por el otro, la introducción de nuevas maneras –siempre bebiendo de la tradición como prototipo– alteran las leyendas, las iconografías y lo que Howgego denomina “temas de poder” que, en definitiva, reflejan una serie de nuevas preocupaciones. Los tipos tradicionales que dominaban anteriormente la representación numismática

³²⁰ Pérez Yarza (2018b).

³²¹ Howgego (1995), pág. 58.

³²² Tal es así que Hijmans las marca como punto de partida para abordar la numismática imperial, cf. H Hijmans (2009), pp. 26-27.

³²³ Berrens (2004), pp. 184-185.

³²⁴ Cf. III.2.1

³²⁵ Berrens (2004), pp. 171-202.

³²⁶ Berrens (2004), pp. 202-215.

no desaparecen, pero se observa una alteración, destacando el gran descenso de dedicatorias a los dioses tradicionales en la moneda del siglo III después de la muerte de Alejandro Severo, y la redistribución del papel de las divinidades (visible en epítetos e iconografía). Este tema es complejo y juega con varios niveles de producción monetaria, destacando el contraste entre aquellas cecas afectadas más directamente por la política imperial y las que se ciñen a tradiciones locales. Este sentido general de evolución, aunque es difícil de delimitar con precisión (sería objeto de una tesis doctoral, o varias), ha sido abordado en varias ocasiones y se ha puesto en relación con la transformación del mundo mediterráneo (especialmente las polis del este mediterráneo), la política imperial y la (tradicionalmente llamada) crisis del siglo III³²⁷. No obstante, no es cuestión aquí hablar de los grandes procesos generales, sino centrar la explicación en el caso concreto de Sol.

La Numismática posibilita precisamente un punto de encuentro entre la tradición republicana, Sol, y la figura del dios solar durante el paso al Bajo Imperio, llamado generalmente por la historiografía *Sol Invictus*. Con este enunciado intento evitar la problemática sobre ese término y compartir el punto de vista de Berrens sobre el epíteto *Invictus*, un epíteto no intrínseco del dios (aparece en otros) y que define más una advocación que un dios en sí mismo³²⁸. Desde un punto de vista numismático es muy difícil entender a Sol Invicto como una divinidad aparte, ya que el papel de Sol traspasa el ámbito cronológico de esa advocación y se entiende en el contexto de la política religiosa y la tradición imperiales de los siglos II y III. ¿Cómo es esto posible?

Al analizar la actividad de las diferentes cecas a lo largo del tiempo queda patente la gran disparidad entre las cecas locales del este mediterráneo y las grandes cecas que acuñan para todo el Imperio. Estas últimas cecas son denominadas generalmente “imperiales” para distinguirlas de las “locales”, sin embargo, las primeras no acuñan constantemente dependiendo de la voluntad del gobernante, sino que siguen la inercia anterior adquirida. Por otro lado, las denominadas cecas locales, sólo existentes en el este a partir del siglo II, tampoco son inmutables a la influencia o interferencia imperial. A mi entender, la acuñación local es claramente más dinámica, o al menos más variada, ya que no se ciñe a unos temas restringidos, reflejando algunas tendencias culturales más fielmente que la moneda imperial. Por el contrario, las cecas imperiales proveen una información mucho más sensible a la política propagandística de la casa imperial, y se adhieren a los usos tradicionales romanos públicos³²⁹ con mayor frecuencia. Esto es notado por Fowden, que subraya el ejemplo de Caracalla y cómo sus particulares preferencias religiosas se representan sujetas a la tradición numismática imperial³³⁰. La insistencia en representar a Sol como una divinidad “efébica” radiada desnuda repetidamente portando bien el orbe, bien el látigo de auriga, es el resultado de esta tendencia imperial. Otra visión alternativa con

³²⁷ Una obra de referencia que aborda este tema numerosas veces podría ser Howgego (1995), pp. 41-42, 79, 100-101, 109-110, 115-116, 120-127, y 135-140. Para un estudio menos centrado en la interpretación iconográfica de las monedas, Harris (2008).

³²⁸ Berrens (2004), pp. 184-198.

³²⁹ Hablar de usos oficiales aquí sería incorrecto, ya que prima la tradición cultural de los cultos públicos.

³³⁰ Fowden (2005), pág 555. Sobre un trabajo más reciente a cerca de las monedas de Caracalla cf. Rowan (2012).

precedentes en la moneda republicana es representar a Sol conduciendo la cuadriga³³¹. En la mayoría de los casos, la variación de la emisión depende de la interacción de la leyenda y la imagen (ligeramente modificada) en el marco de un contexto histórico concreto. De este modo, contabilizar el número exacto de series emitidas carece de sentido, ya que lo crucial es la relación entre la simbología, las fórmulas escogidas y la cronología, leída siempre en grandes números y teniendo en cuenta aquellas excepciones que supongan un cambio intencionado y marcado.

La iconografía de Sol permaneció inalterada relativamente durante varias centurias. El arquetipo del dios respondía al patrón estilístico helenístico de Helios, adaptado al mundo grecorromano y extendido en el Mediterráneo. Como hemos visto en la etapa republicana, la figura numismática del dios³³² se centraba en la figura radiada y juvenil de Helios portando látigo y/o orbe, ya sea a pie, sobre cuadriga o en busto³³³. Sobre esta base se establecen unos cambios menores como la orientación, añadidos en el campo o aparición junto a otras figuras. La mayoría de las monedas donde aparece Sol corresponden a las cecas imperiales romana como Siscia, Antioquía, Sérdica, o la misma Roma. Aparte de ellas, una parte nada desdeñable de las menciones a Sol-Helios recae en las cecas regionales de Alejandría, Antioquía, algunas ciudades sirias y, sobre todo, a las emisiones locales de Asia Menor, que quedan excluidas de esta tesis por alejarse de sus marcos geográficos, aunque incluiremos algún ejemplo importante. Siempre con estilo iconográfico griego, en ellas aparece desde el siglo II la figura de Helios-Sol según la estética helenístico-mediterránea y representado de acuerdo con las formas tradicionales locales. Esta representación puede mostrarse en templos junto a otros dioses³³⁴, en busto³³⁵ o bien otras formas locales como son Amasia en el Ponto (cuadriga solar sobre un *podium*)³³⁶ o Cesarea en Anatolia (con estatua de Helios sobre el monte *Argaeus*)³³⁷. Una de estas tradiciones epicóricas, en Emesa³³⁸, llegará a influir en todas las acuñaciones imperiales con el gobierno de Heliogábalo.

Respecto a la forma de dirigirse al dios, en época imperial las leyendas varían y no suelen nombrarlo explícitamente hasta el siglo III. Durante el siglo II domina el sistema tradicional que determina el año de reinado del emperador con la enumeración de sus poderes, pero durante el mismo siglo aparece una de las formas más características de dirigirse a Sol: *Oriens Augusti*³³⁹. Esta denominación encarna la esencia de las transformaciones de la política monetaria en el Imperio y el papel que juega Sol en ella: la relación preferente con el emperador sobre el estado (“*augusti*”) y la introducción de nuevos tipos que (sin

³³¹ *RRC* 250/1, 309/1 o 310/1.

³³² *Cf.* II.1.3.

³³³ Por ejemplo, *RIC* V-1 Septimius Severus, 10; Aureliano, *RIC* V-1 61; o *RIC* V-2 Diocletianus, 302.

³³⁴ Trípolis de Fenicia, en época de Caracalla, *Mionnet* V, 457

³³⁵ Alejandría, época de Antonino Pío, *Milne* 1808.

³³⁶ Severo Alejandro, *BMC* 40

³³⁷ Adriano, *Sydenham* 258.

³³⁸ Helios presumiblemente representando a Elagabal, *Lindgren* III 1181.

³³⁹ La mayoría de monedas del siglo II contienen esta fórmula al representar a Helios-Sol. Tal es así, que se puede afirmar que *Oriens* se convierte en un “cliché” (Ferguson (1982), pág 49).

romper la tradición) sustituyen progresivamente a las formas usuales en los siglos anteriores.

La imagería y las fórmulas deben verse como un reflejo de la política imperial. Hay que ser cautos ya que se no se trata de una copia de ella, eso sería excesivo. Es una consecuencia ceñida a un marco concreto, del mismo modo que sería excesivo defender la existencia de un control directo y exhaustivo sobre las emisiones monetarias por parte del emperador y su entorno político³⁴⁰. Desde el punto de vista de la iconografía, el peso de la tradición es incuestionable y debe tenerse en cuenta a la hora de estudiar el mensaje transmitido por las monedas. Esta situación se hace especialmente evidente en el siglo III, pudiéndose resumir el funcionamiento del sistema monetario romano con la afirmación de Fowden “conservatism modified by pragmatism”³⁴¹. De todos modos no hay que caer en un cinismo absoluto. Existe un amplio margen entre el desentendimiento sobre el contenido de las monedas por parte de la administración, y un control pormenorizado y cuidadoso ejercido por los emperadores. Los gobernantes ciertamente ejercían algún tipo de control sobre las acuñaciones y algunos de ellos promovieron decididamente algunos mensajes y divinidades. Un claro ejemplo son las monedas conmemorativas o medallones, y algunas llamativas emisiones especiales que impulsan tipos concretos o dioses. El Sol de Heliogábalo (que representa a Elagabal), el Júpiter de Diocleciano, la figura de Hércules bajo Cómodo y Maximiano, el *saeculum aureum* de Gordiano III y Filippo, las acuñaciones conmemorativas de Augusto... este conjunto diacrónico de ejemplos imperiales da buena cuenta de ello. A este grupo se suman los casos de Sol bajo los Severos, el reinado conjunto de Valeriano y Galieno, y Aureliano. Dado que la Numismática se caracteriza por tener una gran diversidad de leyendas y tipos con ligeras variaciones, buscar una política definida y específica en cada acuñación es disparatado, y los resultados obtenidos serían inverosímiles. De todos modos, estos tres momentos contienen varios ejemplos que en el contexto evolutivo dejan ver una visión general de la transformación de la figura de Sol en la política imperial.

Unos de los indicadores del cambio en la relación de Sol con la moneda, está en la difusión de la corona radiada. Aunque Nerón le dio un uso específico para recalcar un valor de *divus* este elemento se volverá común con los antoninianos en el siglo II³⁴². Howgego ya concibe este hecho como uno de los marcadores de la evolución de la ideología y el discurso iconográfico. Este fenómeno marca el inicio de una relación ideológica con los emperadores que se refuerza con la asociación entre Sol y Apolo ya establecida antes con Augusto, y, más aún, con la pareja divina de Sol y Luna. Con Vespasiano existe una acuñación que ya relacionaba en el siglo I a *Aeternitas* con Sol y Luna; y a su vez estos tres con el emperador; motivo que se repite con Adriano en el siglo siguiente³⁴³. Pero es

³⁴⁰ Aparte de la gran repetición de estilos y tipos, un ejemplo de que los emperadores no siempre ejercían un fuerte control sobre las cecas se puede ver en la necesidad que impelió al emperador Aureliano a retomar el control de la ceca de Roma (por ejemplo, *Hist. Aug.*, Aurel. 38, 2), que mencionaremos más adelante.

³⁴¹ Fowden (2005), pág. 557.

³⁴² Es un hecho fácilmente observable en cualquier repaso de catálogos de monedas. Como referencia para este proceso cf. Howgego (1995) pág. 79; o Manders (2012) pp. 6, 250. Sin embargo, el trabajo más completo sobre este tema es Bergmann (1998) pp. 15, 112-123, 264-265 y especialmente 269-274.

³⁴³ *RIC* II, Vespasian, 838-83; *RIC* II, Hadrian 48.

al final del siglo II cuando se observa la aparición de una representación solarizada del emperador y una emperatriz asimilada a la Luna con los Severos. Es un proceso que trasciende a la numismática pero se ve muy bien reflejado en ella, teniendo como mayor ejemplo Julia Domna que cuenta con el interesante precedente de Octavia y Nerón asimilados a los dos dioses³⁴⁴. Los modelos del siglo I d.C. servirán en los dos siglos siguientes como prototipo, y marcando unas alusiones simbólicas similares bajo un contexto distinto. En general, se percibe una reutilización de los modelos clásicos con nuevas leyendas y usos que sancionan el nuevo e irregular papel del dios en el juego de la política imperial.

Excepto por los últimos Severos y especialmente Heliogábalo con su Sol-Elagabal, la presencia del dios Sol se volvió relativamente común sólo después de Galieno. La fórmula de referencia hasta entonces para aludir a Sol era ORIENS AVG, pero en la práctica tal enunciado sólo representaba una minoría porcentual significativa³⁴⁵. Existen diferentes tendencias (especialmente en el siglo III), y en ocasiones otras maneras para dirigirse a Sol se vuelven más comunes, como ocurre con AETERNIT AVG, presente intermitentemente desde el siglo I pero especialmente recurrente durante la década de 240. De forma clara, la fórmula más llamativa para la historiografía es SOLI INVICTO, sólo predominante durante la Tetrarquía entre las monedas de la divinidad, aunque responde a un proceso formativo de Sol que empieza décadas antes, entre mitad e inicios del último tercio del siglo III.

Es por estos motivos por lo que el recorrido de Sol sobrepasa menciones específicas, concretamente la de *Sol Invictus*. Si nos atenemos a la variedad de leyendas e iconografía, queda claro que Sol queda progresivamente ligado a los emperadores, y la preservación del estado, predeciblemente a través de la victoria. Este rol de preservación, legitimación del gobernante y cercanía a él no es exclusivo del dios, a tenor del limitado volumen de sus acuñaciones, pero se vuelve claramente significativo durante el siglo III. Ejemplo de ello es la serie de monedas acuñadas durante el reinado de Probo bajo la leyenda CONCORDIA AVG que representa el encuentro de la virtud divinizada con Sol³⁴⁶. Muchas de sus leyendas que aluden a alguna función refieren estas características: *aeternitas* (*augusti*), *invictus*, *comes*, *conservator*, *providentia*... una plétora de formulaciones que apuntan siempre en la misma dirección y que son compartidas de vez en cuando con otras divinidades públicas romanas.

³⁴⁴ Por ejemplo, Julia Domna en anverso y Luna Lucifera en el reverso RIC IV-1, Caracalla 373a. Sobre Octavia RPC I 1005 y 1006. Cf. Bergmann (1998) pág 10; y Levick (2007) pp. 129-134.

³⁴⁵ Por ejemplo, convivía con menciones que usaban la leyenda tradicional como RIC IV-1 Caracalla, 283 y 294, que bajo a leyenda P M TR P XX COS IIII P P en el reverso representan a Sol caminante o Sol en cuadriga respectivamente. Otros ejemplos similares podrían ser RIC II Adriano, 168 (COS III) RIC III Commodus, 119 (P M TR P XI IMP VII COS V P P); o RIC IV-1 Septimius Severus, 217 (P M TR P XVI COS III P P), 282 (PACATOR ORBIS) entre otros.

³⁴⁶ RIC 5-2 Probus, 323-324.

2.1. Evolución cronológica

Durante los últimos Antoninos Sol aparece mencionado de vez en cuando³⁴⁷. El reinado de Adriano es el que alberga más ejemplos. Entre ellos destaca un áureo acuñado en Roma en el 117 d.C. (*RIC* II Hadrian, 16, imagen 1) que representa el busto del dos y combina la fórmula onomástica del emperador con el término *Oriens* en el exergo. Similar a esta moneda existe otra serie³⁴⁸, pero también aparecen otros temas como *Aeternitas* y Sol en cuadriga³⁴⁹. El reinado de Antonino Pío provee otro ejemplo un tanto dudoso en el que se observa la *consecratio* de Faustina, quien en cuadriga es acompañada por una entidad que podría ser Sol³⁵⁰. Con Cómodo Sol vuelve a aparecer bajo la leyenda P M TR P XI IMP VII COS V P P, mientras se muestra un busto del dios con características similares a la figura 1³⁵¹. Bajo el mismo emperador también aparece una moneda honrando a Serapis radiado como preservador del emperador³⁵², una moneda aislada que sin embargo evidencia el papel marginal de Sol en este periodo de la moneda imperial.

Más relevante es el papel que cumple el dios en las cecas politanas de Oriente, donde bajo esta dinastía aparece mucho más asiduamente. Ejemplos de ello son los dracmas y derivados de Cesárea de Capadocia con la estatua del dios sobre el monte Argeo³⁵³; Helios sobre podio en Amasya del Ponto³⁵⁴; Helios estante con antorcha y látigo de auriga en Hierópolis de Cilicia³⁵⁵; o diversas monedas de Alejandría³⁵⁶. Son algunos ejemplos que, si bien quedan fuera del marco geográfico de esta tesis, dejan en evidencia la diferencia que hay entre las emisiones vinculadas directamente a la administración imperial, y aquellas otras ligadas a las políticas locales. Existen más ejemplos y alguno de ellos lo utilizaremos más adelante, pero no es este el sitio para tratar de forma extensa el tema. Baste decir que hay una clara diferencia en el uso de la imagen de Sol-Helios entre un tipo de cecas y otro; y que durante la dinastía de los Antoninos Helios tiene cierta presencia en algunos ámbitos locales del oriente, mientras que el occidente del Imperio no aporta prácticamente ninguna información relevante sobre la figura del dios Sol, exceptuando algún ejemplo aislado.

³⁴⁷ Para una explicación más específica de los primeros Antoninos, cf. III.2.1.

³⁴⁸ *RIC* II Hadrian, 43b.

³⁴⁹ *Aeternitas*, *RIC* II Hadrian, 48 y 81. Sol en cuadriga *RIC* II Hadrian, 168.

³⁵⁰ *RIC* III Antoninus Pius, 383.

³⁵¹ *RIC* III Commodus, 119.

³⁵² SERAPIDI CONSERV AVG, *RIC* III Commodus, 261.

³⁵³ *Sydenham* 258, 263a, 265 con Adriano.

³⁵⁴ *Waddington* 32 con Cómodo.

³⁵⁵ *BMC* Cilicia, 8 y 9 con Faustina Minor.

³⁵⁶ *Milne* 1808 con Antonino Pío.



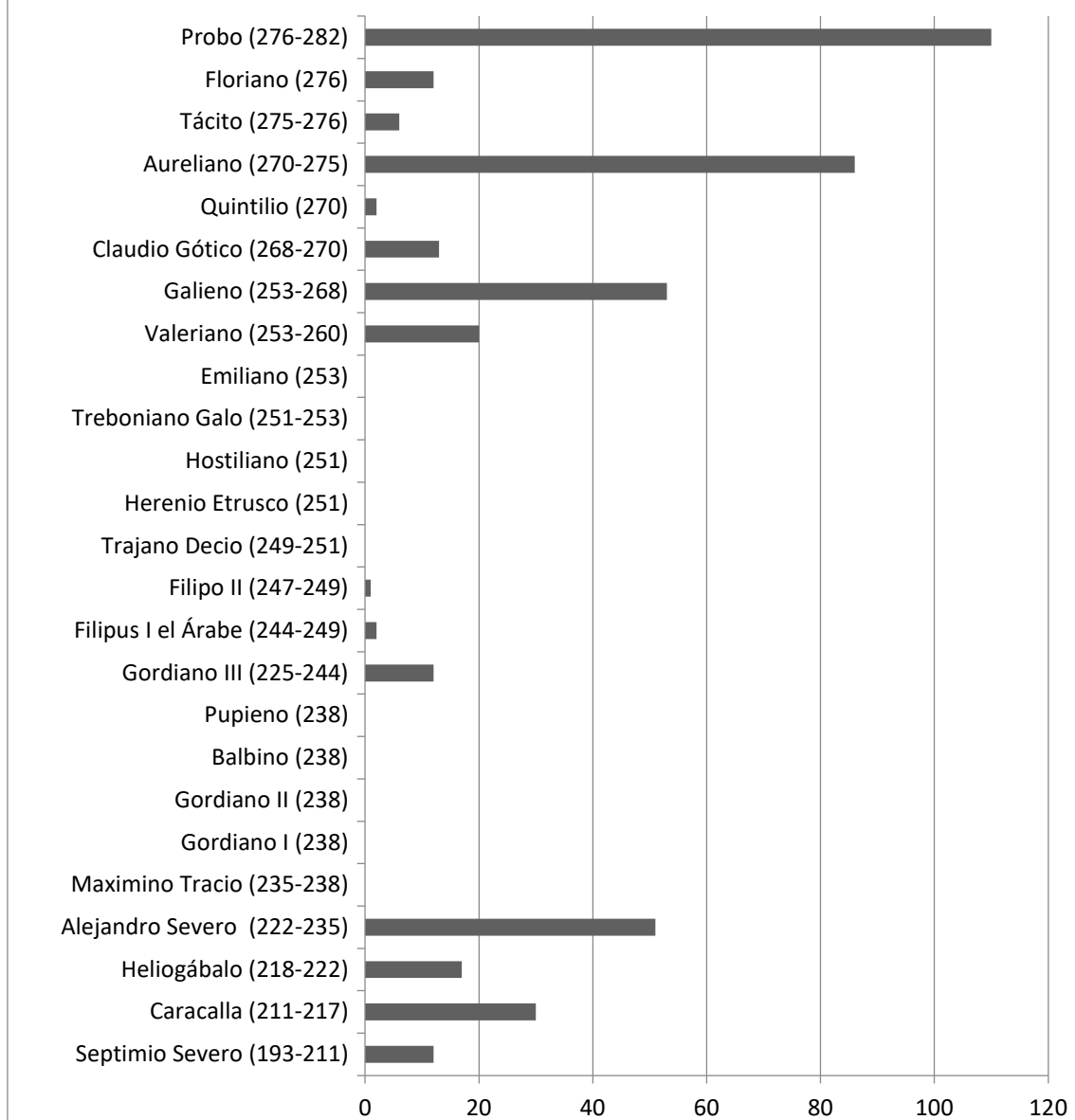
1. RIC II Hadrian, 16 cedida por cortesía del National History Museum of Transylvania (a través de [wildwinds.com](http://www.wildwinds.com)) (http://www.wildwinds.com/coins/ric/hadrian/RIC_0016.jpg).

Estas pocas menciones aportan poca información por sí mismas. En cambio, el número de menciones a partir de los Severos se dispara. Es con esta dinastía cuando el dios empieza a aparecer recurrentemente en la moneda a unos niveles que no se veían desde el siglo I a.C. Esta nueva tendencia tiene tras de sí un sólido número de acuñaciones (tabla 1) que empieza con Septimio y acaba con Alejandro. El reinado que más acuñaciones con Sol emite es el de Alejandro Severo, pero con relación al tiempo gobernado tanto Caracalla como Heliogábalo le superan³⁵⁷. Si trazamos una línea temporal desde Septimio Severo hasta el inicio de la Tetrarquía se observa un gran vacío “vacío” en las acuñaciones del siglo III. Esta ausencia de menciones se extiende con alguna excepción desde la muerte de Severo Alejandro hasta el reinado conjunto de Galieno y Valeriano. Este hecho define una serie de momentos aislados entre sí con unas características que nos permiten establecer una periodización. Esta afirmación se puede ilustrar con una tabla-gráfica basada en el catálogo de *Roman Imperial Coinage* (tabla 1)³⁵⁸. Entendemos que la clasificación de *RIC* está en algunos casos obsoleta y que en bastantes casos no coincide con otros catálogos extensos y consolidados como *Cohen* o *BMC*; sin embargo, no son los números concretos los que cuentan, sino las tendencias generales, por lo que el trabajo e interpretación de estos datos sigue siendo productivo.

³⁵⁷ La tabla 1 representa sólo las monedas a Sol, descartando las citas a Elagabal, pero aun así el cuadro sirve para ilustrar esta afirmación.

³⁵⁸ Cronológicamente inversa, esta tabla sólo representa las monedas que representan iconográficamente a Sol en emisiones de emperadores (no Césares), mientras que otras monedas regionales o claramente atribuibles a Elagabal quedan excluidas.

Tabla 1. MONEDAS A SOL EN EL RIC



El vacío que se produce tras los Severos presenta dos excepciones muy interesantes. En primer lugar, las acuñaciones regionales que aquí no se representan (mayormente orientales) son independientes a este ciclo y siguen una lógica propia, como las ciudades de Alejandría y Emesa bajo Vero Maximo (César entre el 236 y 238 d.C.)³⁵⁹. En segundo lugar, el reinado del emperador-niño Gordiano III (238-244 d.C.) sobresale a mitad de siglo en el contexto de una propaganda de renovación y vuelta al *saeculum aureum*. Esta iniciativa es especialmente destacada en la ceca de Roma y ofrece una gran cantidad (relativa) de tipos monetarios dedicados a la *Aeternitas* de Roma acompañados por Sol.

Completando el segundo caso, se debe mencionar las apariciones de Sol con los dos Filipos. Tras Gordiano III, sólo Marte de entre los dioses principales del panteón sigue apareciendo en la moneda imperial, un hecho no sorprendente dada su atribución al mundo

³⁵⁹Entre otros, *Milne* 3218, 3219 y 3220.

marcial y las guerras civiles que se están librando (tabla 3). Sin embargo, *Aeternitas* aparece brevemente junto a Sol en alguna moneda de Filipo I el Árabe (moneda híbrida con Gordiano) y Filipo II bajo la leyenda AETERNIT IMPERI³⁶⁰. En concreto, sus breves reinados siguen la propaganda de *aeternitas* iniciada durante el reinado de Gordiano III continuando el *topos* de Sol como patrón de la preservación y renovación del Estado. Finalmente, Sol desaparece tras este breve episodio y no es vuelto a ser utilizado en la acuñación regular hasta el año 255 d.C.³⁶¹. En ese punto, había dado ya comienzo una nueva fase que terminará con la Tetrarquía. La política de Gordiano III no tiene un efecto inmediato, y la mayoría de dioses (incluido Sol) utilizados por su administración desaparece tras el fin del reinado. El contexto histórico de estos dos emperadores cobra especial significado por la celebración del milenario de la fundación de Roma en el 248 d.C.

Se debería subrayar que además de Sol, otras divinidades como Júpiter y Apolo desaparecen³⁶² de las acuñaciones imperiales dos veces: tras Alejandro Severo y Gordiano III o sus inmediatos sucesores. Los temas monetarios que representaban a los dioses tradicionales del panteón romano desaparecen en el mismo momento de forma abrupta al igual que le ocurre a Sol (tabla 1). Vemos en la tabla 3 que durante el gobierno de Gordiano III parece restaurarse una vuelta a la “normalidad” y junto a Sol, los dioses principales reaparecen en las acuñaciones. Ciertamente, estas afirmaciones se basan en *corpora* de monedas como *RIC*, pero hasta donde hemos podido comprobar todas las monedas no locales siguen este patrón. La interrupción de las emisiones tradicionales se pueden entender en el contexto de la desaparición de la dinastía Severa (235 d.C.), al que sucede una sucesión de disputas políticas y enfrentamientos fratricidas que tienen un impacto negativo sobre las obras públicas, incluida la acuñación³⁶³.

A diferencia de la interrupción tras Gordiano, la primera suspensión se produce de forma abrupta e implica un cambio radical de la tradición monetaria. Esto se puede interpretar como un indicador de los cambios políticos que acontecen tras Alejandro Severo y que motivan un cambio en la orientación de la propaganda. Este cambio queda corroborado también por las tres etapas de actividad que quedan definidas: la dinastía Severa, el reinado de Gordiano III y la segunda mitad del siglo III. Cada fase tiene un énfasis diferente a las otras. En la primera fase dominan los tipos tradicionales con la fórmula onomástica y el *cursus honorum* imperial (sólo alterados por Heliogábalo) alternados con algunas formas como PACATOR ORBIS³⁶⁴, cuya imagen es un busto de Sol similar al de época Antonina, o RECTORI ORBIS³⁶⁵. La iconografía queda estandarizada en la representación de Sol apolíneo radiado y semidesnudo con clámide o quitón; portando látigo (u orbe) en una mano, y con la mano contraria alzada³⁶⁶. Sólo con Heliogábalo se

³⁶⁰ *RIC* IV-3 Philip I, 90, 112 y 137; *RIC* IV-3 Philip II, 226.

³⁶¹ *RIC* V-1 Gallienus, 117.

³⁶² Manders (2012), pp. 56-57.

³⁶³ Blois (2002), pp. 215-216; Fowden (2005), pág. 556; o Steyn (2014) pág. 37.

³⁶⁴ *RIC* IV-1 Septimius Severus, 282.

³⁶⁵ *RIC* IV-1 Caracalla, 39.

³⁶⁶ Hijmans (2009), pág. 72 y siguientes; Manders (2012), pág. 127; y Steyn (2014), pág. 41.

menciona explícitamente a Sol en las leyendas durante esta fase, asimilándolo (presumiblemente) a Elagabal, que también aparece mencionado³⁶⁷.



2. RIC IV Gordian III, 83, concesión dewildwinds.com (http://www.wildwinds.com/coins/ric/gordian_III/RIC_0083.jpg).

A partir del año 235 se añaden gradualmente nuevas formas al repertorio numismático de Sol. La segunda fase asiste a la introducción del concepto de *aeternitas* asociada al emperador o Roma y junto al Sol estandarizado en la fase anterior (estante, radiado, desnudo, con orbe). Más adelante en la tercera fase se incluyen otras variantes iconográficas y de leyendas. La cuadriga solar, rara pero existente anteriormente, reaparece frontal³⁶⁸; *providentia* aparece portando emblemas legionarios frente a Sol³⁶⁹; también el dios aparece como *comes* del emperador³⁷⁰; con enemigos derrotados a sus pies³⁷¹; o como *claritas* del emperador durante la Tetrarquía³⁷². A pesar de la variedad de leyendas, el Sol estante

³⁶⁷ RIC IV-2 Elagablos, 131 (en el cargo sacerdotal del emperador, SACERD DEI SOLIS), 195 (cuadriga con el betilo sirio, SANCT DEO SOLI ELAGABAL) o 198 (SOLI PROPVGNATORI).

³⁶⁸ Cohen 300 Probus (Siscia); RIC V-2 Probus, 101, 776-782, 861-870, 911.

³⁶⁹ RIC V-1 Tacitus 52, 53, 195-198; Florian 110-113; V-2 Probus 844-50.

³⁷⁰ Es el rasgo característico del final de siglo, pudiéndose rastrear numerosísimos ejemplos en diferentes cecas: RIC V-2 Probus 138, 209, 829; Severo II en RIC VI Treveri 616, 629; Diocleciano, RIC VI Carthago 9; Crisipo, RIC VI Londinum 113-116, RIC VII Trier 106, 136; Constancio II RIC VI Ticinium 99, Londinum 117, 118, RIC VII Trier 107, Siscia 36; Maximino Daya, RIC VI Nicomedia 73b, Londinum 146, Aquileia 142, Rome 322b, Ostia 84-88, Treveri 628b-632; Licinio, RIC VI Ticinium 131c, Londinum 121c, Aquileia 143, Roma 320, Ostia 84b, y RIC VII Ticinium 4, London 35, Roma 3, 4, 21-24, Arles 46; y Constantino, RIC VI Londinum 113-116, Aquileia 144, Ostia 83, Roma 313-319, Treveri 865-876, Lyons 307-312, y RIC VII Ticinium 1-3, London 5-20, Lyons 1-9, Aquileia 1-5, Rome 1, Trier 39-48, Arles 184, Siscia 31-34, Sirmium 31, Serdica 4, Antioch 49. Debe tenerse en cuenta que la mayoría de menciones de la tetrarquía no son del todo fiables ya que la cronología no es clara y cecas bajo el control de un emperador o César acuña en nombre de otros gobernantes también. EL caso más claro son las menciones a Sol con Licinio, que corresponden principalmente a cecas controladas por Constantino, con la notable excepción de Sérđica, reabierta después de la victoria sobre Maximino Daya.

³⁷¹ RIC V-1 Aurelian 61-66, 134, 135, 137...; RIC V-2 Probus 44 y 45; RIC V-2 Treveri 116 con Diocleciano; RIC V-2 472-474, Maximiano; o RIC VI Aquileia 144, Constantino.

³⁷² RIC Treveri 116 con Diocleciano; RIC VII Treveri 152, Crisipo; RIC VII Londinum 102 Constantino.

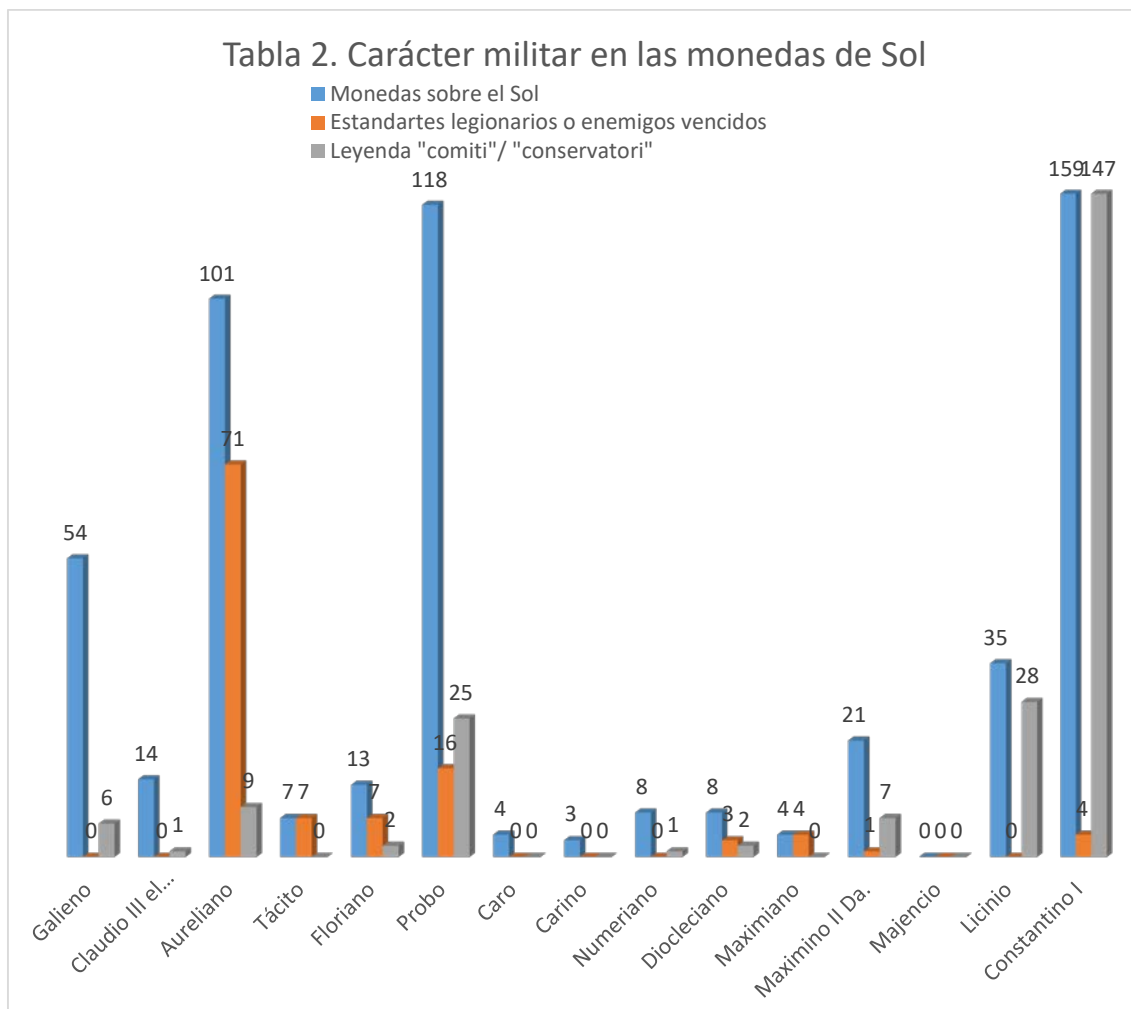
continúa predominando durante el siglo III y la Tetrarquía hasta el punto de que la mayoría de cambios se limitan a alternar esta representación con el dios en cuadriga y a añadir algunos elementos concretos secundarios, entre los que destacan los enemigos cautivos.



3. RIC V-2 Probus, 844, concesión de *wildwinds.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0844.jpg).

Esta última fase de explosión de leyendas y ligeras variaciones en la figura del dios es la que parece coincidir con la advocación llamada *Sol Invictus*, donde se entremezclan los modelos tradicionales, la *aeternitas*, el uso de *Invictus*, leyendas de tutelaje imperial y algunos elementos de carácter marcial (tabla 2). Es más, haciendo un repaso aproximado de la cantidad de menciones a Sol en la moneda no local durante el último tercio del siglo, se pueden extraer unos datos aproximados bastante interesantes³⁷³.

³⁷³ Los números exactos son fácilmente discutibles dependiendo de qué edición se siga. Aquí preferentemente hemos utilizado el *RIC*, completado con algunos otros *corpora* como *Cohen*. De todas formas, el gran número de variaciones por los cambios de cuño o ediciones iguales con distinta fecha imposibilitan unos números enteramente fiables. Para un relato pormenorizado de la periodización de los tipos de Sol asociados con el patrocinio imperial en esta fase, cf. Berrens (2004), pp. 171-212.



Este carácter marcial es especialmente llamativo a partir de Aureliano y se caracteriza por intensificar elementos relacionados con el ámbito castrense. Entre ellos destaca la aparición de Sol con enemigos vencidos a sus pies en algunas monedas a partir de Aureliano o menciones explícitas a *Sol Invictus*. Más tarde, otros temas como el del dios saludando a los estandartes legionarios y a *Providentia* refuerzan este carácter que en ningún caso excluye la tipología anterior. Con Galieno y Probo, las leyendas de las monedas empiezan a reflejar un aumento muy irregular de la formulación “*conservator Augusti*” o “*comes Augusti*” que se consolida con Constantino (muchas de las monedas de Licinio son acuñadas en cecas bajo el control de Constantino), reafirmando la función tutelar y supervisora de esta deidad. Se trata aquí ya de la evolución de un discurso explícito oficial que ya se anticipaban con algunas formas como “*SOLI CONSERVATORI*” y especialmente a partir del emperador Galieno con “*SOLI CONS AVG*”³⁷⁴. Estos datos apuntan a la reafirmación de Sol como manifestación pública imperial en calidad de aval de la victoria, y como velador o tutor de emperadores, e incluso del estado mismo en alguna ocasión³⁷⁵.

La tendencia dominante en la moneda del siglo III refleja algunos aspectos de la propaganda imperial, pero siempre con elementos preexistentes. La verdadera innovación se haya en el énfasis de algunas características y en las combinaciones elegidas. Algunos

³⁷⁴ *RIC* IV-2 Heliogabalus, 63; y *RIC* V-1 Gallienus, 283.

³⁷⁵ “*CLARITAS REPVBLICAE*” en *RIC* VII por Constantino y Constantino II es un motivo recurrente.

tipos concretos merecen el análisis específico en un estudio más concreto, pero en general se observa que el mensaje imperial tiende a enfatizar la legitimación del gobernante y a sancionar una propaganda con más elementos marciales (el emperador en armadura se vuelve un tema común en los anversos de moneda). Esta evolución se puede contemporizar con el abundante número de usurpaciones; con las modificaciones del gobierno provincial y militar que tienen lugar Galieno; la reunificación imperial *manu militari* con Aureliano; las disputas internas; y la gran reunificación del sistema imperial durante la Tetrarquía. Es particularmente notable la conexión que existe en tiempos de Galieno (253-268 d.C.) entre la redistribución de algunas cecas y las necesidades militares del momento. Esta conexión ya fue resaltada por Lukas de Blois en los años 70³⁷⁶, y se puede ampliar a algunas de las acuñaciones de Aureliano, que ciertamente responden a un contexto similar pero más propagandístico bajo las fórmulas RESTITUT ORBIS y PACATOR ORBIS³⁷⁷. Los cambios de Galieno dispararon un proceso de descentralización del control directo sobre la acuñación imperial que se complicó con la aparición de imperios paralelos (Galia y Palmira). Esta situación puede explicar la situación de desorden y falta de control que se encuentra Aureliano tras su ascenso al poder en la ceca de Roma, así como su reacción para reconducir la situación durante los primeros años de su reinado³⁷⁸.

2.2. Leyendas e imagen de Sol

El primer cambio sensible en Sol se da bajo los Severos, pero se trata principalmente de un aumento del número de emisiones y la estandarización ya mencionada. Es bajo Gordiano III que las leyendas monetarias ligadas a Sol reflejan una nueva política de conmemoración a través del concepto *aeternitas*. El antecedente numismático lo encontramos con Adriano que utiliza la figura de *Aion* como encarnación de esta idea y con Antonino Pío, cuya administración acuña una moneda especial proclamando este mismo motivo en posible relación con las *Vicennalia*³⁷⁹. Se trata de un modelo que aparece intermitentemente. Clodio Albino recuperara el motivo parcialmente con dos emisiones dedicadas al *Saeculo frugífero*³⁸⁰, pero es con Gordiano cuando el tema de la renovación adquiere un carácter especial. La referencia a *saeculo* aparece rara vez, pero asociada directamente a la figura del emperador, lo que supone un cambio muy sensible con el siglo II³⁸¹.

Sol aparece durante el reinado de Gordiano III como una deidad rejuvenecedora bajo la leyenda AETERNITAS u ORIENS AVG. Mientras que la segunda opción supone una reiteración de la tradición anterior (siglo II)³⁸², la primera implica un fuerte cambio en la

³⁷⁶ Blois (1976), pp. 93-94.

³⁷⁷ Mientras que bajo RESTITUT ORBIS (*RIC* V-1 Aurelian, 295 (Sérida), 347 (Cyzico), 386 (Antioquía)) la divinidad representada hace referencia posiblemente a Victoria y a *Oriens* en las campañas contra Palmira; la fórmula PACATOR ORBIS representa ya directamente a Sol (*RIC* V-1 Aurelian 6) como protector de Aureliano en Lyon tras la victoria sobre el Imperio galo.

³⁷⁸ Apolodoro *Epit.* XXXV, 4; *Hist. Aug.*, Aureliano 38, 2; Eutropio IX, 14, 1.

³⁷⁹ Vogel (1973), pág. 36. *RIC* II Hadrian, 136; y con leyenda FELIC SAEC COS IIII, *RIC* III Antoninus Pius 298.

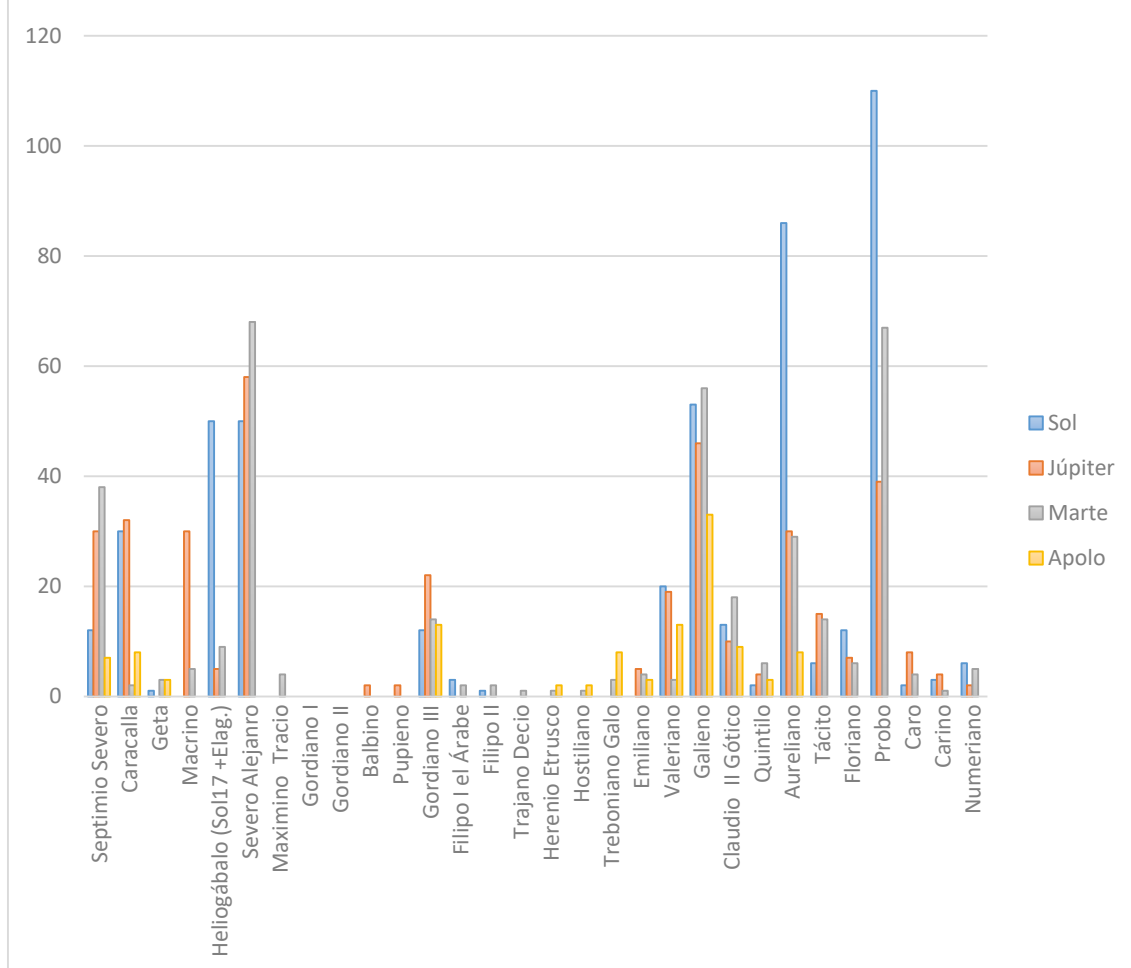
³⁸⁰ *RIC* IV-1 Clodius Albinus, 9b y 56a.

³⁸¹ *RIC* IV-2 Gordian III, 216.

³⁸² *Cf.* III.2.1 y III.4.1.

propaganda institucional. Durante el siglo II la diosa *Aeternitas* acompañaba preferentemente a emperadores y emperatrices deificados, y se relacionaba con las divinidades de Roma y Victoria³⁸³ que limitaban el marco de estos mensajes a un código concreto, sin ser una ruptura frontal con la tradición previa (recordemos la moneda de Vespasiano)³⁸⁴. Los cambios del reinado de Gordiano suponen por tanto un cambio en el uso de este tipo, pero que acompaña una vuelta a la tradición (numismática). Además, la nueva política tendrá un impacto sensible en los emperadores posteriores, y aunque no se continúe específicamente con la política del joven emperador (tabla 2 y 3³⁸⁵), la orientación enfática de las representaciones del dios se volverán mucho más comunes que en otros periodos anteriores.

Tabla 3. Recuento de dioses principales de acuerdo con Erika Manders



³⁸³ RIC III Antoninus Pius, 351 con *diva* Faustina en el anverso. Tras Gordiano *aeternitas* aparece bajo otras formas como AETERNITAS AVG NN junto a Cástor y Pólux (RIC VI Ostia 14) o junto a *Fides* (RIC VI Ostia 43), perteneciendo ambos caos a Majencio.

³⁸⁴ RIC II Vespasian, 838 *Aeternitas* con la cabeza de Sol y Luna.

³⁸⁵ Los datos de esta tabla han sido adaptados a partir del trabajo de Manders, (2012). Los datos referentes a otros dioses como Juno son similares, pero el límite de espacio nos ha hecho seleccionar estas cuatro deidades solamente. Sol y Apolo por su estrecha relación, y Júpiter y Marte por su constante presencia dominante en la moneda romana.

Aeternitas Augusti es un concepto que no aparecía desde Trajano³⁸⁶. Gordiano III lo recupera como una leyenda enfática (no alude a la nomenclatura imperial) que marca la diferencia con las leyendas de época Severa y acaba por reafirmar esta asociación como uno de los atributos de Sol. De hecho, con alguna excepción donde el concepto de *aeternitas* aparece deificado (*RIC* V-2 Carinus, 243-249), rara vez no aparece ligado a Roma o a Sol mismo³⁸⁷. El hecho de que se mencione también al emperador (AVG) en el mismo enunciado es un detalle sumamente interesante que adelanta los cambios por venir. El dios solar aparece en una posición privilegiada en su relación con Roma y el gobernante, adquiriendo unas atribuciones que ya no abandonará. Este mensaje de perpetuación de Roma y del gobernante queda sumamente cerca de la asociación a la protección y preservación, y al acentuar estos rasgos del dios se abre camino para una relación de tutelaje en la propaganda imperial que encajan muy bien con la figura del emperador como campeón de la supervivencia del estado.

Tras el año 255, la presencia de Sol se vuelve continua y adquiere rápidamente atributos que lo relacionan con *Sol Invictus* y la exaltación imperial: un mayor énfasis en el ámbito marcial, una relación estrecha con el gobernante, y el mismo epíteto *Invictus*³⁸⁸. Durante el reinado conjunto de Valeriano y su hijo Galieno (253-260) Sol aparece, pero no es hasta la muerte del primero que el dios es representado como *conservator* en las series animales de Galieno³⁸⁹. En concreto, son cinco las leyendas que se asocian al dios durante este emperador: ORIENS, AETERNIT AVG, COMITI AVG, CONS AVG and SOLI INVIC. Los emperadores siguientes siguieron o cambiaron los criterios definidos por el hijo de Valeriano para representar a un dios cercano a los gobernantes y conocido historiográficamente como *Sol Invictus*³⁹⁰. Algunos tipos concretos especiales fueron minoría frente a la predilección por los tipos preexistentes que asentaron el siglo II, los Severos, Gordiano II y Galieno³⁹¹. Este proceso no es uniforme, la variedad en la cantidad y calidad de las acuñaciones con este dios dependieron enormemente de los diferentes reinados. Esta tendencia errática hasta cierto punto, caracteriza el papel claro pero inconsistente que define a Sol en este periodo, lo que ya fue notado por Mac Dowall³⁹².

Algunos de los tipos especiales ponen un énfasis especial que ya se intuye de forma general a partir de Galieno, la relación entre emperador y Sol. Este es el caso de la moneda *RIC* V-1 Gallienus 296 (imagen 4) que contiene un reverso con la leyenda RESTITVT

³⁸⁶ De manera aislada, siguiendo a las acuñaciones flavias, cf. **CAPÍTULO EVIDENCIAS MATERIALES DURANTE EL ALTO IMPERIO.**

³⁸⁷ Algunos ejemplos serían *RIC* IV Gordian III, 83 and 97 en Roma; *RIC* V-2 Probus, 182 y ss. en Roma, o 592 in Siscia. Alguna vez *aeternitas* aparece personificada como la Loba Capitolina como en *RIC* V-2 Probus, 638-640.

³⁸⁸ Tratado en extensión por Berrens (2004), hace énfasis en las pp. 205-212 como compañero marcial del emperador. Al que siguen autores posteriores como Hijmans (2009), pp. 25-26; y Gesztelyi y Barna (2013).

³⁸⁹ *RIC* V-1 Gallienus, 282-285.

³⁹⁰ Mencionado como tal por Galieno durante el reinado en solitario en *RIC* V-1 Gallienus, 119, 286, 611, 620, 640, 658.

³⁹¹ Obsérvese las similitudes entre tipos como *RIC* IV-2, Severus Alexander, 538 y *RIC* V-1, Aurelian 6.

³⁹² Mac Dowall (1979), pp. 567-568.

GENER HVMANI, representando al emperador exactamente igual que Sol, aunque vestido (ya que no es una divinidad)³⁹³. Esta serie guarda cierta relación según Manders con otras monedas que rezan RESTITVT ORIENTIS o RESTITVT GALLIARVM³⁹⁴, pero indudablemente ligan la figura de Galieno a Sol: en la representación, la mano derecha del emperador aparece alzada mientras que la izquierda sujeta el orbe. Es más, la cabeza del emperador aparece radiada o coronada en esa imagen, completando las similitudes con el dios. Esta moneda está fechada en el 255, un año interesante ya que coincide con el inicio de las representaciones del dios en moneda y con la campaña para recuperar Oriente tras la invasión persa. Esta misma moneda ya fue estudiada desde muy pronto y estudiosos como Yonge Akerman³⁹⁵ describen la figura del reverso como un hombre radiado no identificado. Si miramos a otras series anteriores, parece apreciarse una similitud con la moneda RIC V-1 Valerian, 220, acuñada en el año 254-255 que representa al padre de Galieno y responde al mismo contexto histórico. Ambos emperadores son representados de la misma forma, e integran en su mensaje los elementos arquetípicos de Sol en el siglo III. A nuestro entender, este es uno de los momentos de inflexión en la importancia del dios solar en la moneda romana.



4. RIC V-1 Gallienus 296, cedido por *wildwinds.com* and *romanorum.com*. ([http://www.wildwinds.com/coins/ric/gallienus/RIC_0296\[j\].jpg](http://www.wildwinds.com/coins/ric/gallienus/RIC_0296[j].jpg))

Cercano a las cifras de Galieno con aproximadamente 50 tipos distintos está el reinado de Severo Alejandro, que reintroduce la acuñación tradicional de Septimio Severo (tras los cambios de Heliogábalo) y consolida la iconografía del monetar del dios. Quitando los de Licinio y Constantino, ningún reinado tras los Severos se acerca a las cifras de los de Galieno, Aureliano y Probo (comparar tablas 1-3). Sus tres reinados son los más significativos para definir la evolución de Sol en la segunda mitad del siglo III. Estos tres

³⁹³ Esta peculiaridad de iconografía solar apropiada por la ideología en torno al gobernante encaja con las afirmaciones de Chirassi Colombo (1979), pp. 649, 652-659, 663-64, 669-670.

³⁹⁴ Manders (2012), pág. 297.

³⁹⁵ Akerman II, 30.

emperadores acuñaron durante su reinado un gran número de monedas dedicadas al dios (aproximadamente 55, 90-100 y 100-120 respectivamente) a los que se sumará Constantino en el siglo IV con más de 120 casos. Los números de Gordiano III son sensiblemente inferiores, y llama la atención que Probo acuñase más monedas, aunque si comparamos la actividad total, Aureliano dedicó un 23% a Sol (sobre 406 tipos), mientras que Probo solamente dedicó un 12% (sobre 929)³⁹⁶. Analizando el número de acuñaciones divididas por el número de año de reinado, es interesante ver cómo Galieno contaría con menos de 10 monedas/año, mientras que Aureliano y Probo rondarían las 20 monedas/año³⁹⁷. En otras palabras, estos gobernantes son el principal aporte de ejemplos numismáticos y definen la postura imperial sobre Sol con una presencia que va en aumento y que no coincide exactamente con la introducción del culto a Sol Invicto por parte de Aureliano. De todas formas, estos cambios son o acompañan el inicio del proceso que lleva al auge de esta advocación imperial³⁹⁸ cuyo nombre fue utilizado por primera vez por Galieno (*RIC* V-1 Gallienus, 119)³⁹⁹.

La creación del culto a Sol Invictus se atribuye generalmente a Aureliano (270-275)⁴⁰⁰ aunque vemos aquí que la aparición de tipos monetarios es anterior, hecho que se suma a que la primera mención escrita directa se encuentre en el reinado de Probo con una mención a los *pontifices dei Solis*⁴⁰¹. Sin embargo, la proximidad del emperador Aureliano al dios Sol es un hecho desde el punto de vista de la Numismática, que además de destacar por el número de monedas acuñadas, cuenta con ejemplos como la moneda *RIC* V-1 Aurelian, 319 con la famosa leyenda SOL DOMINVS IMPERI ROMANI⁴⁰². La moneda acompaña a esta leyenda con el busto del emperador en el anverso, y en el reverso representa al dirigente velado ofreciendo un sacrificio (imagen 5). Se trata de una imagen de capital importancia, pero a diferencia de otros estudios⁴⁰³, no puede verse en esta moneda la prueba de la instauración de un nuevo culto, sino más bien la reafirmación e identificación (una vez más) de la relación particular entre el emperador y el Sol, siendo el primero el *dominus*, un título extraño en el primer siglo del Imperio Romano, pero que se

³⁹⁶ Estos datos han sido obtenidos a partir de la recopilación de Manders (2012), pág. 124.

³⁹⁷ Las vicisitudes del reinado de Constantino hacen mucho más difícil hacer un cálculo similar, pero continuaría siendo sensiblemente superior al de Galieno.

³⁹⁸ Sobre la visión de *Sol Invictus* como un nuevo culto oficial dentro del sistema politeísta romano: Wardman (1982), pp. 121-123 observa un regreso de Elagabal pero adoptando la manera de los generales republicanos y emperadores; Watson (1999), pp. 197-198; Hijmans (2009), pág. 600 habla sobre “The Myth of a Supreme Solar God”; Forsythe (2012), pp.141-144, ya habla de un nuevo culto oficial entre los ya pre-existentes en el sistema romano; Steyn (2014), pág. 38, también habla de *Sol Invictus* como una nueva divinidad oficial.

³⁹⁹ También *RIC* V-1 Gallienus, 286, 611, 620 y 658.

⁴⁰⁰ Primero definido por Homo en 1904 (Homo (1904), pp. 184-188), su teoría se reformula por diferentes estudios que tienden a diferentes interpretaciones como Cizek (Cizek (1994), pp. 16 y ss.), Watson (Watson (1999), pp. 197-198).

⁴⁰¹ *CIL* VI 31775.

⁴⁰² También en *RIC* V-1 Aurelian, 321 y 322.

⁴⁰³ Halsberghe (1972), pág 139.

vuelve común en el siglo III. Resulta interesante también que precisamente en esta moneda no se pueda apreciar símbolo solar algunos, presentando el reverso un modelo muy tradicional del sacerdote *capite velato*⁴⁰⁴.



5. RIC V-1 Aurelian, 319, con permiso de *wildwinds.com* y *timelineauctions.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/aurelian/RIC_0319.jpg).

Lo que deja claro la moneda es la devoción pública mostrada hacia Sol por Aureliano. Alaric Watson mantiene incluso que en las leyendas de *Oriens Augusti* hacen referencia a ambos, tanto el emperador como el dios⁴⁰⁵. Esto cobra sentido teniendo en cuenta las monedas ya mencionadas de Valeriano y especialmente Galieno⁴⁰⁶, que juegan con una identificación similar. De este modo se crea una especie de *topos* en las monedas que relacionan paralelamente el triunfo solar (sobre la oscuridad presumiblemente) con la victoria de los emperadores sobre sus enemigos. Estas afirmaciones no son aventuradas y encajan con el enfoque que se está dando a Sol durante estos años. Con la leyenda *ORIENS AVG* y otras, Sol aparece dominando a unos cautivos vestidos de manera oriental, hecho totalmente comprensible dado el contexto bélico⁴⁰⁷. Encontramos frecuentemente cautivos derrotados a los pies en monedas de Sol, que se relacionan con el carácter marcial que hemos mencionado anteriormente, y con las guerras que está librando Aureliano contra Palmira y el Imperio galo. Debe tenerse en cuenta que la representación de cautivos ya había aparecido en monedas de otros emperadores, pero no profusamente, dejando este rasgo como una de las características definitorias del reinado de Aureliano (tabla 2), plagado de guerras.

Es más relevante, de todas formas, resaltar el conjunto de fórmulas utilizado. Conceptos *providentia deorum* o *aeternitas augusti* siguen apareciendo⁴⁰⁸, pero se les suman otros

⁴⁰⁴ En con Severo Alejandro y el uso de formas tradicionales también se puede observar la misma imagen que con Aureliano, cf. RIC IV-2 Alexander Severus, 70. Conexiones divinas de una escena similar se pueden observar en época de Augusto donde una moneda muestra a Apolo con lira en una situación similar (RIC I Augustus, 366).

⁴⁰⁵ Watson (1999), pág. 195.

⁴⁰⁶ RIC V-1 Gallienus, 296 y RIC V-1 Valerian, 220.

⁴⁰⁷ RIC V-2 Aurelian, 276-283 (*Oriens*) o 307-311 (*Sol Invictus*).

⁴⁰⁸ RIC V-2 Aurelian, 19, 20.

como *restitutor orbis*, *pacator orbis* y *restitutor orientis*⁴⁰⁹ asociados también a Sol y que ligán con la famosa leyenda SOL DOMINVS IMPERI ROMANI. Estas dedicaciones especiales bélicas aparecen específicamente con Aureliano y refuerzan una política propagandística imperial deliberada que refleja un papel concreto del dios como preservador de la victoria y el emperador.

El caso de Probo (276-282 d.C.) también es reseñable. Bajo su reinado aparecen una variedad de imágenes ligadas a la protección del estado. Mientras Júpiter aparece con la leyenda *clementia temp.* o como *conservator*⁴¹⁰; Victoria se asocia con la leyenda *virtus augusti* y *restitutio orbis*⁴¹¹. Al mismo tiempo, Sol aparece alguna vez ligado a *Providentia*, *Aeternitas*, o se lo denomina directamente como *conservator* o *Sol Invictus*⁴¹². Con esto, se reitera una vez más el papel del dios y la política imperial que persiguen crear una imagen de dios tutelar sobre el estado y el emperador. Esta repetición durante varios años y diferentes emperadores es lo que lo hace sobresalir. A pesar de las diferencias entre emperadores, con Probo se asienta una nueva tradición propagandística. En contraste, la presencia del dios es mucho más modesta con los cortos reinados de otros emperadores como Tácito (275-276) y Florianio (276) antes de Probo, o tras él, bajo los emperadores Caro (282-283), Carino (283-285) y Numeriano (283-284). A pesar de todo, la cantidad de monedas puestas en circulación durante esos años y el hecho de que no se abandonen las emisiones con Sol nos hacen entender que el dios tiene un nuevo papel asentado. Durante la tetrarquía seguirá desempeñando este papel, la simbología y leyendas de este tipo no desaparecen, pero jugará un papel secundario hasta que Constantino relance su figura y alcance un pico final de presencia en la propaganda imperial.

2.3. La relación de Apolo con Sol

Las tres fases mencionadas, época Severa, Gordiano III y último tercio del siglo III, tienen una evolución que no se puede entender sin su contexto. En él, juega un papel fundamental la figura de Apolo y la absorción y reemplazamiento por parte de Sol en la moneda. Las tendencias generales durante el siglo III e inicios de IV son muy similares para los dioses públicos. Júpiter, Juno, Minerva, Marte y Hércules son representados como protectores del estado o ligados a la victoria y el poder. Esculapio⁴¹³ y Serapis también desempeñan estas funciones ocasionalmente, no se trata de un papel único de Sol. Las monedas de los siglos II y III reflejan el rol protector que se atribuye a las divinidades en el discurso público con algunas particularidades, pero con grandes rasgos comunes. Así, a Júpiter le acompañan términos como *stator*, *conservator*, *ultor* o *victor* entre otros. Marte también aparece proclamado como *propugnator*, *victor*, *paciferus*, *virtus augusti* o *conservator*. Aunque de forma más contenida, las divinidades femeninas también participan, con Juno denominada *conservatrix* o *martialis*; o con Minerva que aparece como *comes*. Otros dios menos común como Hércules también es dirigido como *victor*, *comes*,

⁴⁰⁹ RIC V-1 Aureliano, 7 (*pacator orbis*), 367 (*restitutor orbis*), 374 (*restitutor orientis*).

⁴¹⁰ *Clementia temporibus*, RIC V-2 Probus, 905; *conservator*, RIC V-2 Probus, 338.

⁴¹¹ *Virtus Augusti*, RIC V-2 Probus, 112; *Restitutio orbis*, RIV V-2 Probus, 733.

⁴¹² RIC V-2 Probus, 3, 21, 22, 168, 200.

⁴¹³ RIC V-1 Gallienus, 172: CONSERVATOR AVG.

o relacionado con las *virtuti agusti/orum*⁴¹⁴. Una revisión general de las acuñaciones deja claros dos hechos. Por un lado, la política propagandística enfatiza de forma general las mismas características en la mayoría de dioses. Por el otro, algunas deidades juegan un papel específico (Juno como contraparte de Júpiter en las monedas de las emperatrices) o tienen una evolución similar, aunque a ritmo diferente (Marte solo aparece como *conservator* durante la Tetrarquía⁴¹⁵).

Sin embargo, uno de estos dioses tiene una evolución llamativa. Apolo no aparece en la moneda imperial después de Geta (209-211) y Caracalla (196-217)⁴¹⁶, desapareciendo antes que otros dioses y volviendo a aparecer junto a ellos durante el gobierno de Gordiano III (238-244). Además, poco después de la muerte del emperador, Apolo reaparece años antes de que lo haga Sol, documentándose en monedas de Hernio Etrusco y Hostiliano (251). En ese momento, Apolo comienza a aparecer ininterrumpidamente en una fase que se caracteriza por utilizar el término *conservator*. El precedente de esta leyenda lo encontramos en la moneda híbrida RIC IV-3 Gordian III, 245, que contiene en el reverso a Emiliano. De todas formas, esto no supone un problema para la interpretación, ya que es desde Emiliano (253) en adelante que el hermano de Diana se consolida representado como *conservator*, incluso más veces que el propio Júpiter. Por tanto, ya antes de la aparición de Sol, Apolo ya estaba jugando un papel destacado como protector de los emperadores en el periodo entre Herenio y Valeriano.

De forma curiosa, Apolo conserva y amplía este papel durante el reinado en solitario de Galieno (260-268). Llamativamente, durante esta fase de reinado, el dios solamente no es representado como *conservator* en una ocasión⁴¹⁷. En ese momento en el que Sol justo acababa de reaparecer, Apolo estaba cumpliendo alguna de las funciones que más tarde se atribuirán a *Sol Invictus*. Esto se ve a través de algunas leyendas como APOLLINI CONSERVA (RIC V-1 Gallienus 71), SALVS AVG (RIC V-1 Galienus), APOLLINI AVG (RIC V-1 Quintilian) o incluso PROPVGNATOR (RIC V-1 Valerian, 74). Apolo había estado anteriormente ligado al principado con Augusto, un hecho conocido, y también sus símbolos habían sido usados por Vitelio y Vespasiano en las monedas. En el siglo III se establece una nueva y estrecha relación con el emperador de acuerdo con el mensaje de las monedas, especialmente en época de Galieno. Su reinado es ciertamente muy llamativo, y más si tenemos en cuenta que la única excepción al uso de *conservator* corresponde a Apolo Palatino. Este caso podría relacionarse con los *Ludi Apollinares*,

⁴¹⁴ No hay sitio aquí para reflejar todo esto, pero algunos ejemplos pueden bastar (*apud.* Pérez Yarza (2018b)). Así las leyendas específicamente muestran o asocian a Júpiter como CONSERVATORI (RIC IV-3 Aemilian, 3-4), STATORI (RIC IV-2 Severus Alexander, 202), VICTORI (RIC V-1 Gallienus, 21-22), VLTORI (RIC IV-2 Severus Alexander, 144). Marte: PAFICERO (RIC V-2 Probus 42), VIRTVS AVGVSTI (RIC V-2 Probus 57), PROPVGNATOR (RIC IV-3 Gordian III, 146), VICTOR (RIC V-2 Numerianus 386-389), CONSERVATORI (RIC VI Cartagho, 8 Maximiano). Juno: CONSERVATRIX (RIC IV-3 Philip I 127-128), MARTIALIS (RIC IV-3 Trebonianus Gallus, 69). Minerva: COMES AVG (RIC V-2 Probus 65). Hércules: VIRTVTI AVGVSTI (RIC V-2 Probus, 12) COMITI (RIC VI Roma, 147 Majencio), COMITI PROBI AVG (RIC V-2 Probus, 70-72), VICTORI (RIC VI Alexandria, 38 Maximiano).

⁴¹⁵ RIC VI Cartagho, 8; RIC VI Roma, 140, 364, 366.

⁴¹⁶ RIC IV-1 Geta, 155, 184.

⁴¹⁷ RIC V-1 Gallienus, 631: *Apollini Pal.*

pero, de todos modos, es innegable que el dios está implicado explícitamente en el gobierno imperial. Más allá de que no haya apenas variaciones en las leyendas de las monedas, por sí sólo, este hecho es curioso, pero no excepcional, dado que el resto del panteón romano era usado en el mismo sentido: un uso enfático centrado en la preservación y legitimación del gobernante a través del lenguaje tradicional.

Encontramos a Apolo como *conservator* bajo Emiliano, Macrino (261), Quieto (260-261), Valeriano y Galieno. Sin embargo, el hecho curioso es que a Sol se le atribuyen las mismas funciones bajo los emperadores siguientes. Ya hemos citado el caso en el que Sol había sido calificado como *conservator* y *comes* con Galieno, a lo que se suma un mismo caso con Claudio II (268-270)⁴¹⁸, pero todas estas monedas se encuentran dentro de la serie animal iniciada con el primero, que cita a varios dioses de la misma manera con los mismos animales. Interpretar correctamente el significado de Sol y las otras divinidades en este contexto sería el objetivo de un estudio particular o una tesis enfocada en Galieno⁴¹⁹. Sobre el posible cometido de Sol en este contexto se podría citar a Weigel⁴²⁰. Estoy de acuerdo con el autor en entender que el uso del dios en la acuñación está potenciado por su relación con Apolo (que aparece con el mismo papel tanto dentro como fuera de las series animales) y el Circo Máximo. Es más, encuentro extremadamente interesante ligar la serie de monedas de Sol con animales a dos casos, como hace el autor. Encontramos, por un lado, que la financiación de los mismos *ludi* es un elemento clave para mantener la popularidad del gobernante. Por el otro lado, los dioses que aparecen en estas series tienen o han tenido algún tipo de relación con la preservación del estado romano, esencial en estos momentos de convulsión. En el caso de Sol, esta relación tradicional, protectora y supervisora viene dada por el papel del dios que hemos visto en la literatura del siglo I a.C. (juramento de Eneas, o el papel en el *Carmen Saeculare* de Horacio)⁴²¹. A las dos opciones habría que sumar una tercera posible relación entre los símbolos legionarios y algunos animales que aparecen en estas series (leones, toros, águilas, pegasos, hipocampos, cérvidos)⁴²², pero las tres opciones no terminan de encajar con una explicación satisfactoria.

Al contemplar el papel protector que desempeña el dios Sol en este tipo de emisiones, se revela otro hecho llamativo. Mientras Sol sólo aparece en este papel dentro de las series animales, Apolo lo hace fuera de ellas también. Es más, no es hasta la desaparición de las menciones a Apolo que Sol aparece propiamente designado como *conservator*, mientras

⁴¹⁸ RIC V-1 Claudius G., 118.

⁴¹⁹ Para un análisis de la propaganda del emperador la obra de referencia sigue siendo Blois (1976), pág. 121. En el contexto de las series animales existe alguna obra más moderna como Weigel (1990), y otra más reciente a la que no he tenido acceso, cf. Wolkow Cédric (2017), *Catalogue des monnaies romaines - Gallien - L'émission dite " Du Bestiaire "*. Éditions BNumis, Besançon.

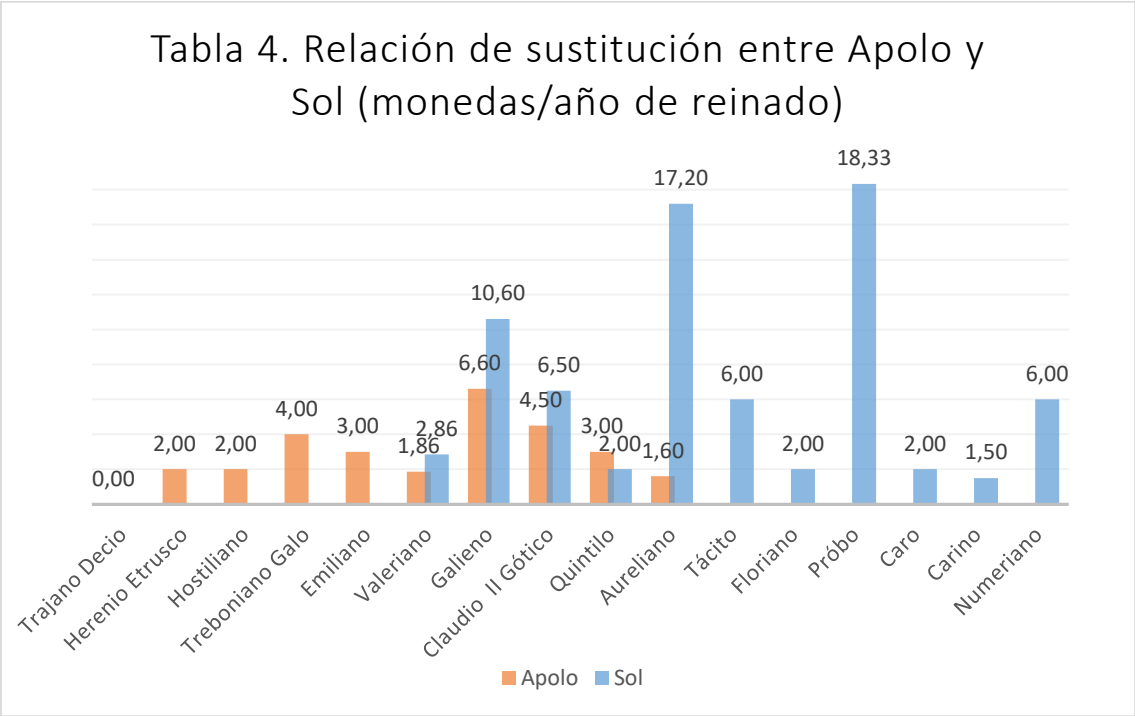
⁴²⁰ Weigel (1990), pp. 141-143.

⁴²¹ VER CAPÍTULO DDDDD.

⁴²² Debo la reconsideración de los emblemas legionarios que había excluido inicialmente al profesor Mastrocine, quien en comunicación personal me indujo a contemplar la posibilidad. La iconografía de estas monedas estaría ligada a las “acuñaciones legionarias” emitidas en Milán, aunque en el caso de la ceca milanesa las leyendas hacen mención directa al nombre de las legiones. Cf. RIC V-1 Gallienus, 316 (capricornio), 320 (jabalí), 322 (Minerva, por la Legión I Minervia), 324 (pegaso) 339 (cigüeña)... Para la obra de referencia de este concepto, cf. King (1984).

que otras divinidades del panteón como Júpiter mantienen esta función durante todo el periodo. El contexto político-militar, especialmente las usurpaciones, en esos años hace entendible el énfasis de los gobernantes en representar a diferentes dioses como garantes y legitimadores, función que cumplieron la mayoría. Aunque la fórmula analizada aquí para poner en relación los dos dioses no sea única de ellos, hay suficientes razones para empezar a establecer un patrón.

Apolo tiene una presencia muy notable durante un periodo de tiempo muy reducido, y cuando aparece Sol, sus apariciones van disminuyendo. Las características de Apolo han sido tradicionalmente cercanas a Sol, y en este particular momento histórico, las leyendas atribuidas al hijo de Leto preceden inmediatamente a las del hijo de Hiperión. Estos dos hechos apuntan a una relación intercambiable que duran aproximadamente una generación desde Galieno a la muerte de Aureliano (275) (tabla 4). Este gran impulsor de las monedas a Sol será precisamente el último emperador que acuñe a Apolo, dejando únicamente a Sol en el papel de *conservator*.



423

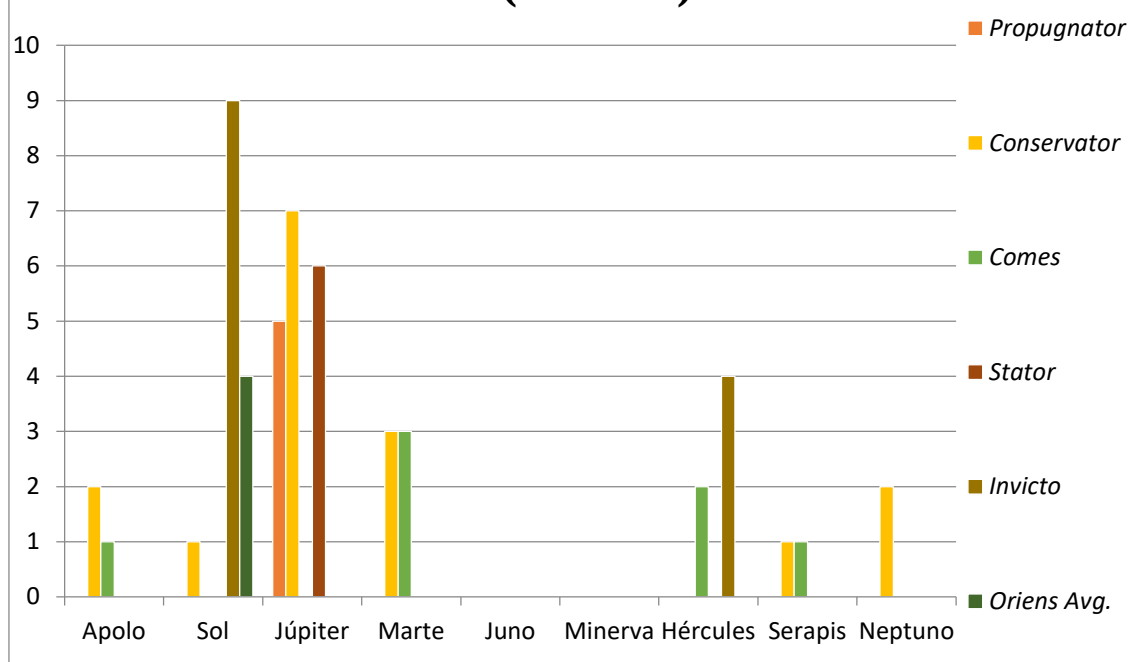
Esta misma generación asiste a la formación paralela del Imperio galo (260-274), y en él se percibe el mismo cambio. Un examen de las monedas emitidas durante los reinados de Póstumo a Tétrico II revelan (tabla 5)⁴²⁴ una fase de transición. Sol posee una presencia notable, pero los atributos de *conservator* y *comes* aparecen ligados a Júpiter, Marte, Neptuno, Hércules y Apolo, para sólo ceder hueco durante los últimos años a Serapis y el mismo Sol. Al mismo tiempo, Sol Invictus aparece representado repetidamente junto al emperador Victorino (269-271) y una vez con Tétrico II (271-274)⁴²⁵.

⁴²³ Elaboración propia, los datos de esta tabla son menos conservadores que en las anteriores, permitiendo enfatizar las diferencias, pero con unas cantidades menos seguras.

⁴²⁴ Fabricación propia a partir de *Roman Imperial Coinage*.

⁴²⁵ RIC IV-2 Victorinus, 96, 97, 112-114. RIC IV-2 Tetricus II, 234.

Tabla 5. De Póstumo (260-268) a Tétrico II (271-274).



Algunos estudios recientes como el de Erika Manders han intentado explicar las peculiaridades de Apolo durante el siglo III y su desaparición con Aureliano⁴²⁶. La autora defiende que la desaparición del dios de la lira se debe al declive del modelo del principado y la emergencia de un nuevo sistema con Diocleciano, en el cual la Tetrarquía no deja sitio ideológico para Apolo. A pesar de ello, la autora falla a la hora de explicar los hechos del siglo III y la desaparición de Apolo ante de la ascensión de Diocleciano. En nuestra opinión, el dios de Augusto y Delfos aparece por los mismos motivos que Sol y otros dioses, un marco político volátil que necesita cualquier recurso de legitimación evidente. Para este propósito se abandonó inicialmente a los dioses públicos principales tras los Severos a favor de las ideas y virtudes de gobierno deificadas. A esto siguió una reutilización de los dioses y conceptos mezclando el vocabulario tradicional en unas condiciones que propiciaron la aparición de Apolo *conservator* primero, y *Sol Invictus* más tarde. Por ello, debe entenderse el reemplazamiento de Apolo por Sol como reflejo de la evolución de la propaganda imperial. Se trata de unos cambios más rápidos que la numismática del siglo II que fraguan las bases de la imaginería y retórica en la moneda de la Tetrarquía.

Este discurso de intercambio se complete con un repaso de las imágenes y representación de Apolo y Sol. Algunos elementos iconográficos se intercambian entre ambos dioses en las monedas. No existen muchos casos, pero varios de ellos se pueden localizar en la segunda mitad del siglo III. Con Galieno el látigo de Sol aparece en manos de Apolo⁴²⁷; y más tarde, durante el gobierno de Claudio II el Gótico, Sol toma el lugar del otro dios

⁴²⁶ Manders (2012), pág. 125

⁴²⁷ RIC V-1, Gallienus, 6-7.

junto a Diana⁴²⁸. El contexto da mayor significado a estas monedas, que debe acompañarse de *RIC* V-1 Aurelian, 64, donde Sol aparece como *Oriens Augusti* portando el arco y un ramo (posiblemente de laurel), atributos de Apolo; y *RIC* V-1 Aurelian, 66, una peculiar emisión en la que un Sol estereotípico aparece directamente bajo la leyenda *APOL CONS AVG*. Más tarde, el arco de Apolo junto al ramo vuelve a aparecer siendo empuñado por Sol durante el reinado de Probo⁴²⁹. Estos símbolos intercambiables son parte de los elementos característicos de los dioses, que pueden seguir diferenciándose por la leyenda, la corona radiada y la disposición de otros elementos secundarios. La proximidad conceptual de ambas divinidades explica la posibilidad de este intercambio y la transición a la sustitución total de un Apolo con características tutelares que se asimila o confunde con Sol. Esta relación de sustitución es especialmente llamativa porque no hay una clara correspondencia similar anterior, aunque durante el gobierno de los Severos Apolo desaparece muy pronto, mientras Sol incrementa su presencia con Caracalla, y especialmente con Heliogábalo y Alejandro Severo⁴³⁰.



6. *RIC* V-2 Probus 45, con el permiso de *wildwinds.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/probus/RIC_0045.jpg).

Ciertos estudiosos como Rayond Van Dam⁴³¹, defienden la identificación de ambos dioses también durante el reinado de Constantino (306-337). El autor refiere específicamente al cambio que se observa en la propaganda del emperador tras el complot contra su suegro y en relación con las visiones de Apolo en la Galia citadas por los panegíricos latinos⁴³².

⁴²⁸*RIC* V-1 Claudius Gothicus, 198: *AETER AVG*, Sol (látigo) y Diana (antorcha). No es raro encontrar a Diana portando una antorcha en monedas, como *RIC* V-1 Gallienus sol. reign 74 (*FELICITAS SAECVLI*) ya que este rasgo luminoso con cierta cercanía a Sol es el símbolo de la advocación Diana *Lucifera*, (*RIC* V-1 Gallienus, 290, *DIANA LVCIFERA*).

⁴²⁹*RIC* V-2 Probus, 45.

⁴³⁰ Es una correlación mínima en la que no he sido capaz de delimitar un marco ajeno a otros dioses, ni establecer una relación de atributos (iconografía o leyendas). Por estos motivos este paralelismo debería ser tenido en cuenta con precaución.

⁴³¹Van Dam (2007), pp. 84-85.

⁴³²*Pan. Lat.* VI 21, 4-5: "*Vidisti enim, credo, Constantine, Apollinem tuum comitante Victoria coronas tibi laureas offerentem, quae tricenum singulae ferunt omen annorum.*"

Así, el Apolo de estos textos que se dirige a Constantino en sueños debería conectarse como dios solar con *Sol Invictus*. Esta relación es poco o nada invisible en la Numismática con la única excepción de RIC VII Ticinium, 56⁴³³ acuñada en el 316 d.C. Esta moneda se asemeja a la descripción de los panegíricos, pero representa a Sol *comes* entregando (la diosa) Victoria al emperador.

2.4. Casos locales de Helios-Sol

Aunque se salen del marco de esta tesis, creemos necesario mencionar algunos casos particulares de cecas locales en el este mediterráneo para entender el contexto precedente al siglo III. Uno de los más destacados es el caso de Apolo de Tiatira. La ciudad anatolia de Tiatira (Θυάτειρα) tiene una propia tradición numismática sobre Apolo Tyrimneo⁴³⁴, divinidad identificada por portar un *bipennis*, el hacha de doble filo típica en la región desde tiempos hititas que también caracteriza a Júpiter Dolicheno. Este Apolo ha sido ampliamente documentado en otras cecas de Anatolia, y durante la segunda mitad del siglo II empiezan a aparecer algunas correspondencias iconográficas con Helios-Sol en cuadriga. Rómuo, Júpiter y Sol aparecen asociados preferentemente a la cuadriga de caballos⁴³⁵, pero en ocasiones otros dioses participan de esta representación. Éste es uno de los casos, con Apolo Tyrimneos siendo representado durante el reinado de Cómodo sobre una cuadriga galopantes al modo de Helios bajo la leyenda ΕΠΙ ΤΡΑ ΤΙΤΟΥ ΑΥΡΗ ΒΑΡΒΑΡΟΥ, ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ (figura 7)⁴³⁶.



7. Mionnet IV 914, cedido por *wildwinds.com* and *romanorum.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/commodus/_thyateira_Mionnet_IV_914.jpg).

Esta moneda es tan peculiar que Mionnet identificó al dios directamente como Helios a pesar del *bipennis* y de la tradición previa de la ceca. De acuerdo con otros investigadores,

⁴³³ SOLI COMITI CONSTANTINI AVG.

⁴³⁴ Robert (1970), pág. 25.

⁴³⁵ Estas limitaciones se contemplan por Chirassi Colombo (1979), pág. 657. También con anterioridad aborda este tema Guarducci (1957-58), pág. 168.

⁴³⁶ “Bajo el estrategos Tito Aure(io) Bárbaro. (Moneda) del pueblo de Tiatira”. Cf. Mionnet IV, 914, Thyateireia.

este Apolo está equiparado a Helios bajo esta representación⁴³⁷, idea que concuerda con nuestra interpretación y con los casos del siglo siguiente que hemos descrito anteriormente. El proyecto *Roman Provincial Coinage Online* ha publicado recientemente otra moneda de la misma ceca cronológicamente cercana y con similar representación, y ha visto en esta figura una representación de Helios o del emperador⁴³⁸. Extendiendo el estudio a otras cecas cercanas, se observa la existencia de motivos muy similares iconográficamente que reflejan sin lugar a dudas a Helios (sin hacha) durante el mismo periodo. Entre los casos similares se puede citar el Helios sobre cuadriga de la ciudad de Tabala⁴³⁹. Ambas ciudades se encuentran en Lidia, lejos de la influencia directa de los dioses de tradición semita y cerca de la tradición caria-anatolia de representar con hacha doble o *bipennis* a algunos dioses.

La interpretación de Tiatira es interesante porque al igual que el caso de la moneda imperial, Sol-Helios aparece en monedas posteriores⁴⁴⁰, pudiendo ser un primer ejemplo de sustitución de Apolo por Helios-Sol. Es más, parte del contexto se puede explicar con la interrelación entre la política local e imperial, dado que algunas de estas monedas se pueden entender en el contexto de las festividades *Elagabalia* establecidas en la ciudad después de la visita del emperador homónimo en su camino a Roma en el primer cuarto del siglo III⁴⁴¹. Más tarde, el ciclo continúa durante el reinado de Alejandro Severo, cuando Helios vuelve a aparecer radiado con el brazo alzado y orbe en mano derecha, montando una cuadriga frontal. Esta representación estándar, cierra un ciclo local de alcance mucho más limitado que el que seguirá más avanzado el siglo III.

En Capadocia, la ciudad de Cesárea ofrece otros ejemplos interesantes. El monte Argeo es una constante en la tradición numismática politana. Muchas de sus monedas contienen una figura (dios o estatua desnuda) que se puede observar radiada, con orbe y *sceptrum* en la cima⁴⁴². Es un caso muy interesante pero tremendamente difícil de estudiar cuyas primeras acuñaciones se remontan a época de Tiberio⁴⁴³ y que alberga un debate sobre la interpretación de la figura que representa⁴⁴⁴ que nosotros entendemos como Helios o una asimilada advocación del dios local. La corona radiada se nota claramente en alguna de

⁴³⁷ Icks (2009), pág. 116.

⁴³⁸ *RPC Online* IV, 9946 (número temporal). Leyenda ΕΠΙ ΤΡΑΠΕΖΑΙΣ [] ΔΗΜΟΤΗ[] ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ. El objeto que porta el auriga es tremendamente difícil de identificar, creemos que puede ser el mango del *bipennis*, pero en el catálogo se limitan a identificarlo como “staff(?)”.

⁴³⁹ *Waddington* 5304.

⁴⁴⁰ *Mionnet* IV, 991-992, Thyateira.

⁴⁴¹ Howgego, Heuchert y Burnett (2005), pág.131. Podríamos estar ante uno de los festivales “*ἱσοπέθειον*” descritos como “*Ἡλῖα* y *Πύθια* (*BMC V Galatia*- Syria, Emesa 21).

⁴⁴² Existen numerosísimos ejemplos en la ciudad que se pueden clasificar en dos tipos. La figura de una divinidad solar sobre la cima, y la estatua que representa una personificación del mismo monte Argeo o una divinidad local, que puede aparecer también sobre podio, altar o dentro de un templo. Algunas veces es muy difícil distinguir la figura representada, siendo prácticamente imposible distinguir entre Helios, una divinidad con rasgos solares, o una estatua de la divinidad, pero son variaciones ligadas siempre al mismo monte, que es un elemento constante de representación. Ocasionalmente aparecen añadidos como estrellas. Algunos ejemplos útiles serían: *Sydenham* 128 Domitian; *Sydenham* 167, Trajan; *Sydenham* 258, Adrian; *Sydenham* 384 Commodus; or *Sydenham* 476, 478 Caracalla.

⁴⁴³ *RPC* IV 3620.

⁴⁴⁴ La demarcación general de la interpretación fue establecida en *Sydenham* 18-20.

las monedas, así como también el orbe, ambos atributos de Helios-Sol. A esta interpretación se puede sumar la existencia de dos monedas posteriores que muestran el busto de Helios en un caso, y una divinidad radiada incierta en el otro, que porta una rama y orbe (Helios o Apolo)⁴⁴⁵. Independientemente de las interpretaciones concretas de cada caso, es evidente que esta ceca capadocia utilizaba la figura de Helios, o el mismo dios como figura fuertemente sincrética.

Para redondear otros casos interesantes que hemos mencionado al inicio de este capítulo, vale la pena citar el ejemplo de Amasia en el Ponto. Esta ciudad interior ofrece ocasionalmente el ejemplo de Helios en cuadriga frente a un águila frontal sobre una pira y podio⁴⁴⁶. Más regular es el caso de Sebaste de Frigia, que cuenta con una moneda en tiempos de Septimio Severo donde se representa al Helios clásicos galopando sobre cuadriga y sobrevolado por Niké (rasgo no habitual en este dios)⁴⁴⁷. Sin embargo, el contexto regional anatolio deja ver unas características fuertemente sincréticas en general. Ofrece otros ejemplos dignos de mención como Hypaepa en Lidia, donde se representa a un Apolo-Helios radiado con orbe y antorcha frente a Artemis Anaitis durante el reinado de Caracalla⁴⁴⁸.

Estos ejemplos regionales ilustran muy bien la parte que queda excluida de esta tesis, pero que es preciso tener en cuenta. La diferencia entre las acuñaciones locales e imperiales no evita tender puentes de casos locales que anteceden a un comportamiento posterior similar a escala imperial. La ilustración de ejemplos-caso quedaría incompleta si no se mencionase algún caso sirio. Del mismo modo que encontramos una relación entre Apolo y Sol, algo similar ocurre en la ciudad de Emesa con su dios solar Elagabal. La imagen de la divinidad sigue un patrón helenisticorromano cuando aparece representada en monedas de época de Heliogábalo⁴⁴⁹. Sin embargo, la tendencia local de la ceca es proclive a usar el águila como símbolo del dios, que se añadirá al betilo negro del dios en la moneda imperial⁴⁵⁰. Es curioso este hecho ya que el dios es ampliamente reconocido como una entidad asimilada a Sol-Helios, recogiendo en las primeras de moneda imperial leyendas que citan a *Sol Invictus* o *conservator*. No casualmente, estos tipos se restringen al reinado de Heliogábalo, para volver a aparecer parte de ellos brevísimamente con el usurpador Uranio Antonino (una réplica de los primeros). Este general mandó acuñar algunas monedas con el betilo sobre cuadriga bajo la leyenda CONSERVATOR AVG⁴⁵¹,

⁴⁴⁵ Busto de Helios, *Sydenham* 253, con Adriano. Figura radiada con orbe y *Sydenham* 384 con Cómodo. Se puede comparar con *Mionnet* IV Caesarea, 148-149 en tiempos de Caracalla representando a un dios sobre el monte Argeo con rama, *Mionnet* identifica la figura con Apolo, pero a excepción de la rama parece una figura de Helios o la personificación solarizada de Argeo.

⁴⁴⁶ *Waddington-Babelon-Reinach* Amaseia, 32 y 33. Más frecuente es la representación en la ceca del águila sin Helios sobre la pira (*Waddington-Babelon-Reinach* pp. 32-51).

⁴⁴⁷ Moneda rara sin catalogar, subastada en CNG, Triton XIX, lote 362 (años 2016).

⁴⁴⁸ Referencias de *Classical Numismatic Group, Inc.* (<https://www.cngcoins.com/Coin.aspx?CoinID=57695>), Triton VIII, Lot: 766, procedente de R. Garth: *Drewry Collection*. Apolo-Helios en solitario se puede observar en *SNG Österreich Leopold* 995 con Julia Domna.

⁴⁴⁹ *Lindgren III* 1181.

⁴⁵⁰ *RIC* IV-2 Elagabalus, 144, 195, 196.

⁴⁵¹ *RIC* IV-3 Uranus Antoninus 2.

en clara alusión a las series de monedas de Heliogábalo⁴⁵². Uranio trataba de recuperar la imaginería ecléctica que mezclaba la tradición local helenístico-siria con la romana pública para representar al dios de Emesa a nivel imperial. Estos tipos emulatorios suponían una minoría en las emisiones imperiales, y tras el fracaso de su levantamiento desaparecieron definitivamente⁴⁵³.

2.5. La excepción monetaria de Clodio Albino: *Saeculum aureum* como deidad solar y ecléctica

El pretendiente a la púrpura Clodio Albino fue un personaje del siglo II contemporáneo de Septimio Severo y procedente del mismo continente. En este caso de Hadrumantum. En la ciudad parecía existir un culto local con connotaciones solares desde época púnica. En esos tiempos ciertas monedas representan a un dios local imberbe de cabeza radiada, a veces acompañado de un tridente⁴⁵⁴. En época de Clodio el culto parece subsistir y estar representado por las emisiones monetarias del pretendiente bajo la figura de *Saeculum Frugiferum* (RIC IV-1 Clodius Albinus, 8, 9, 12, 56) donde un dios local radiado aparece con tridente y caduceo⁴⁵⁵.

En esta moneda se presentaba una deidad sincrética bajo la leyenda SAECVLO FRVGI-FERO COS II. La encarnación de la nueva era acumulaba atributos divinos de diversas deidades: caduceo de Hermes, tridente de Poseidón y corona radiada. Esto último es especialmente importante dado la ausencia de leyendas descriptivas vinculables a atributos solares, por lo que es probable que este rasgo presente en la moneda del pretendiente se deba a la iconografía ecuménica del sistema imperial. Hasta el momento la corona solar sólo había aparecido vinculada a Oriens o a un emperador. En éste caso sin embargo forma parte de un conglomerado de atributos re-vivificadores o de preservación del estado, ambas ideas cuadran también con la representación de Sol como garante de la *Aeternitas* bajo Gordiano III y los Filipos en el siglo III.

2.6. Serapis y Helios-Sol en el siglo III y la Tetrarquía

En contraste, la deidad “oriental” Serapis corre mucha mejor suerte en su integración con la moneda imperial romana. Con una tradición local consolidada en época imperial⁴⁵⁶, el dios aparece en cuatro ocasiones como SERAPIDI CONSERV AVG bajo Cómodo⁴⁵⁷. El dios alejandrino no estaba vinculado a un controvertido emperador como Elagabal, y vuelve a aparecer bajo la misma advocación protectora en las monedas de Póstumo y Claudio II el Gótico⁴⁵⁸. La presencia del dios se expande por el Mediterráneo desde el

⁴⁵² Existen otras monedas con la piedra cónica del dios Elagabal. RIC IV-3, Uranius Antoninus 1.

⁴⁵³ Dominaban otras series de emisiones del tipo VICTORIA AVG (RIC IV-3 Uranius Antoninus, 9a), FECVNDITAS AVG (RIC IV-3 3b), o incluso ROMAE AETERNAE (sin RIC, *apud coinproject* n° 303464). Comparar estas monedas imperiales (en latín) con las emisiones de dracmas locales (en griego) BMC Emesa 2-4 (águila), 24 (betilo en templo).

⁴⁵⁴ Müller, *Num anc Afri* 1860-1874, II, n° 22-28; J. Alexoandropulos *Mon Afr ant* III/82-84, 87-88.

⁴⁵⁵ Sigo aquí la interpretación de Cadotte (2007), pág. 366.

⁴⁵⁶ RPC I 5136, 5274, 5279; II 2433, 2464, 2472, 2505... sólo en el siglo I d.C.

⁴⁵⁷ RIC III Commodus, 261, 601, 605, 607.

⁴⁵⁸ RIC V-2 Postumus 329; RIC V-1 Claudius Gothicus, 201-202.

periodo helenístico y acaba acercándose a las figuras de las divinidades públicas emergentes como *Sol Invictus*, frente a determinados dioses como Mitra, sin presencia numismática. De todas formas, no existe una continuidad de acuñación que mantenga constante la presencia de Serapis o sus características protectoras (comunes al periodo), aunque su aparición intermitente con Póstumo y Claudio II está incuestionablemente cercana a la formación de *Sol Invictus*, y puede estar reflejando ciertos síntomas de los cambios que ayudan a fraguar la figura pública de *Sol* en el siglo III.

El dios de Alejandría vuelve a aparecer durante la Tetrarquía en un contexto diferente pero relacionado con las mismas competencias divinas. Algunas monedas imperiales del periodo reflejan a Helios-Sol con la cabeza de Serapis (imagen 8). Este tipo fue acuñado con Maximino II Daya (305-312) en Antioquía, Alejandría, Cícico y Heraclea⁴⁵⁹. La figura de Licinio (308-324) también quedó ligada a esta imagen desde Nicomedia, Cícico o la misma Antioquía⁴⁶⁰; e incluso con Constantino aparece algún caso en Antioquía⁴⁶¹. Asistimos a un fenómeno común a cecas imperiales orientales en la segunda mitad de la Tetrarquía. El Serapis *conservator* anterior ya no aparece, aunque las representaciones se mantienen en el ámbito de la supervisión del emperador. No se puede obviar la aparición simultánea del tipo monetario que relaciona al *Genius Augusti* y Serapis en las monedas alejandrinas⁴⁶², y que informa de una tipo de nuevo mensaje ideológico y propagandístico en el este del Imperio. El genio imperial sostiene la cabeza de Serapis en un tipo monetario específico de Alejandría, que se corresponden con otras monedas de Antioquía con los mismo emperadores pero con el mismo genio imperial sosteniendo la cabeza de Helios-Sol⁴⁶³. En nuestra opinión, este conjunto numismático del numen imperial (personificado en el *Genius augusti*), Sol y Serapis son la prueba de un cambio final en las tendencias propagandísticas de la Tetrarquía influenciadas por el contexto regional. En este ámbito, Sol y Serapis vuelven a interactuar, acercándose aún más a un cierto tipo de equivalencia con respecto a genio imperial en la propaganda.



⁴⁵⁹ RIC VI 167b Antioch, 132 Alexandria, 92 Cyzicus, 78 Heraclea.

⁴⁶⁰ RIC VI 73a Nicomedia, 98 Cyzicus, 154b Antioch.

⁴⁶¹ RIC VI Antioch, 154d.

⁴⁶² RIC VII Alexandria, 2-5 Constantino y Licinio; RIC VI Alexandria, 160a, 160b y 161 con Licinio, Maximino II Daya y Constantino.

⁴⁶³ RIC VI Antioch, 164 (a, b y c) y 165, con Licinio, Maximino II Daya y Constantino.

8. RIC VI 132 Alexandria, con Maximino II Daya; con el permiso de *wildwinds.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/maximinus_II/_alexandria_RIC_132.jpg).

El caos de Serapis representa un ejemplo a pequeña escala de lo que está sucediendo con Sol durante esos años. El dios comparte unas atribuciones similares en el mismo periodo, pero de forma más extensa a todas las cecas del Imperio. Nunca terminó de desaparecer con la Tetrarquía, y aunque preservó los mismos tipos que en el siglo III, Sol cumplió un papel marginal durante los primeros años. Más tarde se da un repunte de las dedicaciones al dios. Para entender el inicio de este proceso, debemos volver a la información presentada en los apartados anteriores (tabla 2), donde se ve la recuperación de la imagen del dios que abandona el contexto marcial en favor de la función casi exclusivamente tutelar (conjunto *comes* y *conservator*). En general mantiene la iconografía tradicional, pero en algún caso la cambia (caso de Serapis), e incluso aparece totalmente vestido (imagen 8), marcando un cambio sensible en la estética. Sin embargo, no podemos conocer la evolución final de esta tendencia ya que acaba abruptamente junto a otras con el final de la acuñación a dioses tradicionales por parte de Constantino.

2.7. Mitra y Sol en la moneda

Sobre la polémica identificación de Sol Invicto y Mitra, parece que la Numismática no aporta ninguna prueba de relación. Mitra apenas tiene presencia en la moneda, y la única referencia más o menos clara es una moneda local de Tarso acuñada en tiempos de Gordiano III⁴⁶⁴. La moneda en cuestión representa al dios realizando la tauroctonía, mitema famoso del dios conocido a través los relieves de los mitreos. Pese a todo, este ejemplo no tiene nada en común con las emisiones que representan a Sol. En ocasiones se ha planteado que otras monedas locales de Anatolia guardan algún tipo de relación con el dios⁴⁶⁵, pero se trata de asociaciones muy débiles en época imperial. Durante el reinado de Septimio Severo, en Trebisonda aparecen unas monedas que se han asociado con este dios y que tienen una proyección cronológica a lo largo del siglo III⁴⁶⁶. La iconografía monetaria de estas series representa a un jinete portando el gorro frigio que en alguna ocasión ofrece una imagen de conjunto con pájaros en el campo (¿cuervo?), estrellas, y una serpiente⁴⁶⁷. Además, en la fase inmediatamente anterior aparecen otras monedas con un busto de una divinidad con gorro frigio y radiado durante el reinado de Trajano, Antonino Pío, Marco Aurelio, Cómodo y Septimio Severo⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ BMC Cilicia, Tarsus, 258. Ha sido analizada esta moneda por Mastrocinque recientemente, cf. Mastrocinque (2018), pp. 59-60.

⁴⁶⁵ Esta tendencia se origina con Cumont, por ejemplo Cumont (1902), pp. 201-203; ideas que luego se aplican en su famosa obra Cumont (1913). Incluso recientemente, las ideas expuestas por Cumont encuentran público que mantiene matizada y parcialmente algunos de sus postulados, Clauss (2000), pp. 4, 25, 32. Otros trabajos han tratado de reenfoque la situación desde un punto de vista de equivalencia entre Sol y Mitra para explicar esta ausencia, especialmente Mac Dowall, (1979).

⁴⁶⁶ Waddington Trapezus recoge: 16, 17 (Septimio Severo); 19 (Julia Domna); 20, 21 (Caracala); 24 (Macrino); 25 (Diadumeniano); 26, 29, 30, 32 (Heliogábalo); 33-35, 39 (Severo Alejandro); 40-41, 44b (Orbiana); 45, 49, 50 (Gordiano III); 53 (Tranquiliano); 54b (Filipo I el Árabe); 55 (Otacilia); y 56 (Filipo II).

⁴⁶⁷ Waddington Trapezus, 50.

⁴⁶⁸ Waddington Trapezus: 4, 6 (Trajano); 9 (Antonino Pío); 10 (Marco Aurelio); 11 (Lucio Vero); 12-14 (Cómodo); y 18 (Septimio Severo).

Este es el caso dudoso más cercano a Mitra, pero en alguna ocasión se han propuesto interpretaciones de algunas otras monedas locales en sentido mitraico⁴⁶⁹. De todas formas, no tenemos información de representaciones más allá del primer y (tal vez) segundo ejemplo. En el contexto general numismático, el papel de Mitra en la moneda parece dudoso, secundario y, si existe, fuertemente atado a las tradiciones locales del este de Anatolia, donde sí que existía una forma pública de culto a Mitra en época helenística (Comagene o el reino del Ponto).

2.8. Conclusión

La divinidad conocida como Sol en el siglo II experimentó una transformación sensible debido a varios factores. La adecuación de una figura regularizada por parte de los Severos fue seguida por la inclusión de nuevas nociones y competencias asociadas al dios durante los reinados de emperadores como Gordiano III, Galieno, Aureliano o Constantino. Por otro lado, se observa que el dios tiene una evolución llamativa, pero no es independiente de los procesos históricos generales que condicionan la evolución de este dios y otros. En este sentido, llama la atención el incremento de la cantidad de monedas dedicadas al dios con ciertas particularidades en los siglos II y III. A esto se suma que se establecen vínculos directos con Apolo y otros más secundarios con Serapis. Todo este conjunto de factores fragua el surgimiento de una figura divina de patronazgo y protección imperial que casa muy bien con la advocación de Sol Invicto. *Sol Invictus* no viene exclusivamente de la absorción de Apolo, pero sin duda, los hechos acontecidos en el siglo III y descritos en este capítulo muestran el papel destacado de este dios y su evolución en la conformación de la figura pública de Sol. Dentro de un marco de propaganda imperial en cambio, Apolo desarrolló un protagonismo y unas funciones muy concretas para luego ceder espacio y atribuciones al nuevo Sol, *Sol Invictus*.

Debido al peso del marco cultural romano y helenístico en la moneda, y el conservadurismo de las acuñaciones imperiales, es muy difícil rastrear una evolución del culto y la religión. Como bien destaca Hijmans en su crítica a Berrens, la imagen simbólica de Sol va más allá de la representación del mismo dios, sino que también la moneda y la imagen son un símbolo de comunicación en sí mismos. Probablemente, Hijmans se esfuerza demasiado en extraer mensajes subliminales o secundarios a partir de la acuñación, unos “indexical or symbolic signifieds”, está en lo cierto al recalcar la moneda e imagen en ella como herramientas para expresar un mensaje determinado a través de la percepción imperial que se decide emitir por la autoridad⁴⁷⁰. La fuerza de la tradición ciertamente camufla algunos cambios que se pudieran dar y retrasa la aparición de algunas manifestaciones, que parecen desarrollarse antes en la moneda local (caso de Apolo y Sol-Helios). Esta es la razón de que el juego entre la moneda imperial y la local ofrezca perspectivas

⁴⁶⁹Mac Dowall (1979), pág. 559, pie de página 25 habla de los problemas para identificar una moneda de Septimio Severo (“BMC 226”) que ocasionalmente se interpreta como Mitra petrogénito sustituyendo a *Lucifer* en la cuadriga de Sol. A pesar de que las figuras presentan una disposición un tanto extrañas, no se acercan a la representación conocida de Mitra petrogénito en relieves. Por tanto, creemos, al igual que el autor, que se trata de unas interpretaciones aventuradas, siendo mucho más posible entender que la figura divina que porta el carro solar es Aurora o una versión de *Lucifer*.

⁴⁷⁰Hijmans (2009), pág. 55.

interesantes. Al igual que los errores ortográficos en la epigrafía, las irregularidades en la norma comparadas frente a las tendencias generales ofrecen una información muy valiosa para entender los procesos que están teniendo lugar.

Las imágenes intercambiables en la equivalencia de Sol con otros dioses llevan implicada una asunción de valores iconográficos con los que la propaganda juega. Estos valores se completan con las distintas formulaciones de las leyendas monetarias para ofrecer una serie de mensajes. Varios dioses cumplieron funciones similares durante el siglo III y participan de forma poco sincronizada en un mismo proceso. De todos los dioses principales del panteón, sólo Apolo parecen compartir una relación de substitución, con Sol. Mientras Marte y Júpiter desarrollan con sus peculiaridades unas funciones parecidas, el hermano de Diana consigue una preeminencia en la función tutelar que pasa en cierta medida a Sol con los emperadores siguientes. A partir de Galieno empieza a consolidarse una nueva atribución de Sol representado inicialmente (desde Gordiano) como *aeternitas augusti*. El dios se encuentra en una fase formativa en la que es importante recordar que ocasionalmente cede sus atributos a los emperadores que se representan bajo la leyenda *restitutor generi humani*⁴⁷¹. De todas formas, no se puede afirmar que la imagen de Sol sea pionera en las innovaciones propagandísticas del siglo III, ya existen varios precedentes como hemos visto. El dios adquirirá la función de *conservator* sólo bajo Aureliano, estando posiblemente limitado por el papel de Apolo. Por tanto, es posible que el desencadenante de la aparición de la advocación *Sol Invictus* (muy estrechamente ligada a la función de *conservator* en la moneda) dependa de la fusión definitiva entre Sol y Apolo tras asumir este último un papel de *conservator* y *comes*.

Durante el reinado de Aureliano la iconografía y las leyendas apenas cambian, y toman modelos precedentes de los reinados anteriores. El culto solar que se asocia con este emperador no parece haber producido cambios sensibles más allá de un énfasis en la victoria, con enemigos caídos a los pies. Además, el templo a Sol Invicto y el colegio de *Pontifices Solis* que se instituyen durante estos años y que acompañan a la moneda permanecen incuestionablemente dentro de la tradición romana⁴⁷². Debido a eso, el estudio numismático no puede afirmar una ruptura de la tradición religiosa romana de Sol, y que incluso apunta a un continuismo.

De todas formas, la influencia de otras divinidades sobre la representación y culto público a Sol pudieron haber existido, y, por ejemplo, la victoria de Aureliano sobre Palmira tuvo algo que ver en el refuerzo por parte del estado en el papel público de Sol. Su asistencia divina aparece en la *Historia Augusta*⁴⁷³ como un factor decisivo, aunque creemos acertada la advertencia de Watson sobre la posibilidad de una construcción discursiva *ad*

⁴⁷¹*RIC* V-1 Gallienus joint reign, 296. Acuñada en Mediolanum, muestra la leyenda RESTITVT GENERI HVMANI, con la figura del emperador (cf. *RIC* V-1 p. 91) a la manera de Sol, estando radiado con mano alzada y portando el orbe, pero vestido (frente a esta idea de identificación, *Akerman* II, 30). Esta acuñación tiene gran valor al informar de la cercanía entre Sol y los gobernantes, al menos como elementos iconográficos de sanción religiosa sobre el poder imperial.

⁴⁷²Cf. IV.4.2-3.

⁴⁷³*Hist. Aug.*, Aurel. 25, 3: “[...]subito vi numinis, quod postea et proditum, hortande quadam divina forma per pedites etiam equites restitui sunt”.

*hoc*⁴⁷⁴ creada por el autor en el siglo IV después de la existencia del culto oficial. Es posible que se pueda contemplar con anterioridad a Aureliano la fusión o identificación parcial con Sol por parte de algunos dioses en forma de *interpretatio*. Tal podría ser el caso de Bel⁴⁷⁵, otras deidades palmirenas⁴⁷⁶, o incluso el dios de Emesa, Elagabal⁴⁷⁷. No obstante, a partir de las pruebas que ofrece la Numismática, estas visiones alternativas deben amoldarse siempre a la tradición romana y a la relación entre Sol y Apolo.

Estos dos dioses son los que poseen la mayor importancia y visibilidad en la moneda del siglo III entre las deidades solares. Si se acepta como *Sol Invictus* las monedas a Sol a partir de Aureliano y Galieno, encontramos que esta advocación forma una parte muy pequeña, aunque importante de la línea evolutiva de Sol en el último tercio del siglo III. Sin embargo, hay una solución de continuidad desde el siglo II a.C.⁴⁷⁸ y llega hasta el reinado de Constantino, manteniendo un papel extremadamente secundario entre Augusto y Septimio Severo, pero no inexistente. El dios a final de este periodo es esencialmente el mismo en cuanto a estilo, pero con unas atribuciones especializadas que condicionan su imaginería y descripción (leyendas). Por este motivo, son el contexto histórico y Apolo los que, sin descartar la interacción con otras divinidades, deben ser tenidos como referencia en la Numismática para explicar la aparición de una advocación de Sol victoriosa, patrona y guardiana de emperadores: *Sol Invictus*.

⁴⁷⁴ Watson, A. (1999), *Aurelian and the...* pág 194.

⁴⁷⁵ Zos. I, 61, 2.

⁴⁷⁶ La postura de Watson (1999), pp. 193-196.

⁴⁷⁷ Halsberghe (1972) pp. 105 y 136.

⁴⁷⁸ Si tomamos como ejemplo RRC 250/1, ya que es esta la moneda (y no RRC 39/4, única acuñada en el 217-215 a.C.) la que da inicio a una serie de apariciones no aisladas.

3. Filosofía imperial: siglos II y III

En el siglo II d.C. se producen una serie de cambios en las corrientes filosóficas que marcan una nueva etapa del pensamiento en el mundo romano⁴⁷⁹. Esta nueva tendencia se caracteriza por un evidente eclecticismo y por diversas reinterpretaciones de las escuelas clásicas. En la etapa última de este proceso evolutivo, Sol (Sol-Helios en este caso) tendrá un papel crecientemente destacado en autores como Jámblico, Juliano o Proclo. No se abandonan las ideas o la estructura de pensamiento anterior, sino que se utilizan como herramientas de una exégesis filosófica que mira siempre al pasado. En muchos aspectos no existe una ruptura marcada, especialmente debido a que las fuentes primarias para los filósofos siguen siendo los mismos clásicos de siempre: Aristóteles, Platón y las ideas pitagóricas⁴⁸⁰.

Los cambios filosóficos en el siglo II, que son el resultado de una transformación que se puede observar desde la República y que termina en el siglo III, resultan de gran interés porque permiten abordar el tema de la relación entre pensamiento filosófico y el sistema de creencias⁴⁸¹. Debido a que las obras filosóficas de este periodo son la única fuente disponible sobre algunas cuestiones de pensamiento (de la elite), y a lo llamativo de sus propuestas teóricas, tradicionalmente se ha hecho uso de la filosofía para armar o completar argumentos en torno a Sol, Sol Invicto, Mitra, el posible monoteísmo pagano y la política Imperial⁴⁸². El papel de la filosofía en este contexto puede ilustrarse convenientemente con las palabras de Roger Beck:

*Swerdlow in effect redeploys the ancient paradigm of doctrine in a mystery religion, not in the old Numenian way as an imagined ideal, but rather as an implicit intellectual and social standard against which Mithraism may be judged—and found wanting. The ancient paradigm, as we have seen, made two assumptions: first, that a proper mystery, as a quasi-philosophy, has at its core a rational, coherent, intellectually comprehended system; second, that the system is the preserve of a learned elite.*⁴⁸³

Nunca sabremos con certeza cuan (o cuan poco) calaron sus ideas entre la población, pero resulta importante delimitar la influencia potencial de la filosofía e intentar evaluar las coincidencias y el posible impacto que pudiera tener. Ciertamente, Sol está presente en

⁴⁷⁹ El presente capítulo es especialmente deudor de mi trabajo de Final de Máster, donde trabajé algunos aspectos del neoplatonismo y su vinculación con Sol. Aquí he reelaborado, ampliado y corregido buena parte de su contenido para adaptarlo adecuadamente en el discurso de la tesis. Cf. Pérez Yarza (2014), pp. 17-32.

⁴⁸⁰ Explicar este aspecto queda ya demasiado lejos, aunque es necesario hacer referencia a la obra colectiva Sorabji and Sharples (2007), con distintos capítulos sobre personajes del platonismo medio y la transformación de la filosofía imperial, destacando la influencia del discurso platónico sobre otras escuelas. Sobre el llamado neopitagorismo, cf. Trapp (2007b). En este proceso es fundamental la recepción del aristotelismo en época romana, especialmente la ética, que parece darse en buena medida a través comentaristas helenísticos y figuras medioplatónicas como la de Eudoro, cf. Nielsen (2012); Gill (2012); Boys-Stones (2017).

⁴⁸¹ Algunas características las hemos resumido ya en I.iii.3.

⁴⁸² De entre amplio repertorio de obras que abordan estos temas con la filosofía podemos citar: Cumont (1956 [1913]); Turcan (1975); Ulansey (1991), pp 70-75, p. ej.; Blomart (1994); Athanassiadi y Michael (1999); Clauss (2000), pp. xx, 11-17 y 70-71; Beck (2006); Alvar Ezquerra (2008).

⁴⁸³ Beck (2006), pág. 49.

estas nuevas corrientes, lo está desde los inicios del platonismo y las innovaciones filosóficas del helenismo, aunque de forma limitada o indirecta en muchas de las ocasiones. Aun así, la evolución del platonismo ofrece ejemplos bastante interesantes que coinciden parcialmente con los cambios socios religiosos de su momento y apuntan a unas tendencias generales que apoyan, motivan o siguen al impulso de un culto público a Sol.

3.1. El cambio del siglo II al III

Este momento bisagra⁴⁸⁴ se consuma con la destacada figura del escritor y filósofo Apuleyo. En su *Sobre el dios de Sócrates*, entiende que el espacio intermedio entre dioses y hombres está ocupado por los démones, intermediarios y responsables de las acciones divinas, chocando con la cosmología religiosa tradicional al distanciar al ser humano del contacto directo con los dioses (la Aruspicina por ejemplo)⁴⁸⁵. Ideas como la “simpatía” (*συμπάθεια*) se asientan para explicar la relación entre los elementos del cosmos, ahondando en explicaciones teóricas y potencialmente místicas sobre temas cosmológicos y metafísicos. Así, se introduce la *dynamis* aristotélica en el discurso general como una fuerza activa cósmica que sirve de herramienta para la explicación metafísica. Centrándonos en el papel solar, estoicos y platónicos tendrán en el Sol una divinidad en cuanto que planeta, conformando un grupo celestial asociado (Luna, Venus, Júpiter...) que lleva a Apuleyo a reinterpretar las palabras de Lucio Accio en su *Florida* que saluda a Sol como planeta y como divinidad en cuadriga⁴⁸⁶. Ciertamente Apuleyo es útil para entender e ilustrar el cambio de las preocupaciones teológicas de los filósofos. El platonismo se convierte en un sistema principal de pensamiento para la concepción del mundo y la organización de las ideas y la religión. Tal es el caso de sus disquisiciones en el *Sobre el dios de Sócrates*, donde Apuleyo se preocupa por el papel de dioses tradicionales como Apolo, intentando esclarecer las diferencias entre démones y dioses, así como el papel de ambos en fenómenos como la adivinación⁴⁸⁷.

A pesar de que no se observa una relevancia especial de lo solar durante el periodo, sus cualidades lumínicas empiezan a encontrar uso creciente, y tanto el Sol como sus rayos son usados para explicar ideas inmateriales, como la *διάνοια* de Marco Aurelio⁴⁸⁸. En general se asiste a una tendencia fusionante donde las escuelas intercambian conceptos⁴⁸⁹, propiciando entre otras cosas la expansión del misticismo. Ejemplo último de este proceso es el éxito de obras como los *Oráculos Caldeos* que terminarán siendo incorporados por

⁴⁸⁴ Descrito someramente en la metodología.

⁴⁸⁵ Montero Herrero (1988), pp. 74-75.

⁴⁸⁶ Apul., *Flor.* X. Cf. Harrison (2000), pp. 109-110.

⁴⁸⁷ Apul., *De deo Soc.* XVII. Sobre este tema, cf. Edwards (2000), pág. 65. En un sentido más amplio, con la incorporación del discurso platónico en diferentes escuelas, destacando la estoica, cf. Engberg-Pedersen (2017).

⁴⁸⁸ M. Aur., *Med.* VIII, 57, cf. III.1.3.

⁴⁸⁹ Dos ejemplos de ellos es el diálogo de la física y epistemología entre estoicos y platónicos, cf. Bonazzi (2015), pág. 50, Antíoco de Ascalón incorpora la epistemología estoica en el platonismo; Engberg-Pedersen (2017), cuya obra colectiva contiene capítulos sobre la epistemología (Bonazzi, pp 120-141); y la física (Stanley Stowers, pp 231-253).

los filósofos al estudiar teología y metafísica, o la reelaboración de conceptos preexistentes como *enthusiasmos*, utilizado por Platón en la explicación sobre la adivinación⁴⁹⁰.

Estos cambios posibilitarán el refuerzo de los ideales religiosos en la filosofía tardoantigua, como los actos milagrosos realizados por las estatuas de los dioses, creencia popular que criticaba Luciano de Samósata, pero que será compartida o estudiada por intelectuales del neoplatonismo⁴⁹¹. De esta manera la práctica mística y mágica entra en los debates de filósofos y literarios. Ejemplo destacado es el de Apuleyo, cuya inclinación por temas mágicos es bien conocido, así como las acusaciones que recibió de practicar magia ilícita (en su defensa escribió su *Apología*). Sin embargo, su obra más importante, *La Metamorfosis*, supone un rechazo contra la magia en favor del culto a la diosa Isis. Esta obra, aunque se aleje del platonismo según Moreschini⁴⁹², supone un ejemplo de la cota intelectual que ha alcanzado el mundo imperial romano más allá de los cánones clásicos. El contacto directo y sincero con la religión no es único de Apuleyo, por ejemplo Athanassiadi ha estudiado –siguiendo a Dodds– las conexiones entre Numenio de Apamea con el templo a Bel de su ciudad y su contexto regional, uniéndolo a su vez con los *Oráculos Caldeos*, defendiendo así una correlación entre el sistema filosófico de Numenio y este entorno religioso sirio que inspira a la filosofía y filtra la supuesta tradición caldea⁴⁹³.

Otros campos como la interpretación de los sueños, que se encuentran a caballo entre la magia, la religión y la filosofía mística, son defendidos abiertamente por la filosofía como herramientas válidas de hermenéutica. El neoplatonismo destaca en este aspecto, teniendo Sol cierta relevancia por su condición cósmica y astrológica. En el siglo II, Artemidoro de Éfeso (o Daldiano) adscribe un carácter ctónico a los dioses Helios y Zeus en su obra *Onirocrítica*⁴⁹⁴, en probable asociación con Serapis y un Osiris solar. Este personaje es un buen ejemplo para ilustrar de la cultura mediterránea helenisticorromana del siglo II, así como para contrarrestar la visión academicista de obras de filosofía “pura”, ofreciendo una luz de contraste sobre el heterogéneo sistema de creencias.

Ya en el siglo III, se puede observar con mayor claridad una asunción generalizada del énfasis en la unicidad divina (presente con anterioridad, en cierta manera, en los estoicos) y preocupación soteriológica por parte de la filosofía y disciplinas afines⁴⁹⁵. No ha de entenderse todo esto como un cambio brusco, sino un proceso de varios siglos cuyo inicio puede remontarse al marco cultural helenístico, haciéndose perceptible en el cambio de sensibilidad de personajes como Filón de Alejandría en el siglo I a.C. Mirando el proceso en retrospectiva, el inicio del Imperio asiste a una fase transicional, dándose en el siglo II un cambio general de paradigma a manos de personajes como Apuleyo y Numenio⁴⁹⁶.

⁴⁹⁰ Sobre los oráculos, Athanassiadi y Michael (1999), pp. 150-152. Sobre el *enthousiasmós*, Montero Herrero (1988), pp. 69-71.

⁴⁹¹ Como el *Περὶ ἀγαμάτων*, de Porfirio, cf. Alsina Clota (1989), pp. 25, 77 y 80.

⁴⁹² Citado en la introducción de Macías Villalobos (2011), pág. 17.

⁴⁹³ Athanassiadi (1999), pp. 153- 156.

⁴⁹⁴ Artem., II, 13.

⁴⁹⁵ La remarcación de un aspecto soteriológico se puede ver en Simmons (2009); frente a esto, una crítica a naturalizar la soteriología dentro de la filosofía de tradición no judaica, Stowers (2017).

⁴⁹⁶ Sobre un estudio de este periodo como fase de transición posthelenística (siglo I a.C.-II d.C.), cf. Engberg-Pedersen (2010).

Sus obras cierran proceso de cierto acercamiento de posturas entre escuelas filosóficas frente al escepticismo, desembocando en una corriente mixta en el siglo III donde el “dios cósmico” de los estoicos se integra en la explicación platónica⁴⁹⁷. Esto, a nuestro entender, acompaña a la simbología de representación cósmica o ecuménica en la que intervienen Sol (solo junto a Luna)⁴⁹⁸ y abre el camino a una mayor identificación entre los rasgos lumínicos y el Bien o Uno divinizado a través de la idea de alegorías como la transmisión luminosa o la conflagración cósmica estoica.

Según Rüpke⁴⁹⁹, en la Antigüedad tardía las concepciones filosóficas más extendidas vienen caracterizadas por el modelo platónico del ser, jugando un papel importante una concepción monista o henoteísta de la divinidad. Esta visión de lo divino es una concepción que viene de antiguo, habiéndose expresado de distintas formas⁵⁰⁰ entre estoicos, platónicos, peripatéticos e incluso pitagóricos. En su día se quiso ver el cristianismo como culmen de este proceso evolutivo, identificando figuras como el Helios-Sol del Mausoleo M del Vaticano en clave ecléctica y cristiana⁵⁰¹. Desde un punto de vista evolutivo y de contexto, esta percepción parece forzada, en cuanto que se niega la creación de un sistema de creencias común en el Mediterráneo imperial, dejando su impronta en disciplinas filosóficas y religiosas como el neoplatonismo o el cristianismo.

Los tientes universalistas del nuevo discurso teórico afectó a distintas tradiciones culturales o filosóficas en el Imperio Romano, siendo la catacumba de Vibia en la vía Apia (siglo III), un ejemplo de esta visión común, que incluye elementos usados por cristianos como el pan y los peces⁵⁰². Estas afirmaciones se inmiscuyen en el debate tradicional sobre las semejanzas entre el mitraísmo y el cristianismo a raíz de las menciones de la patrística cristiana sobre la apropiación de cultos por los paganos, y que fue “popularizado” por Renán al hablar de la potencial victoria del primero sobre el segundo⁵⁰³. Este debate queda parcialmente englobado dentro del proceso que estamos aquí describiendo, al ser ambas partes herederas de una evolución común marcada por la filosofía perenne y que influye en pasajes tan utilizados en estos contextos como la cueva de las ninfas explicada por Porfirio⁵⁰⁴.

Algunos ejemplos de los cambios significativos que se van produciendo en el pensamiento y filosofía del periodo romano permiten mostrar la extensión de la creencia sincrética en una mente divina universal. El mismo Marco Aurelio es un ejemplo de ello, continúa el camino de Posidonio y Cicerón aceptando conceptos metafísicos ajenos al

⁴⁹⁷ Sobre la teología estoica, cf. Meijer (2007).

⁴⁹⁸ Cf. III.3 y III.4.

⁴⁹⁹ Rüpke, Jörg (2006), “Patterns of Religious... pp. 24-27.

⁵⁰⁰ Algo de estos se ha abordado anteriormente Cf. I.iii.3 y II.2.3; también en Michael (1999), especialmente pp. 43 y 44.

⁵⁰¹ Argumento desmontado por Hijmans (2009), pág. 570 y ss; en algunas obras más recientes se puede seguir viendo, no obstante, la interpretación tradicional, cf. Dolan (2017), pp. 82-83.

⁵⁰² Sobre la tumba de Vibia, *CIL* VI 142; Vermaseren (1971), pp. 27-28; Ferrua (1971); Demarsin (2011), pág. 39.

⁵⁰³ *Apud Romero Mayorga (2016)*, pág.22: Renán, Ernest (1923 [1881]), *Marc-Aurèle et la fin du monde Antique*. Calmann Lévy, París, p. 579. Sobre el debate historiográfico la misma autora hace un repaso exhaustivo, *ibid.* pág. 23, nota 119.

⁵⁰⁴ Porph., *De antr. nymph.* VI, 15-24.

estoicismo clásico entorno a la espiritualidad de la inteligencia divina⁵⁰⁵. Es conocido su respeto por las escuelas clásicas (véase la creación de las 4 cátedras de filosofía a su paso por Atenas), pero su obra plasma un esquema de pensamiento parcialmente unificado. En sus *Meditaciones* existen pocas menciones a Sol o lo lumínico, pero es posible atisbar una estructura de entendimiento filosófico sobre la religión que favorece la aparición de poderes trascendentales atribuibles a una inteligencia divina. No estamos hablando aquí de una teoría metafísica concreta, sino que percibimos una tendencia a ver una esencia común de la divinidad en las distintas escuelas. A pesar de las diferencias de éstas y de los maestros, va haciéndose más común el uso de un concepto común –en el que los astros (incluido Sol) son divinidades– de lo divino e inmaterial, base de la visión religiosa neoplatónica. Esta misma base del pensamiento filosófico tardía coincide con la tendencia sincrética mediterránea de los siglos II y III. Digo conscientemente “coincide” porque se puede demostrar una correlación directa, aunque sí que es observable a grandes rasgos un movimiento acompañado desde el siglo II hasta el reinado de Constantino.

En el paso al siglo III, el personaje más relevante es el platónico Amonio Saccas, que no dejó obras escritas pero fue el mentor de Erenio, Orígenes⁵⁰⁶, y Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino* 3, 24-35). Fundamentalmente es con los escritos del pupilo de éste último (*Vida de Plotino*) que conocemos parte de la vida del filósofo⁵⁰⁷. Aunque ya existe un cambio sensible, antesala del neoplatonismo, en algunos autores como Máximo de Tiro y Nume-nio⁵⁰⁸, esta tendencia supuestamente se consolida con Ammonio, a quien Hierocles (*Peri pronoias*) atribuye una armonización de Aristóteles y Platón. Poco más se puede decir del periodo Severo, a caballo entre dos siglos y parco en obras de filosofía conservadas.

En lo concerniente al periodo Severo la información se restringe a estos ejemplos y a una serie de nombres y anécdotas dados por fuentes coetáneas y posteriores, dejando parte del proceso evolutivo del platonismo inaccesible al estudio. Se conocen pocos datos más que se limitan a informarnos de cierta continuidad de las escuelas tradicionales. Al menos eso se desprende la cita de Casio Dión (LXXVII, 19) sobre un tal Antíoco de Cilicia que acompañó a las tropas romanas en una campaña persa en el año 215 d.C., por lo que sabemos que algunos cínicos seguían existiendo en esta época.

3.2. Plotino

Generalmente se acepta que el neoplatonismo es inaugurado por Plotino en el siglo III. La vida activa del filósofo estuvo comprendida entre el fallido experimento del emperador Heliogábalo (218-222) y la nueva propuesta solar de Aureliano (270-275), los dos principales hitos del culto solar en Roma. Su gran obra metafísica está contenida en las

⁵⁰⁵ Sobre la metafísica en Roma y la adopción de términos platónicos a través del platonismo medio, cf. Sedley (2005).

⁵⁰⁶ No está claro si este Orígenes es el mismo filósofo exégeta cristiano, o un estudioso pagano homónimo. Eusebio, *Hist. Eccl.* VI, 19, 4-9, frente a Porph., *Plot.* 3, 24-35; también en la obra perdida *Katà Xριστιανῶν*, citada por Eusebio. Cf. Watts (2006), pp. 156-161.

⁵⁰⁷ Schroeder (1987); Watts (2006), pp. 91, 155-167.

⁵⁰⁸ Cf. I.iii.3, subapartado “Cambios del siglo II”, y III.1.3.

*Enéadas*⁵⁰⁹, que es el punto inicial de la corriente platónica tardía⁵¹⁰, la cual derivará hacia el misticismo, un aspecto que veremos en los siguientes apartados. Autores conocidos de esta etapa son los discípulos de Plotino, Porfirio (*Sobre el Antro de las Ninfas*, *Sobre la Abstinencia*) y Amelio. Con posterioridad a los discípulos de Plotino, encontramos otros filósofos que se adhieren a las innovaciones de esta escuela. Entre ellos destaca Jámblico, estudiante de Porfirio que enfatizó un enfoque mucho más espiritual (*Vida pitagórica*, *Protreptico*, *Sobre los Misterios de Egipto*). Los herederos de esta fase inicial son los grandes autores del siglo IV y V, en las últimas escuelas paganas, que citaremos más adelante.

Esta corriente de pensamiento trabajó estrechamente con la idea de Dios, la luminosidad y el principio único, y para entenderla es necesario comprender a Plotino y su obra⁵¹¹. Natural de Egipto, nació a inicios del siglo III, estudió en Alejandría y Antioquía, para más tarde fundar una escuela en Roma a mitad de siglo⁵¹². Su trabajo fue oral, las obras que nos quedan de él son las recopilaciones hechas por Porfirio, quien la reordenó y dividió en 6 *enéadas* sin ordenación cronológica. Este discípulo usó los escritos de su maestro y aplicó criterios propios⁵¹³ para crear un esquema didáctico en el que se pasara de las bases éticas y físicas a temas más complicados. Plotino murió en Sicilia alrededor del año 270, y sus obras vieron la luz entorno a esos años.

Plotino es un personaje de gran importancia para el desarrollo de la filosofía. Aparte de su impacto entre los estudiosos, su figura tuvo una importancia destacada en la difusión de la filosofía entre las nuevas elites imperiales del siglo III. Sabemos de parte de su vida gracias a la obra de Porfirio, *Vida de Plotino*⁵¹⁴. Tras formarse en la multicultural Alejandría bajo Amonio Saccas fundó su propia escuela en la ciudad de Roma en torno al 246 d.C. En el periodo comprendido entre su formación alejandrina y su asentamiento definitivo en la capital, el pensador atendió a la escuela del mencionado Saccas por once años, formándose en un ambiente con gran influencia platónica y neopitagórica⁵¹⁵. La condición humana, el planteamiento del mundo metafísico y la forma de emplear el logos en sus explicaciones coinciden con la corriente que se desarrolla en la ciudad egipcia donde Filón extendió su doctrina⁵¹⁶. Animado por las ideas ascéticas de la doctrina que estaba aprendiendo marchó durante ese periodo en la campaña de Gordiano III contra la Persia

⁵⁰⁹ Alsina Clota (1989), pág. 12 y ss.

⁵¹⁰ Bonazzi (2015).

⁵¹¹ Como referencias a una visión holística se podría citar al resumen de Alsina Clota (1989), pp. 42-44; o las grandes obras del cambio de siglo de Gerson (1996), y Ousager (2004).

⁵¹² Los detalles bibliográficos básicos de Plotino se pueden ver en Gerson (1996); y Ousager (2004).

⁵¹³ *Miscelánea*, el título de *Enéadas* III, 9, es un ejemplo claro de esta reordenación posterior, ya que recoge extractos que no han podido ser colocados.

⁵¹⁴ Porph., *Plot.* III.

⁵¹⁵ Gerson (1996), pág. 12; Emilsson (2017), pp. ix, 10-11. Emilsson sigue a Karamanolis aceptando el carácter de Saccas como un platónico independiente, aunque no tenemos testimonio de su trabajo, por lo que estas apreciaciones no pasan de ser conjeturas.

⁵¹⁶ Sobre el papel de Filón de Alejandría para definir el carácter de la filosofía alejandrina, cf. Ousager (2004), pág. 139-140. Sobre una comparación de la filosofía judía y cristiana en el marco de esta escuela, cf. Robertson (2008), pp. 63-95, resulta interesante convenientemente reenfocado a un marco común de evolución filosófica.

de los Sasánidas, buscando acercarse a la práctica de los sabios persas e indios⁵¹⁷. Esta participación en la campaña como miembro de la comitiva imperial se ha tomado por algunos autores como marca de los contactos del filósofo entre la grandes esferas⁵¹⁸. A pesar de que al autor se le atribuya un cierto desprendimiento de los asuntos políticos a tenor de su valoración de las virtudes⁵¹⁹, es indudable de que el filósofo estuvo conectado con la política lo suficiente como para hacerse un hueco en la expedición.

Es más, la posterior escuela de Plotino en Roma marca un hecho diferencial. En primer lugar, porque estuvo relacionada con la elite política imperial, probando que el maestro filósofo no estaba exento de contactos. Y, en segundo lugar, porque acercaba no sólo la forma clásica de la filosofía, sino también la contemporánea de su tiempo a (parte de) la sociedad romana en la capital. Según relata Porfirio, la escuela sería de acceso abierto o relativamente fácil⁵²⁰. Además, la escuela que funda bajo el reinado de Filipo I acogió tanto a “fanáticos” de la filosofía como aquellos otros que disfrutaban de los placeres de la vida (opuestos al ascetismo filosófico) entre los que se encantaban personajes públicos como Zetos, Castricio Firmo e incluso senadores como Marcelo, Orontio, Sabinilo y Rogaciano⁵²¹.

Bien es cierto que la filosofía de Plotino no anima a una participación política determinada, pero es indudable que parte de la clase política pasó por su escuela para formarse en los rudimentos de la filosofía y retórica⁵²², haciendo que su doctrina no fuera desconocida en la capital. Su importancia era tal, que incluso se piensa que el emperador Galieno y su mujer Salonia la visitaron⁵²³, aunque este hecho se debe al relato de Porfirio. El pupilo de Plotino describe la gran estima de los emperadores por Plotino, información que deberíamos matizar debido al contexto elogiador de la bibliografía que redacta, que tal vez esté sobredimensionado la importancia del filósofo⁵²⁴.

Ahora bien, que el ideario filosófico de Plotino fuese conocido no implica que fuese aplicado o aceptado en la práctica política, es más, no se tiene constancia de que sus ideas políticas fuesen aplicadas. Este es el caso de la ciudad de los filósofos (Platonópolis) es

⁵¹⁷ Porph., *Plot.* III, 13-19.

⁵¹⁸ Plotino formando parte de la comitiva del emperador, Porph., *Plot.* III, 17-19. Ousager (2004), pág. 194.

⁵¹⁹ Plotinus, *Enn.* I, 2, 7; y I, 3, 6; y sobre la prioridad de las virtudes también I, 4, 16. Se trata de una escala de valores que indirectamente afecta a las virtudes cívicas y por ende a la política. Hay numerosas menciones sobre este asunto. Especialmente interesantes son Ramos Jurado (1985), pág. 96; Ousager, (2004), pág. 191-192, (y, 200 y ss., el proyecto político de Plotino); Johnson (2013), pág. 79; Emilsson (2017), pp. 298-306. En mi opinión, el análisis más satisfactorio es el de Ramos Jurado (sigue a Wallis (1972), pág. 7.) y el de Emilsson. El primero explica la aparente falta de interés como una ausencia deliberada debido a la imposibilidad de discursos políticos abiertos en ese sistema imperial, mientras que Emilsson matiza las virtudes de Plotino interpretando que se da una reorientación de la realidad cívica, no un abandono de los valores cívicos y que existen virtudes para una vida contemplativa y virtudes para una vida activa. En cambio, sobre las opiniones políticas subyacentes en su filosofía y el estado de la cuestión de este tema, Ousager (2004).

⁵²⁰ Porph., *Plot.* I y VII, 1-3, narran la entrada del pintor Carterio que encubierto quería retratar al filósofo. Sobre la interpretación de este pasaje cf. Watts (2006), pág. 13,

⁵²¹ Porph., *Plot.* VII. Sobre el círculo de Plotino, cf. O'Meara (2003), pp. 13-15.

⁵²² La comparación de Edward Watts sobre el papel formativo de escuelas similares en Atenas y Bizancio parece extremadamente adecuada para entender el papel pedagógico de Plotino sobre parte de la clase política romana. Watts (2006), pp. 32-34.

⁵²³ Gatti (1996), pág. 17.

⁵²⁴ Porph., *Plot.* VII y XII.

una propuesta política en toda regla y una idea altamente teórica que no tuvo manifestación práctica hasta donde sabemos⁵²⁵. Pese a todo, se puede esperar sin duda cierta influencia sobre la forma de actuación si sus alumnos imitaron la estructura de pensamiento, los símbolos o la retórica de su maestro. En lo que concierne a esta tesis, con Galieno se aprecia una consideración pública especial sobre Sol⁵²⁶ a la vez que Plotino coloca a Sol en una posición central como punto de origen de las cosas al explicar sus teorías⁵²⁷. Como veremos más adelante en el capítulo, se trata de un papel limitado pero importante en el esquema de pensamiento filosófico, posiblemente condicionado por la sobreexplotación del *Timeo* en autores posteriores y modernos *ex eventu* que pretenden observar un sistema de filosofía en Plotino⁵²⁸. Pese a todo, los pasajes de continuación y evolución de la potencia lumínica en manos de Plotino ilustran la importancia simbólica y teórica del Sol (y por tanto del dios) en la cosmovisión.

Se trata de una visión global que es especialmente aplicable en el nuevo contexto religioso-social del Imperio y la política imperial. En el siglo II y III el contacto entre diferentes regiones y los procesos de aculturación son tales que tanto los fenómenos globales como los locales responden a un marco cultural imperial común. Este es el contexto global en el que se desarrolla la vida de Plotino, cuya experiencia vital asistió a tres eventos trascendentales:

1. En el contexto doméstico de Plotino, las consecuencias de la Reforma Severa de Egipto (200 d.C.)⁵²⁹.
2. Consecuencias religiosas de la inclusión de los habitantes del Imperio en su cuerpo ciudadano tras la conocida *Constitutio Antoniniana* del 212⁵³⁰.
3. Consecuencias de la política religiosa de Decio (el llamado decreto de Decio del año 249 d.C.).

Estando Egipto en una fase de reorganización político-jurídica que lo acercaba al sistema cívico común en el Mediterráneo imperial, se añadió un nuevo evento a mayor escala, la *Constitutio Antoniniana*. El alcance de este cambio es materia de discusión, pero amparándonos en algunos estudios sugestivos como el de Harries y, sobre todo, Moatti⁵³¹, es seguro afirmar que tras el 212 el sentido de la ciudadanía romana ha cambiado tras un largo proceso. A partir de ese momento, la identidad y la ciudadanía romanas se encuentran más extendidas que nunca, tanto jurídicamente como, más tarde, ideológicamente.

⁵²⁵ Porph., *Plot.* XII. La única referencia a una aplicación política de sus ideas se observa en el discurso sobre Galieno por la Porfirio (*ibid*). Cf. Ousager (2004), pág. 207.

⁵²⁶ Cf. IV.2.1-2, y IV.4.2.

⁵²⁷ Plotinus, *Enéadas* V, 5, 8. Sobre la interpretación de estos pasajes en el mismo sentido: Clark (2016), pág. 215.

⁵²⁸ Debo al profesor Sopena la información sobre esta problemática atendida ya por la bibliografía existente, cf. Catana (2013).

⁵²⁹ Cf. Minnen (2007), pág. 216. La creación de boulés en las metrópolis termina por sancionar la introducción del modelo municipal en Egipto, hecho que debe sumarse a las consecuencias fiscales y administrativas de la *Constitutio Antoniniana*.

⁵³⁰ La referencia por antonomasia a este episodio es Cass. Dio, LXXVII, 9,5; a lo que se suma el descubrimiento del papiro "P.Giss. 40", procedente de Egipto y albergado en la biblioteca de la universidad alemana de Giessen. Cf. Bryn (2016).

⁵³¹ Harries (2014), especialmente pp. 63-64; Moatti (2014).

Esto propicia un nuevo contexto global de “romanidad” a lo largo del Imperio que requiere nuevos discursos globales legitimadores para la propaganda y la expresión religiosa oficiales en un nuevo marco ciudadano mucho más generalizado y heterogéneo. Es entendible que en este contexto de “homogeneización romana” doble –tanto a nivel imperial como a nivel local (egipcio)– el entorno cultural de Plotino fuese proclive a aceptar viejas y nuevas respuestas que armonizaran globalmente las distintas tradiciones. Este concepto de armonización se englobaría dentro de la “cosmopolitization” del Imperio que expone Moatti, constituyéndose como una respuesta filosófica “englobadora” de un mundo mediterráneo multicultural.

La disposición universalista del siglo III no es una postura nueva, ni Plotino sería el primer ejemplo universalista erudito, ya que responde a las consecuencias de la filosofía perenne que hemos visto en el capítulo anterior. La visión de Plotino se desarrolla, sin embargo, en un marco de contacto mediterráneo y de unidad que explican y motivan nuevas prácticas políticas. En este contexto se puede entender la apuesta religiosa de Helio-gábalo, pero también la política agresiva de homogeneización del emperador Decio. Su edicto⁵³² excede el uso original la práctica de las *supplicationes* (utilizadas por el culto imperial desde Augusto)⁵³³, alcanzando nuevas cotas de intrusión del estado en la práctica religiosa. Como hemos visto anteriormente⁵³⁴, durante el siglo III las monedas reflejan un cambio sensible en la propaganda imperial que posiblemente encaja en este contexto, resultando en la aparición de nuevos énfasis del culto oficial como es el patrocinio de figuras divinas como Sol.

Así pues, resulta interesante estudiar a Plotino, una fuente de pensamiento teórico que puede dotar a la mentalidad dominante y a los discursos oficiales de herramientas de legitimación universalista y jerarquizada. Pese a eso, debemos ser cautos con la interpretación de su obra. El pensamiento del filósofo comprendía desde el Uno transcendente hasta el mundo material, en una ordenación escalada particular que la filosofía posterior ha querido racionalizar como una “*chain of being*”, aunque no se puedan desprender de la obra del autor tales nociones⁵³⁵. Resulta especialmente interesante la aclaración de O’Meara sobre la ausencia de una extensa jerarquización al entender que en las *Enéadas* existe una ordenación hermenéutica de las ideas. Así, los términos como *proteros* y *hysteros* derivarían de los sistemas de clasificación platónicos y aristotélicos clásicos, así como de la explicación casuística de las relaciones entre elementos de la realidad interconectada. Por esos motivos, la “prioridad” de ciertos elementos sobre otros pudo usarse para explicar la consecución cronológica, casuística, natural o de poder entre dos elementos, además de entremezclarse con el uso de *proteros* y *hysteros* como recursos narrativos.

Con todo, sí que es cierto que la forma de explicación de Plotino destila, a mi entender, una cierta jerarquía de la realidad que afecta teóricamente al mundo material. El desarrollo último de una relación casuística y la superposición de elementos platónicos derivan

⁵³² Rives (1999), pág. 137.

⁵³³ Rives (1999), pág. 146.

⁵³⁴ Cf. III.4.1, y IV.2.1.

⁵³⁵ O’Meara (1996), pág. 66; el tema se desarrolla entre 67 y 79. Sobre la adopción de ideales aristotélicos en Plotino, cf. O’Meara (2012),

inevitablemente en el establecimiento de un cierto tipo de jerarquía dependiente de la exégesis del *Timeo*⁵³⁶. Sin afirmar que la corriente del autor tuviese una influencia directa sobre “proyectos” religiosos como el de Aureliano (Heliogábalo es anterior a Plotino) y la ideología imperial del siglo III, es razonable pensar que la creencia filosófica de Plotino hiciera más fácil cambiar la mentalidad de los círculos sociales cultivados. En última instancia, también podemos afirmar que la ordenación del cosmos de Plotino afecta al resto del movimiento neoplatónico, entre ellos, figuras más místicas como Jámblico, o religiosas como Juliano, confeso admirador del anterior⁵³⁷.

Generalmente se acepta que Plotino es el fundador del neoplatonismo porque su doctrina tiene un profundo impacto. Debido al paralelismo de Sócrates y Platón respecto a Plotino y Porfirio, en ocasiones subyace en la historiografía un temor a estar leyendo en la obra de Plotino al mismo Porfirio. Sin embargo, Johnson⁵³⁸ expone de forma convincente dudas sobre la visión de Plotino como un agente del pensamiento de su pupilo y compilador, ya que en las *Enéadas* se desprenden ciertas diferencias que Porfirio respeta, pero no recoge en sus propias obras. Pese a todo, el investigador acepta la influencia del maestro sobre el pupilo, entendiendo que ciertos planteamientos de Plotino condicionaron, lógicamente, el trabajo de Porfirio. No obstante, Johnson también alude a algunos aspectos que ambos parecen compartir, como el rechazo de asuntos como la política y los compromisos cívicos, posicionamiento que lleva *de facto* un desentendimiento del Estado. La cuestión que el historiador plantea parte del tradicional supuesto rechazo de Plotino a la política, una teoría que hoy día ha sido combatida por el trabajo de O’Meara en una revisión de la lectura tradicional que también siguen Ousager y Emilsson⁵³⁹. En este concreto aspecto, la útil obra de Johnson es criticada al tratar de extrapolar el comportamiento aislacionista de Rogaciano (Porfirio, *Vida de Plotino* 7) a los mismos Plotino y Porfirio⁵⁴⁰. Pese a todo, el autor es convincente al explicar a Plotino (y su obra) como una filosofía propia que condiciona las elaboraciones posteriores, sin ser copiadas, pero suponiendo una nueva referencia en la filosofía a la que miran las obras posteriores.

Plotino y su obra son una fuente de inspiración para filósofos y para, más importante, algunos miembros de la elite educados por ellos. Además, el autor es un hombre de su tiempo, es más, el filósofo afirmará que “estas tesis no son nuevas”⁵⁴¹, ya que se veía así mismo como la expresión del Platonismo contemporáneo. Su pensamiento bebe de una tradición en evolución, cíclicamente reinterpretada, y que, de forma más o menos distorsionada, ofrece un reflejo de la religiosidad de su época. Por estos mismos motivos, y para entender parte de la estructura cosmológica que se plantea en el neoplatonismo, es

⁵³⁶ Catana (2013).

⁵³⁷ Esta idea ya ha sido aplicada anteriormente a los estudios de historia, *cf.* Athanassiadi (1995), entre otros.

⁵³⁸ Johnson (2013), especialmente pp. 290-291.

⁵³⁹ O’Meara (2003); Ousager (2004), pág. 191-192, 206-209; y que desarrolla una explicación de grupos de virtudes divergentes Emilsson (2017), pp. 298, 205 y 206.

⁵⁴⁰ DePalma Digeser (2017).

⁵⁴¹ Plotinus, *Enn.*, V, 1, 8.

necesario explicar el esquema metafísico y cosmológico que construye Plotino⁵⁴². Su sistema, *per se*, no aborda especialmente la cuestión del Sol, pero no se trata de entender profundamente la obra del filósofo con sus matices, sino de ofrecer una ventana al nuevo sistema de creencias cuyo hito fundacional es el mismo autor. En su obra sí que subyace un tratamiento especial de lo luminoso que posibilita el importante uso posterior de Helios-Sol, que es la eclosión de los cambios acumulados desde época helenística.

Cosmología y metafísica

Aquellos aspectos de Plotino que resultan interesantes para entender la influencia y relación de la filosofía con el sistema de creencias de su tiempo son la metafísica, el eclecticismo (de aspectos místicos o religiosos) y el contexto histórico que hemos visto. Plotino destaca por ser el fundador informal del neoplatonismo como nueva corriente de pensamiento. Su ideario se incorpora las ideas de Aristóteles para interpretar a Platón y se fusiona un acervo filosófico en creciente acercamiento⁵⁴³. No vamos a entrar en grandes complicaciones de la historia de la filosofía, pero sí que merece la pena recordar que, según algunos estudiosos, incluso Epicuro tiene influencia notable en Plotino referido aspectos tan importantes para nuestra tesis como la Ataraxia⁵⁴⁴. Su eclecticismo se hace patente en cómo critica las categorías de Aristóteles (*Enéadas* VI,1, 1-24), pero toma su concepto del *voûς* (*Enéadas*, V, 1) al hablar de las tres hipóstasis principales, como ya venían acercando los platónicos del siglo anterior.

También son utilizados términos peripatéticos⁵⁴⁵, y las ideas estoicas sobre el alma del mundo se superan hacia la trascendencia que se junta al componente platónico de Plotino. Estas ideas se armonizan interpretando el *Timeo* de Platón. El Dios creador resulta una fuerza demiúrgica, origen todo dentro del cosmos como el fuego conflagrador estoico. Es a partir de este mecanismo de creación que se concadenan lo incognoscible (relativo al Uno) a las ideas, y estas, a la materia con una jerarquización del ser distintiva del neoplatonismo.

No es posible una explicación clara y ordenada de estas ideas en la obra de Plotino. La falta de esta misma claridad expositiva del mundo metafísico en la recopilación de Porfi-

⁵⁴² Sobre una reflexión acerca del inicio del neoplatonismo y el fin del llamado platonismo medio, remitimos al repaso historiográfico de la tesis doctoral convertida en libro de Zambon (2002), pp. 23-31. Por el interés de esta tesis sobre la teología y metafísica de la Filosofía, también es necesario destacar la contribución de Gabriela Müller al exponer la metafísica de Numenio como una de las etapas finales previas al neoplatonismo, Müller (2011).

⁵⁴³ Hay numerosa bibliografía al respecto, por citar a alguna, sobre la adaptación de las ideas de Aristóteles en Plotino, Reale (2000), pp. 167 y ss.; Smith (2012), pág. 94. Sobre la adaptación de ideas pitagóricas Smith había escrito con anterioridad: Smith (1996), pp. 199, 209-212.

⁵⁴⁴ Longo y Taormia (2016), pp. 6-7. Allí refiere al debate en torno a la influencia de Epicuro en Plotino, con posturas opuestas como las de (*apud* Longo y Taormia) Torelli Ghidini (1996) “L’ambigua presenza di Epicuro in Plotino”, en Giannantonio G. y Gigante, M. (eds.), *Epicureismo greco e romano*. Elenchos, Nápoles, pp. 987-997. A favor de una postura que apoya una influencia más notoria sobre Plotino se puede encontrar O’Meara (1999), o a favor de una postura más reciente y flexible sobre la influencia desigual en torno al concepto de divinidad epicúreo de dioses distantes, (Charrue (2006).

⁵⁴⁵ Alsina Clota (1989), pág. 26.

rio llevó en su momento a que algunos filósofos negasen la existencia de una propia metafísica en el pensamiento del autor⁵⁴⁶. Sin embargo, podemos encontrar una explicación consistente del logos inmaterial, el hecho crítico para entender su visión metafísica que se repite en la obra. Andrew Smith remarcó en 1981 cómo cada potencia coreesponde a su esencia, y se vinculan con un logos⁵⁴⁷. Este logos, a su vez, se encuentra conectado con el poder generativo del alma, como una imagen o reflejo de un alma superior. Vale la pena hacer un repaso pausado de las ideas metafísicas de Plotino porque el pensador utilizó analogías lumínicas y la figura del Sol en este tipo de explicaciones⁵⁴⁸. En un determinante pasaje (*Enéadas* V, 6, 4), el filósofo trata de explicar las esencias de su metafísica. La transmisión entre el Uno incognoscible (ἓν), la inteligencia pura (νοῦς) y el alma (ψυχή) se vehicula precisamente en la pura luz que une las cosas, utilizando la analogía de un Sol emisor, una luz transmisora y una Luna que refleja esa luz. Es una forma de pensamiento que defiende también la existencia de un alma única (*Enéadas* VI, 1) que se multiplica en una concatenación descendente desde el Uno platónico (aunque fusionado con el Bien) hasta la potencia hecha acto en la realidad (véase aquí la influencia del aristotelismo), que queda fuera ya del mundo de las ideas.

Esta concepción ciertamente supone un planteamiento metafísico y una visión del cosmos muy concreta que lleva irremediamente a la unificación en esencia de los seres divinos también. Puede resultar frustrante no encontrar palabras que se ajusten al momento contemporáneo del emperador donde Sol ya ha aparecido, pero ciertamente tras las ideas del filósofo se puede ver una concepción del mundo inmaterial con carácter de emanación piramidal. Como bien resuelve el autor de las *enéadas*, se hace imposible explicar algunas de estas ideas sin recurrir a la luz, concepto que ya usa Platón al describir las explicaciones de Sócrates (el famoso mito de la caverna, *República* VII). Las ideas Plotino diseñan un panorama de intercomunicación absoluta que será asumido por el pensamiento filosófico posterior, pero abandonando la dualidad de acto y potencia⁵⁴⁹ a favor de la unicidad de la pluralidad del mismo modo que varias luces forma una única luz plural⁵⁵⁰.

Dentro del sistema cosmológico de Plotino ciertos elementos astrales están incluidos. De forma un tanto incómoda, Plotino aceptaba sin gran énfasis la tradición astrológica que venía incorporando la filosofía helenisticorromana ya que no encaja con el esquema básico de su pensamiento. Los cuerpos celestes albergaban entidades divinas y poseían cierta influencia sobre el mundo sublunar⁵⁵¹. Así, en la *enéada* II especula con los cuerpos celestes como caracteres autónomos (*Enéadas* II, 3, 7) que influyen en el mundo, por un lado. Por el otro, los planetas poseen alma, movimiento y participan de la divinidad

⁵⁴⁶ Ferwerda (1965), pp. 5-7.

⁵⁴⁷ Smith (1981), pág. 102.

⁵⁴⁸ En Plotinus, *Enn.* V, 6, 4 que vamos a explicar a continuación, se expresa la idoneidad de utilizar el Sol y la luz como forma de explicación.

⁵⁴⁹ Smith. (1981), pág. 102; también Porfirio, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* I (32). Sobre la pluralidad de formas dentro del esquema de Plotino, entre otros se puede mencionar a Emilsson (2017), pp. 66-71.

⁵⁵⁰ Metáfora visible en Procl., *In Tim.* II, 254, 13-14.

⁵⁵¹ Beck (2006), pp. 186-188. Debo apuntar que, aunque estimulante, el análisis de Beck sobre los cuerpos celestes en el pensamiento romano aplicado al mitraísmo recuperando las ideas de la obra de Plotino debe tomarse con cierta cautela, limitando y contextualizando el pensamiento de Plotino dentro una tradición filosófica más amplia.

(siendo por tanto, dioses, lo que incluye a Sol), en un complicado razonamiento que permite integrar su esquema en la tradición anterior⁵⁵².

La mayor preocupación de Plotino parece ser explicar el cosmos en una ordenación monista⁵⁵³ (el Uno) pero tripartita (división en hipóstasis), cuya esencia real emana del mundo de las ideas (inmaterial) y excluye en buena medida el mundo material. Al inicio de la enéada V, Plotino describe las tres hipóstasis del Uno con una profundidad espiritual especialmente fuerte. Allí define la existencia de los elementos inmateriales como el *voûç* cuya esencia tiene relación con lo divino, singular y múltiple, a la vez que no desmiente la tradición religiosa, permitiendo así conservar la validez de la religión tradicional y la astrología a ojos del discurso.

En la primera enéada, Plotino describe cómo alma y cuerpo existen para estar unidos, siendo la primera una elemento tendente a la unión con el fin último, o Bien platónico, que es equiparado al Uno metafísico y a lo divino⁵⁵⁴. Esta visión se repite en toda la obra, la fuente primera es el destino último, y el alma no es propiamente una idea (pertenece al ámbito del *voûç*), sino un principio de vida a la luz del intelecto que anima lo que habita (cuerpo) mientras dura esa unión⁵⁵⁵. Al romperse, el cuerpo muere, pero el alma persiste⁵⁵⁶. Incluyendo esto en lo visto sobre el Uno, se termina de conformar así un sistema de concatenaciones degenerativas y regresivas ontológicas. Queda establecido un ciclo que en su fase inferior terminan aquí “abajo”, el mundo material, opuesto al Uno absoluto. Para entender todo este sistema de niveles que afecta a la estética y a la teología, la famosa metáfora de la caverna platónica juega un papel importante. El resultado final es la dinamización de la interpretación metafórica, entendiendo el sistema como series luminosas descendentes: idea (*εἶδος*), imagen eidética (*εἰδωλον*), imagen simple (*εἰκων*) y silueta (*σκιά*, sombra)⁵⁵⁷ que van diluyendo una verdad óptica, hasta acabar en el mundo visible, reflejo del de las Ideas.

Aunque la luz juega un papel importante, no resulta esencial en la explicación de Plotino. El eje de su esquema gira en torno al *voûç*, la hipóstasis de pensamiento y entendimiento que mantiene el nexo entre el alma y la inteligencia del Uno (del que se ha desprendido “hacia abajo”)⁵⁵⁸. Este es el nivel de lo inteligible: ideas, intelección (*νόησις*), y la Inteligencia. A partir de las explicaciones de la primera enéada, la imagen e idea provenientes de la Inteligencia se manifiestan en el mundo material como derivados y acto manifiesto

⁵⁵² Plotinus, *Enn.* II, 1-3 *passim*. Sobre la dicotomía causada por el razonamiento de autonomía de las estrellas y la aceptación de la tradición astrológica, cf. Plotinus, *Enn.* IV, 4, 6-8.

⁵⁵³ El tema del monismo tiene un largo corrido en la historiografía. Sobre la corriente considerable como monista dentro de la filosofía antigua, cf. Rist (1965). Los estudios filosóficos actuales también enmarcan a Plotino dentro del monismo en sus estudios diacrónicos, Schaffer (2010), pp. 57 y 66.

⁵⁵⁴ Es una característica conocida del autor que se encuentra reflejada en trabajo de investigación y en ediciones especializadas. Cf. Bussanich (1996), pp. 38 y 41; introducción de Plotino, *Enéadas*, García Bacca (2005), pág. 17.

⁵⁵⁵ Plotinus, *Enn.* V, 2, 1-2.

⁵⁵⁶ El alma subsiste para reunirse con la divinidad y el Uno. El cómo de este proceso y la condición que conserva el alma es un tema de debate filosófico que se desvía del interés de tesis. Aquí remitimos al trabajo más moderno sobre Plotino, que aborda el tema, Emilsson (2017), pp. 144-184.

⁵⁵⁷ Introducción de Plotino, *Enéadas* García Bacca (2005), introducción, pág. 20.

⁵⁵⁸ Plotinus, *Enn.* V, 3, 1.

(las ideas no son acto *per se*). Al completar esta información en los logos I y III de la enéada V resulta interesante ver el juego con las metáforas luminosas: la inteligencia es la luz que ilumina el alma y proviene del Uno (interpretable entonces como fuente de luz, similar al Sol). Así, el alma, explicada como lumínica⁵⁵⁹, se puede entender como poseedora de características intelectivas (conocimiento y razón humanos). Los seres humanos ven la luz, que es la forma visible de lo inteligible que desciende de un “fondo de realidades verdaderas” (en alusión a la explicación platónica de las ideas). Aquí morarían todos los dioses, iluminados desde arriba con una vida inmortal, aunque no sean todos iguales⁵⁶⁰. Es en este punto donde se pueden entender como ideas henoteístas los planteamientos del filósofo, que afirma que el dios por encima del alma es múltiple, igual que el cielo es múltiple, aunque la potencia del alma es única y así como la divinidad última que es simple y engendra a la pluralidad de dioses⁵⁶¹.

El uno (Ev) es la cima del esquema⁵⁶². Es el Principio Primero necesario antes de la expansión en la multitud de ideas que existen en el νοῦς. En *Enéadas* V, 1, 5, se define a este ente como una figura estática de la que emana una radiación solar “al modo del halo del sol que brilla”. Esto recuerda a la conflagración de estoicos y la caracterización de lo divino en Cicerón⁵⁶³, siendo Plotino el cierre de un proceso formativo para caracterizar la entidad originaria de la que la emanación creadora surge. El autor reafirma esta idea nuevamente en la enéada VI, (logos IX y V) al incidir en la infinitud y plenitud del νοῦς, una perfección trascendente que “es acto por sí mismo”⁵⁶⁴.

La necesidad de una divinidad única y la ἀταρξία o imperturbabilidad de esta no es una concepción aceptada por todos los filósofos clásicos. Sin embargo, Plotino defiende con ahínco estas ideas a lo largo de su obra, criticando las corrientes contrarias anteriores como el aristotelismo⁵⁶⁵. Esta peculiar concepción de la divinidad era un hecho común durante la filosofía de época romana, pero a partir del autor se vuelve una parte indispensable del pensamiento filosófico más básico. Se impone la idea de un ente divino unificado que emana intelecto, ideas y las divinidades, derivando de forma indirecta en el mundo material. La formulación de este conjunto cósmico-metafísico conduce a unos planteamientos donde las esferas luminosas como el Sol son el elemento perfecto para materializar las metáforas filosóficas.

3.3. El neoplatonismo a partir de Porfirio

A raíz de las teorizaciones de Plotino se acepta que da inicio la fase de la escuela Neoplatónica, sobre cuyos elementos característicos aún hoy día no hay consenso, pero que

⁵⁵⁹ Cf. I.iii.3 y II.2.3, sobre el carácter del πνεῦμα, y del elemento lumínico en el alma.

⁵⁶⁰ Plotinus, *Enn.* V, 1, 2 y 4.

⁵⁶¹ Plotinus, *Enn.* V, 1, 2, y 2. Alsina Clota (1989), pág. 54. No se trata de un tema central para esta tesis, sino un resumen enfocado al papel de la luminosidad. Entre numerosas obras se podría citar, Emilsson, (2017), pp. 70-143.

⁵⁶² De nuevo, Plotinus, *Enn.* V, 1.

⁵⁶³ Cf. II.2.3.

⁵⁶⁴ Plotinus, *Enn.* VI, 8, 16.

⁵⁶⁵ Plotinus, *Enn.* V, 1, 3 y 6; VI, 7. Plotino criticaba a Aristóteles la concepción de un ente supremo autoconsciente. Cf. Rist (1973).

Philip Merlan resumió en una serie de puntos generales⁵⁶⁶. Enfocándolo desde la concepción metafísica, que aquí nos interesa, el autor destacó la aparición de una jerarquización neoplatónica de la realidad en esferas, más complejas y plurales cuanto más “bajas” y cercanas al mundo material. Plotino se convierte en un punto de referencia de la metafísica neoplatónica si a los comentarios conocidos del filósofo incluimos el destacado *Comentario a Parménides* (anónimo atribuido a él desde Hadot⁵⁶⁷). En la esfera superior el Principio Primero o Uno, cúspide del esquema, se hallaría por encima, fuera del sistema como una entidad simple demiúrgica o genitora del ser que no es inteligible⁵⁶⁸. Se trata del punto característico del platonismo, cuya originalidad ha sido debatida en el ámbito de los estudios filosóficos modernos ya que buena parte de esta caracterización se encuentra ya en Platón y la primera escuela⁵⁶⁹. El neoplatonismo supone, a fin de cuentas, la fusión estructural de las tradiciones filosóficas anteriores como el platonismo, pitagorismo o aristotelismo, bien sintetizado por Heinrich Dörrie en la recensión que hizo sobre la obra del mismo Merlan⁵⁷⁰. Estas características son observables de manera condensada en las *Sentencias* de Porfirio, cuyo resumen de Plotino no deja de reinterpretar a su maestro⁵⁷¹.

Porfirio es el seguidor natural de Plotino y el personaje más notable tras él⁵⁷². Tuvo éxito en ordenar, publicar y difundir la obra de su maestro⁵⁷³, y también tuvo una producción propia muy variada. Trabajó sobre diversas áreas como las polémicas contra cristianos, y redactó otras obras de carácter moral como *Sobre la Abstinencia y Vida de Pitágoras*. En algunos aspectos es una figura influyente en mayor medida que su maestro para el pensamiento inmediatamente posterior a Plotino, ya que además de su prolífico trabajo moral, su notable actividad comentarista es famosa. Porfirio fue un exegeta consumado que dio inicio al estilo del comentario del neoplatonismo, trabajando sobre su maestro Plotino, Platón como Aristóteles, y definiendo las aportaciones de éste último en el neoplatonismo⁵⁷⁴.

⁵⁶⁶ Cf. Merlan (1953).

⁵⁶⁷ Hadot lo identifica así en 1968 (Hadot (1968), pp. 337 y ss.), pero la obra de referencia moderna sobre el autor es Hadot (1999). También es relevante el artículo Strange (2007).

⁵⁶⁸ A partir de Hadot (1968), se impone una visión que mara ciertas diferencias con Plotino, aunque aún existen trabajos que disiente de la atribución del *Comentario a Parménides*, modificando así la visión general de la metafísica de Porfirio. No vamos a repetir de nuevo los trabajos sobre la distinción e influencia de Plotino y Porfirio; a efectos prácticos para la tesis no mantendremos en la corriente mayoritaria.

⁵⁶⁹ De entre ellos se pueden citar autores recientes como Reale (2000), pág. 164. Del mismo autor se puede destacar la obra anterior Reale (1987); y la traducción crítica al italiano de la obra de Merlan, (1953), en 1990 (trad. Enrico Peroli, ed. Giovanni Reale: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Vita e Pensiero, Milán).

⁵⁷⁰ Dörrie (1955).

⁵⁷¹ A lo largo de toda la obra, estas características quedan muy patentes, especialmente una jerarquía (implícita)-derivación (explícita) (Porph., *Sent.* 7, 10, 11, 13, 14, 20, 24...) que se impone como centro del sistema de explicación.

⁵⁷² Entre Plotino y Porfirio habría que considerar también la figura de Longino, pero desgraciadamente se conoce poco de su bibliografía y su obra. Esto, sumado a que su trabajo se centraba en la retórica, lo excluimos de esta explicación.

⁵⁷³ Amelio no llegó a un compendio definitivo, y sobre la obra de Eustocio se sabe poco.

⁵⁷⁴ Aunque es común afirmar que el Aristotelismo se reinterpreta como parte del platonismo, se trata de una compleja interpretación no del todo clara. Existen varios trabajos sobre la integración del aristotelismo, cf. Romano (1983), pág. 50; Alsina Clota (1989), pág. 74; con una visión general. Para un trabajo exhaustivo sobre este tema, las obras de referencia serían Karamanolis (2006), pp. 243-330, destacando 243, 245-257,

La construcción metafísica de su obra es particularmente aglutinante, y ahonda sistemáticamente en el ámbito religioso, sobrepasando a Plutarco y Plotino⁵⁷⁵. En su acercamiento al ámbito religioso trató temas no estrictamente filosóficos como los *Oráculos Caldeos* (fue el primer platónico en hacer un comentario)⁵⁷⁶. Su trabajo describe a un Uno-ser (“ser” como idea previa al “ente”), principio primero pre-ontológico que junto con la teoría contrapuesta de su mentor Plotino (niega al Uno la condición de “ser” que sería ya una hipóstasis de éste, *Enéadas* VI 9, 2, 21-25) da sentido al término religioso-filosófico de lo *hipercósmico* que usan autores como Mastrocinque⁵⁷⁷.

Esta división del cosmos fue muy usada por la filosofía en una contraposición entre los dioses “encósmicos” (εγκόσμιοι) y los “hipercósmicos” (ὑπερκόσμιοι) que encontramos ya en el filósofo tardío Salustio (siglo IV)⁵⁷⁸, probablemente influenciado por la obra de Jámblico *Sobre los dioses*⁵⁷⁹. Es en este momento cuando Sol y los planetas quedan en una posición privilegiada en la mentalidad erudita; la visión integradora de la filosofía es puesta en práctica de forma consistente diseñando un discurso cósmico que incluye la tradición religiosa y otras disciplinas que aborden el mundo metafísico. De esta forma, las hipóstasis del Uno neoplatónico se podrán definir doblemente a partir de Porfirio como:

- Uno absoluto (ontológico y potencia infinita) de difícil aprehensión; Inteligencia (νοῦς, relativa al logos y mundo de las Ideas); y alma (hipóstasis activa, da vida y movimiento). Junto a esta vertiente más cercana a Plotino existe otra forma, que con Porfirio este esquema tiende a identificar el Demiurgo con el alma hipercósmica⁵⁸⁰ y redefiniendo el esquema trinitario de las hipóstasis de Plotino desdibujando la diferencia entre Intelecto/Nous y Alma⁵⁸¹.
- Uno-ser* (el “padre”, aceptando su autoría de *Parménides*), no se puede aprehender y Uno-ente, cognoscible. Esta doble percepción del Uno se suman las hipóstasis de

sobre las dos visiones contrapuestas del aristotelismo; Boys-Stones (2017), sobre el papel del platonismo medio y estoicismo en la adopción de las categorías de Aristóteles; y Emilsson (2018), con un examen crítico de las influencias que llegan a Porfirio.

⁵⁷⁵ Por ejemplo, Plotino limita el carácter cosmológico interpretando pasajes del *Timeo* de Platón, cf. Zamora Calvo, J. M. (2011).

⁵⁷⁶ Emilsson (2018).

⁵⁷⁷ Mastrocinque (2011).

⁵⁷⁸ Sallustius, *De deis et mundo* VI.

⁵⁷⁹ Cf. Dillon (1987), pág. 899. El autor sigue a su vez a Dodds. Son ideas que se entienden en el marco de la teología moldeada por la filosofía platónica durante los siglos II y III. Los dioses encósmicos, se dividen en ποιοῦντες, ψυχῶντες, ἀρμόζοντες y φροτροῦντες (formas participiales tomadas de las descripciones perifrásticas del original). Los otros, hipercósmicos, se dividen en los hacedores de la οὐσία, νοῦς y ψυχή de los dioses.

⁵⁸⁰ Procl., *In Ti.* I 306, 32- 307, 4.

⁵⁸¹ En Plotino, que critica a los gnósticos, no hay división hipostática del Intelecto o Nous, Plotinus, *Enn.* II, 9, 1-6; V, 8, 31. Para un mayor análisis de estas diferencias, cf. Zamora Calvo (2011).

Inteligencia (Nous/νοῦς o Logos: el mundo de las Ideas) y Alma. Porfirio interpretando la “verdadera idea” de Platón (*Parménides*) difiere de mínimamente pero crea un espacio hipercósmico más claro⁵⁸².

Estos pequeños cambios en el esquema metafísico crean una nueva perspectiva teológica. Se relega a un segundo plano la importancia de las hipóstasis iniciales de Plotino y su dinamismo explicativo en favor de una visión centrada en el Uno y la divinidad, acercándonos a una visión henoteísta de la realidad religiosa grecorromana, pero aun así presentándose como respetadora la tradición (*Carta a Marcela, Sobre Filosofía de los Oráculos*). La originalidad de Porfirio está en crear un sistema cuasi espiritual basado en las hipóstasis del uno según un modelo ternario. En la ordenación de este mundo destaca el Uno-ser primero y distante; un segundo Uno-ente que es inteligible y relacionado con las divinidades; y el Alma Cósmica (general) que dota de vida (almas particulares) al mundo material (mundo visible). Con la afirmación “Todo está en todo, pero de modo propio según la esencia de cada cosa”⁵⁸³ se revela la característica aglutinadora del pensamiento de Porfirio (y una de las características del neoplatonismo), que reafirma la convicción de que toda sabiduría, griega o no, confluía o podía ser integrada en el pensamiento de Platón⁵⁸⁴.

En realidad, buena parte de la preocupación que muestran los filósofos neoplatónicos como Porfirio se centra en la vida póstuma del alma (*Sobre el retorno del alma*), esto es, su viaje ultramundano, el destino del alma y el contexto cósmico en el que ésta se integra⁵⁸⁵. La metafísica del autor, parece simplificar las hipóstasis plotinianas y aparcas algunos puntos que abordaba Plotino⁵⁸⁶. La potencia-acto aristotélicos, sin desaparecer⁵⁸⁷, quedan relegados a un segundo plano, centrándose Porfirio en la multiplicidad, el orden de las esferas y la relación del Intelecto con el Principio Primero⁵⁸⁸. Esta aproximación puede entenderse por la experiencia formativa de Porfirio, que con creencias inicialmente diferentes a las de Plotino, quedaron mitigadas tras el contacto con su maestro (Porfirio, *Vida de Plotino* 20). Así, Porfirio muestra una filosofía con sensibilidad religiosa adquirida en el levante mediterráneo en alguna de sus obras (*Sobre la filosofía de los Oráculos* y *Sobre las estatuas*)⁵⁸⁹, pero termina limitando la importancia de la ascensión y unión a lo divino a través de técnicas auxiliares como la teúrgia⁵⁹⁰. En este punto, la corriente neoplatónica lidia con los límites de la filosofía, expresando esta controversia

⁵⁸² Si quisiéramos establecer una diferencia más precisa podríamos decir que mientras que Plotino separa intelección (asociado a la comprensión del Uno) de νοῦς (Inteligencia pura), Porfirio los junta, pero establece una división entre Uno-ser previo y el Uno-ente, siendo la segunda una idea cognoscible posterior que forma el νοῦς. De esta forma se puede encontrar la expresión “idea del ser” referida al Nous, que no tiene razón de ser bajo el esquema original de Plotino.

⁵⁸³ Porph., *Sententiae* X.

⁵⁸⁴ Yarza de la Sierra (2011). Una de sus vertientes más interesantes de este universalismo es la relación del filósofo con la tríada de los oráculos caldeos: Padre (*patēr*), Potencia (*dynamis*) e Intelecto (*noûs*).

⁵⁸⁵ Y que preocupará también a Proclo, aunque esto es un punto que excede cronológica y temáticamente de los límites de la tesis.

⁵⁸⁶ Algo que queda patente en sus *Sentencias*. Cf. Smith (1981), pág. 102.

⁵⁸⁷ Porph., *Sententiae* XVIII.

⁵⁸⁸ Porph., *Sententiae* XLIII. Este punto está explicado en Zamora Calvo (2011), pág. 46.

⁵⁸⁹ Alsina Clota (1989), pág 76. Zamora Calvo (2011).

⁵⁹⁰ En Plotino se pedía interiorización, cf. *ibid*.

en obras como la discusión de Porfirio en la *Carta a Anebo*, y abre la puerta a doctrinas más místicas como la de Jámblico.

Exégesis y misticismo

El carácter místico de la filosofía neoplatónica se sustenta en el “scepticisme métaphysique” del platonismo medio (Plutarco) acuñado por Bonazzi, y la solución que ofrece Plotino teorizando sobre la liberación del intelecto de las limitaciones corporales⁵⁹¹. Plotino ya debía leer a Platón como un autor que escondía su verdadera doctrina detrás de enigmas⁵⁹², y en general sus seguidores lo harían de un modo creciente. Sin embargo las posturas que toma Porfirio a este respecto no son seguidas por Jámblico, quien difiere de él en algunos aspectos⁵⁹³, dando origen a la esencia de las diferencias dentro de la escuela neoplatónica. La famosa respuesta de Jámblico a Porfirio por su *Carta a Anebo* fue *Sobre los misterios egipcios*, donde queda patente la preferencia del autor por la reflexión mística hacia lo divino y se erige como el mayor ejemplo de teúrgia para la historiografía moderna⁵⁹⁴.

Así, el interés por el conocimiento filosófico perenne en los neoplatónicos se manifiesta en la búsqueda sincrética de la verdad sobre la divinidad, especialmente en autores como Jámblico o Proclo. La orientación de parte del neoplatonismo representada por Jámblico se interesó muy pronto por el misticismo religioso, enfatizando la teúrgia y la armonización de ritos, mitos, e incluso la aritmética⁵⁹⁵. Más allá del interés del filósofo por estos temas, las diferencias de su obra al replicar el sistema metafísico de sus predecesores ha llevado a los estudiosos modernos a tratar de establecer una distinción entre diferentes corrientes sobre la que no hay acuerdo⁵⁹⁶. Para tratar de dar sentido al esquema general neoplatónico y contextualizarlo, podemos resumir que los diferentes autores antiguos coinciden a grandes rasgos tras Porfirio en aceptar las peculiaridades religiosas locales y exóticas como prueba de conocimientos profundos perdidos, y los armonizan encajándolos en un esquema metafísico que viene de lo visto en Plotino y Porfirio. En este sentido, figuras como el sol son un ejemplo fácil por su capacidad de representación unívoca en diferentes cultos (como observamos en la epigrafía)⁵⁹⁷. Esta característica posiblemente la

⁵⁹¹ Bonazzi (2015), pp. 101-144; concepto que perfila en la filosofía de Plutarco más tarde, cf. Bonazzi (2016).

⁵⁹² Bonazzi (2015), pp. 146-148, sobre el intelecto de Plotino; Banner, Nicholas (2018), pp. 66, 137 y ss.

⁵⁹³ Saffrey (2000), pág. 20.

⁵⁹⁴ Sobre la teúrgia en este marco filosófico existe una reciente tesis doctoral, por lo que parece conveniente exponerla en él. Fernández Fernández (2011), sobre el papel de *Sobre los misterios egipcios* en la historiografía, pág. 16.

⁵⁹⁵ Un buen ejemplo de ello sería su obra *Sobre el Pitagorismo*, recuperando el trabajo de Nicómaco en el siglo II. Cf. Haas (2003), pág. 252.

⁵⁹⁶ Romano (1983), pp. 15-16. La obra de referencia para la clasificación fue Zeller, Eduard (1869). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Fues Verlag, Leipzig; y la redefinición de Karl Praechter (*apud* Sorabji (1990), pág. 216). Este es un tema que se alarga hasta Proclo en el siglo V y que excede los límites de esta tesis y que recoge un debate de 200 años sobre cómo distribuir las distintas corrientes dentro del neoplatonismo en torno a 4 polos principales (además de Plotino, suelen ser elementos de asociación Alejandría, Jámblico y la Atenas escolástica), y la concepción de la religión (metafísica y especulativa, o directamente más religiosa).

⁵⁹⁷ Cf. IV.1.

podríamos ver en el himno a Helios de Porfirio, hoy perdido, y del que sólo tenemos menciones indirectas⁵⁹⁸.

La visión mística del neoplatonismo está relacionada con la tradición exegética que se había iniciado en los siglos anteriores, y que Porfirio convierte en un elemento principal. Esta práctica se encuentra de manera más o menos intensa en diferentes autores, centrándose generalmente en pasajes homéricos y en pasajes filosóficos como el *Timeo* o –especialmente para la metafísica– el *Parménides*⁵⁹⁹, así como en los resúmenes de las vidas de maestros de referencia (Platón, Pitágoras y Plotino). Tanto Porfirio como Jámblico escribieron numerosos comentarios a las obras filosóficas más importantes del aristotelismo, pitagorismo y platonismo. La práctica de la exégesis se convierte así en un elemento de reinterpretación, pero también de innovación que permiten unir ideas de distintas escuelas clásicas y crea para los filósofos del Bajo Imperio una imagen de continuación de Platón, Pitágoras y otros grandes filósofos. El punto culminante de este proceso será la *Teología Platónica* de Proclo, ya fuera del marco cronológico de esta tesis.

La búsqueda del significado profundo de las obras, no tiene por qué desembocar en una filosofía espiritualista. Sin embargo, a la vez que ocurre el auge de los llamados cultos místicos y la expansión de religiones judaicas⁶⁰⁰, el ejercicio exegético ofrece un refugio a las escuelas filosóficas para dar respuesta a nuevas necesidades sociales, enfatizando los elementos espirituales y trascendentes que ya existían en la disciplina desde hacía tiempo⁶⁰¹. El ejemplo por antonomasia es *El Antro de las Ninfas* de Porfirio que se suele situar al final de la vida del autor, una vez ya aceptados los postulados plotinianos⁶⁰². En él, el autor sobrepasa los límites ordinarios del comentario en una exégesis homérica llevada al límite. Inspirado en el mito de Er platónico (*La República* X, 614 y ss.), desarrolla aquí un discurso sobre la verdad única contenida en las grandes obras del mundo heleno que toca todas una gran variedad de figuras del mundo antiguo desde Homero pasando por Hesíodo, Moisés y Pitágoras, llega hasta Platón, quien la termina por mostrar⁶⁰³.

Como resultado de este proceso exegético, las hipótesis neoplatónicas de la divinidad se benefician enormemente. El esquema general metafísico se convierte en el armazón de la teología en el estudio filosófico en autores como Porfirio y Jámblico, y es reflejo un sistema de pensamiento mayor, que influye sobre la religiosidad, incluyendo el cristianismo⁶⁰⁴. Frente a la metafísica de Porfirio, Jámblico presenta dos variaciones⁶⁰⁵ que

⁵⁹⁸ Influiría en pasajes como Macrob., *Sat.* I, 17-23, de acuerdo con Gersh (1986), pág. 510; y Berg (2001), pág. 146.

⁵⁹⁹ Saffrey (2000), pág. 19.

⁶⁰⁰ Entendiendo aquí las diferentes creencias en contacto con el judaísmo como el gnosticismo y las varias sectas judías en sus derivados más heterodoxos, como son el cristianismo y el hypsistarianismo.

⁶⁰¹ Esta respuesta no tenía por qué ser alternativa al mundo judaico, cf. Berthelot (2012).

⁶⁰² Obra crítica de Ramos Jurado (1989), pp. 199-200. Sobre un recorrido de la alegoría de la caverna en la filosofía antigua, cf. Cornelli (2012).

⁶⁰³ Sobre la ambigua visión de Porfirio respecto del judaísmo, cf. Van der Horst (2014), pp. 188-202.

⁶⁰⁴ Sin adentrarnos en el tema, vale la pena enfatizar que este punto es el que da valor a los planteamientos de Wallraff (2001). En general, diversos trabajos sobre la influencia de los planteamientos cosmológicos que posee el platonismo y estoicismo en el cristianismo, dejan entrever el ascendiente del pensamiento filosófico sobre la sociedad, cf. Blowers (2012), entre muchas pp. 1, 6, 31, 34, 66, 90-93, 143, 181.

⁶⁰⁵ Muchas veces antepuesto a Porfirio, de acuerdo con la tesis tradicional de Zeller, pesimista respecto a Jámblico. Alsina Clota (1989), pp.78-79. Sobre Porfirio en este sentido, Saffrey (2000), pp. 19-21.

acentúan el carácter teológico⁶⁰⁶. En el esquema superior recoge una cúspide en forma de tríada derivada de Porfirio: Uno trascendente (absoluto y perfecto), el Uno emanado de éste (entidad creadora, relacionable con Helios)⁶⁰⁷ y los dioses inteligibles. De forma paralela, sin embargo, recupera la idea existente en autores como Máximo de Tiro (*Disertaciones*) o Apuleyo (*El demon de Sócrates*) y desarrolla la idea de un espacio intermedio donde sitúa las almas divinas y los demonios. Así, la ordenación teológica del autor colocará de forma explícita a los dioses tradicionales dentro del esquema metafísico como dioses inteligibles, reservando un espacio también para la multitud de divinidades menores.

Concurrencia con prácticas magicoreligiosas

La teúrgia y otras prácticas como la lectura de los sueños tienen interés por las razones que hemos expuesto en al hablar del ὄχημα⁶⁰⁸. Plaisance nota la evolución de su percepción gracias a autores como Jámblico o Proclo, quienes beben de la idea aristotélica del éter como supralunar entendiendo en el ὄχημα un carácter etéreo y neumático, relacionado con el mismo éter y las estrellas⁶⁰⁹. La visión neoplatónica en el paso al siglo IV dota de especial importancia a los oráculos, teúrgia, y demás manifestaciones divinas; y en Jámblico reintroduce un gran número de seres divinos entre el Uno platónico (ininteligible) y el mundo material (sensible)⁶¹⁰. Complementando a los dioses principales, se reserva un espacio conceptual para las divinidades menores, que actúan como agentes mediadores y herramientas para la teúrgia. Para esta rama de la filosofía, el conocimiento de la divinidad y la ascensión del alma deja de ser alcanzable únicamente por la razón. Y por ello, autores más tardíos como Proclo dedicarán una atención especial a los himnos, oraciones y simbología mágica como vehículos del contacto con lo divino.

La mediación de la magia adquiere una gran importancia para alcanzar la unión con lo divino en estos círculos filosóficos. Las prácticas religiosas y místicas como la doctrina de los *Oráculos Caldeos* o los *Papiros Mágicos Griegos* hunden sus raíces en procesos anteriores al siglo II, cuando se popularizan encuadrados en una corriente de espiritualidad o religiosidad que influye en el neoplatonismo⁶¹¹. La ascensión del alma humana (*anagagé*) hacia lo divino se entendía en un sentido catártico y místico que bebe de la misma base religiosa, aunque difiere, de la escatología cristiana. En este entorno espiritual, místico y filosófico se impulsan figuras como la ya mencionada de Apolonio de Tiana, o disciplinas como el “vuelo mágico” en personajes como Simón el Mago o Terebinto. Sin embargo, lo que aquí nos interesa son las figuras telésticas, y las técnicas como la *sympatheia* (basada en la correlación cósmica entre el ente y su representación) o las *voces mysticae* (fórmulas mágicas para atar a las divinidades a un médium o sujeto concreto)

⁶⁰⁶ Iambl., *Myst.* VIII, 2. Este carácter del filósofo ha llevado a la producción de trabajos como Smith (2000).

⁶⁰⁷ A partir de Iambl., *Myst.* VIII. Helios-Kmeph como entidad intelectual central y demiúrgica, Clark (2008). Una visión contraria a la identificación de la fuerza demiúrgica con Helios, Lecerf (2012).

⁶⁰⁸ Cf. I.iii.3.

⁶⁰⁹ Plaisance (2013), pág. 257.

⁶¹⁰ Edición crítica de Jámblico, Periago Lorente (2003), pág. 175.

⁶¹¹ Marco Simón (2005), pág. 1; Pachoumi (2017), pp. 61 y 163.

⁶¹². Estas prácticas son instrumentos en manos de magos y teúrgos que, utilizados como una liturgia, adquieren una condición cuasi sacerdotal cuando se regulan los rituales e iniciaciones mágicas. Marco Simón explica estos conceptos en relación con los nuevos movimientos místicos: gnosticismo, hermetismo y los *Oráculos Caldeos*⁶¹³. Parte de la clave metafísica de este movimiento reside en los entes guía de la Inteligencia, los teletarcas,⁶¹⁴ a los que acude el mago o teúrgo, teniendo especial relevancia para esta investigación el papel de los Oráculos, ya el Sol (Helios) aparece como punto de entrada de la divinidad suprema y es uno de los tres teletarcas, junto a la Luna y Aión⁶¹⁵.

El misticismo de estas prácticas influye sobre la posterior corriente platónica, la cual posee un interés especial por el estado de las almas a través de la unión o *systasis* con lo divino (Uno). Esta inclinación a la mediación divina empieza con figuras como la de Juliano el Teúrgo, supuesto autor de los *Oráculos Caldeos*⁶¹⁶, y se manifestará heterogénea y progresivamente en diferentes ámbitos del discurso filosófico, alcanzando su cénit en las figuras de Porfirio y Jámblico. Esta forma de proceder es la base del éxito de la teúrgia y lleva implícitamente a centrar los esfuerzos de la filosofía tardía en el conocimiento de los seres superiores a través de la contemplación filosófica y prácticas místico-espirituales. Por tanto, el sincretismo que generalmente se encuentra en el platonismo final se puede explicar cómo la consecuencia última de entender y buscar una respuesta armonizada dentro del marco del marco cultural de la cuenca mediterránea.

3.4. Conclusión: la filosofía como marcador social

Sol parece convertirse en un personaje de cierta importancia en algunos tratados filosóficos que teorizan sobre el concepto divino y el cosmos. Entre ese conocimiento filosófico más especializado y el sistema de creencias general podemos encontrar algunas disciplinas intermedias como las prácticas místico-filosóficas o la Astrología con autores como Fírmico Materno, Vetio Valente o Manilio desde el siglo I hasta el IV d.C.⁶¹⁷. A esto se suma también el mundo de la magia, un campo a caballo entre las anteriores disciplinas, la religión y la superstición. No hay sitio en esta tesis para abordar el tema propiamente, pero algunos ejemplos pueden valer para mostrar el papel del Sol y de Sol como agentes de cierta importancia.

El ejemplo más importante por su impacto en los estudios sobre magia son los *Papiros Mágicos Griegos*. En este compendio de escritos la tradición helenística y la local egipcia se mezclan. Son un ámbito de encuentro religioso donde tanto el Sol como su forma deificada Helios tienen un papel destacado, presentándose en muy variadas formas, generalmente sincréticas. Aparece ligado o identificado con el dios grecoegipcio Harpócrates e incluso recibe nombres peculiares como αἰλουροπρόσωπος (“rostro de gato”, *PMG* V, 1,

⁶¹² Marco Simón, F. (2005), pp. 6 y 11. Un ejemplo de esta función “sacerdotal” sería el conjunto de ritos contenidos en el pergamino de Berlín (*PGM* I 42-195), en el que se describe como solicitar a Helios la obtención de un *parhedros* o asistente mágico que ayude a la *systasis* o comunión con lo divino.

⁶¹³ Marco Simón (2005).

⁶¹⁴ *Oráculos Caldeos* Fr. 23 y 24.

⁶¹⁵ Marco Simón (2005), pág. 4.

⁶¹⁶ Alsina Clota (1989), pág. 76.

⁶¹⁷ *Cf.* II.2.3.

30). Sol es generalmente representado en relación con la protección o supervisión, e incluso puede presentarse como demiurgo bajo la forma *Helios Phre* (PMG IV, 1281-3). Se trata de textos heterogéneos y de largo recorrido cronológico que representa a los dioses con asociaciones complejas⁶¹⁸, u otras más conocidas como la identificación de Apolo y Sol (PMG II, 82-141). Resulta interesante ver como los PMG fusionan distintas corrientes, y reutilizan conceptos grecorromanos con creatividad propia. Esto el caso del laurel, vinculado a Apolo, pero que aparece relacionado también con Selene y Helios (PMG II, 1-64)⁶¹⁹.

Los papiros mágicos no pueden entenderse sin su marco cultural y religioso, del que obtienen sus ideas. Otro tanto ocurre con los *Oráculos Caldeos* que hemos introducido en esta explicación y con la filosofía propiamente dicha. A pesar de que su sistema cosmológico sea una construcción teórica basada en la lógica, las formas, ideas y divinidades utilizadas provienen de su entorno cultural. En la corriente neoplatónica es especialmente sensible esta situación, reflejando los filósofos posteriores a Plotino una preocupación por lo divino y las formas tradicionales. En este contexto, el Sol aparece como una herramienta útil para representar la perfección del "Ev que emana una luz involuntaria e imperturbablemente (ataraxia): el *voũs* (Plotino, *Enéadas* V, 1-3). Su caracterización divina se define gracias al dios Helios-Sol, que bajo Jámblico y Proclo tiene un papel teológico crucial como deidad única de referencia subordinada al "Ev bajo de múltiples formas⁶²⁰. Las diversas corrientes de pensamiento que se desarrollan durante el Principado en adelante hacen patente que estamos en un entorno cultural de entendimiento común. La evolución paralela sobre la concepción de la divinidad ocasiona que los discursos del neoplatonismo, el gnosticismo y algunas corrientes cristianas tengan similitudes, como bien noto Hordern⁶²¹.

La evolución de la filosofía grecorromana con fuertes componentes sincréticos y exegéticos lleva a una situación distinta a su forma clásica. La explicación del mundo divino se desarrolla enormemente respecto a las escuelas iniciales y crea una serie de características que convierten la alegoría solar y lumínica en una buena forma de explicar el Uno platónico, aunque su aplicación por los filósofos tardíos puede no ser tan extensa como a veces se cree⁶²². Nos parece ver que hay incluso un cambio en la sensibilidad semántica de dichos términos, como el mismo término hipóstasis, que evoluciona partiendo del problema de las tres esencias verdaderas del mundo y acaba entendiéndose como sustancias que emanan unas de las otras. El lenguaje de las distintas escuelas se fusiona y evoluciona partiendo de un lenguaje común de (filosofía) clásica, un hecho que parcialmente paralelo a la evolución de la religiosidad del Imperio Romano, donde vemos también nuevas tendencias que reutilizan un lenguaje clásico común. En ambos casos se observa un desigual

⁶¹⁸ Un caso interesante es el estudio del papel de los dioses paredros como asociados auxiliares, pero no iguales a la divinidad, cf. Pachoumi (2011).

⁶¹⁹ Hordern (2002), pág. 169.

⁶²⁰ Iambl., *Myst.* VII, 3, 12-16; Procl., *Himno a Helios* I, 33-34. Esta tendencia encuentra su cénit en la consideración de *cosmócrator* que le arroja Juliano (*Or.* VI, 149-151).

⁶²¹ Hordern (2002), pág. 163.

⁶²² Catana (2013). También merece crédito la crítica de Adrien Lecerf a Helios en la metafísica de Jámblico como un rasgo destacado, cf. Lecerf (2012).

pero creciente protagonismo de lo solar en relación con lo supremo, ya sea divinidad o autoridad imperial. Se tuviera verdaderamente o no una concepción henoteísta de la divinidad (no vamos a aventurar estudios de la mentalidad romana que no se pueden sostener sólidamente), lo cierto es que en varios discursos cultos existía una visión especial sobre la divinidad. Se entendía una suerte de consustancialidad en los dioses que otorgaba – entre otros conceptos– una posición solar divina privilegiada a lo solar y, ocasionalmente, al Sol. Uno de estos casos los recoge MacMullen sobre Cornelio Labeo, anticuarista romano del siglo III, que en su obra *Sobre el Oráculo de Apolo de Klaros*, interpreta un verso órfico del famoso oráculo y concluye que los nombres de Iao varían según las estaciones, a saber, Hades, Zeus, Helios y el mismo Iao⁶²³.

Existen varios aspectos donde la filosofía, como parte de un sistema de creencias más amplio, deja sentir su influencia. El que resulta más llamativo es el ámbito de la estética y el arte⁶²⁴. A tenor de la posible influencia (o cuanto menos, relación) de Plotino sobre Galieno, existen algunas líneas de investigación que integran la estética neoplatónica como parte de los cambios en la sensibilidad artística entre el siglo II y IV. Plotino participa en el cambio del canon clásico en cuanto que defiende una idea de belleza alejada de las proporciones, ya que “So here below, too, beauty, that which is really lovely, is what illuminates good proportions rather than the good proportions themselves”⁶²⁵. La descripción de la belleza por parte del filósofo supone un cambio del punto de referencia hacia lo simbólico⁶²⁶, más que una inversión de criterio.

Esta visión (seguida en el neoplatonismo posterior) como parte de un cambio de sensibilidad en la elite afectaría indirectamente al mundo del arte, la simbología y al papel jugado por divinidades como Sol a partir de mitad del siglo III. Pasando por alto obras de relevancia en este ámbito como las de Finberg en 1926 y Armstrong en 1962⁶²⁷, en obras más recientes se subraya la importancia de Plotino como ejemplo útil para explicar la sensibilidad del siglo III, o como reformador de la visión de la belleza en la escuela platónica frente a la estoica (desde el criterio una composición de elementos múltiples)⁶²⁸. Encuentro especialmente interesantes casos como el de Ousager, que utiliza el análisis del llamado “sarcófago de Plotino” para explicar la estética del periodo y la influencia, al menos parcial, que tuvo el filósofo sobre su sociedad contemporánea⁶²⁹. En otros casos como el de Jorge Tomás García, se llega a defender también una influencia directa de las ideas del neoplatonismo y de la doctrina de Plotino, pero como parte de una nueva sensibilidad

⁶²³ *Apud* Macrobius, *Sat.* I, 18, 18-20. Cf. MacMullen (1981), pág. 87.

⁶²⁴ Debo al colega doctorando David Serrano Ordozgoiti (Universidad Complutense) los apuntes sobre este tema, que si bien no relacionados con la teología, informan de la influencia de la filosofía neoplatónica en el mundo romano tardoimperial.

⁶²⁵ Armstrong (1962), pág. 70.

⁶²⁶ Un buen resumen de este sentido filosófico se puede encontrar en Brisson (2013).

⁶²⁷ Finberg (1926); Armstrong (1962), pp. 70, 72, 127, 133-134, 152.

⁶²⁸ Ravasi (2015), pág. 251; Heath (2015), pp. 390-392. Esto pertenece a una discusión historiográfica más amplia que lleva a numerosos nombres. sobre una visión general del estudio de la plástica a modo de repaso rápido, se podría mencionar las obras de Mathew y Schweitzer enfatizando la ruptura, y a L’Orange, Fittschen o Bergmann la continuidad (*apud* Tomás García (2016), pp. 183-184).

⁶²⁹ Ousager (2004), pp. 285-318.

artística ligada la espiritualidad⁶³⁰. Crea que esta perspectiva encaja con la forma en la que Emilsson entiende la influencia de Plotino, aceptando un hondo impacto del filósofo a medio plazo y enfocado principalmente a través de la sensibilidad teológica, marcando profundamente el pensamiento neoplatónico y cristiano posterior⁶³¹.

La influencia indirecta del movimiento y espíritu artístico que encarna (bien sea impulsando o meramente representando) Plotino es observable en el cambio de estética de las diferentes series monetarias del siglo III⁶³². Se trata de un proceso de mayor recorrido que el cambio anteriormente mencionado, en el que las ligeras variaciones graduales durante el siglo III reflejan, en su conjunto, un importante salto en la sensibilidad estética respecto a la época republicana, dejando atrás algunos de los criterios clásicos. Este fenómeno se puede ver fácilmente en toda la numismática imperial. En la representación de la figura de Sol, algunos de los mejores ejemplos que resumen este proceso los podemos encontrar en época de Galieno y la Tetrarquía. En primer lugar, se encuentra la esquematización progresiva de las figuras, que empieza a ser notable a mitad de siglo III y de forma muy clara bajo Galieno en monedas como RIC V-1 Gallienus, 113. Estos rasgos de siluetas esquematizadas y afiladas se pueden observar más exagerados de en monedas posteriores como RIC V-2 Lugdunum, 631 (de Constancio Cloro) que representa a un dios Sol sinuoso y estilizado, aunque sin proporciones clásicas. En segundo lugar, se encuentra la ruptura estilística final, que se hace totalmente patente en monedas tardías de la tetrarquía como RIC VI Nicomedia, 73b (Maximino Daya) con un dios Sol de brazos estilizados se presenta totalmente vestido rompiendo con la desnudez clásica divina. Si debemos poner en contexto el cambio de sensibilidad de la Numismática, no puede obviarse la coincidencia cronológica de este proceso con los cambios en los que la filosofía de Plotino también participa.

Se pueden albergar dudas sobre si la filosofía tuvo, o no, una influencia directa determinante sobre el arte y el gobierno del emperador, modificando su modo de expresar la sensibilidad religiosa. Estas dudas son mayores en el caso de la religiosidad popular. Sin embargo, sí parece posible entender los cambios del pensamiento filosófico como un marcador social más. Esta disciplina, bien documentada frente a otros aspectos del sistema de pensamiento romano, refleja una clara tendencia sincrética, unificadora de la divinidad y crecientemente lumínica. Esta luminosidad, desde el punto de vista filosófico, es explicable por las consecuencias de la estructura metafísica, el dualismo ontológico platónico, así como por el “sincretismo filosófico” de la visión pitagórico-órfica del alma. La idea de la bondad del bien-dios superior subyacente en todas las escuelas menos la epicúrea, y la desaparición de ésta última a lo largo del Alto Imperio, favorecerá la creación de una visión general sobre una mente divina que fusiona principio primero y bien supremo. Esta entidad se comunica con las capas inferiores de la realidad por emisiones o emanaciones con un carácter luminoso pasivo (opuesto a lo material, de acuerdo con la degradación de

⁶³⁰ Tomás García (2016). Una visión más restringida de la influencia del filósofo se puede encontrar en Iozzia (2015), pp. 18, 25-32.

⁶³¹ Emilsson (2017), pp. 373-374.

⁶³² Cf. IV.2.2.

las ideas en el mundo sensible), desinteresado de lo material o inconsciente de ello (ἀταρξία).

Es posible entender que el pensamiento filosófico, como parte básica de la educación de las elites, tuviera cierta influencia sobre la narrativa éstas, siendo las obras de Cicerón un claro ejemplo. Más tarde en época imperial, pensadores como Dión Crisóstomo (siglos I-II) también dejan sentir parte de este ideario filosófico en sus discursos cuando expresa públicamente que Apolo, Helios y Dionisos forman uno⁶³³. Algunos historiadores como Roger Beck hacen uso de obras como *Sobre el Antro de las Ninfas*⁶³⁴ de Porfirio para explicar parte de la simbología y rito mitraicos⁶³⁵. Mastrocinque defiende este pasaje como un elemento legítimo de acercamiento al mitraísmo, incluyéndolo en el marco cultural donde cohabitan los Oráculos Caldeos, el pensamiento neoplatónico y la teología mitraica⁶³⁶. Sin embargo, creemos que eso sólo puede ser cierto en los ámbitos más intelectuales del culto, a los que Plotino, Porfirio o Proclo resultan cercanos en algunos planteamientos, como las tríadas metafísicas Uno- Inteligencia-Alma de Plotino⁶³⁷. El problema de estas ideas es que muchas de las citas filosóficas susceptibles de ser usadas corresponden a momentos posteriores al desarrollo del mitraísmo, respondiendo más a la visión aglutinante del neoplatonismo, o a una etapa final del culto más que a una relación inicial de los filósofos con los cultos. Aunque también existen coincidencias con Platón cuando éste interpreta los dioses preolímpicos en significado metafísico partir de sus nombres⁶³⁸; no tenemos pruebas para integrar este pensamiento como parte activa del culto mitraico, sólo un marco cultural intelectual común a todo el Imperio Romano. No obstante, las formulaciones de Mastrocinque dejan patente la posibilidad de que “The Mithraic theology stood in perfect accord with Platonic philosophy and therefore could be accepted by many philosophers”⁶³⁹. Ese es, a fin de cuentas, el espíritu ecléctico de la filosofía del siglo III en adelante, que se integra dentro del marco de la Filosofía Perenne que hemos explicado ya⁶⁴⁰.

Cuando se emprenden estudios de la política imperial, encontramos un campo intermedio difícil de aproximar desde la filosofía. Estudiosos como Berrens la excluyen a la hora de explicar conceptos aplicados a Sol en el marco imperial como *aeternitas*, pero no así en la relación especial del dios Sol con los emperadores, recordando la vinculación de ésta con el culto a Sol desde Platón⁶⁴¹. Resulta acertado al resaltar la motivación política en búsqueda de legitimidad imperial. Sin embargo, probablemente no exista una explicación plenamente satisfactoria si no se combinan diferentes disciplinas como la numismática, epigrafía y filosofía, donde el simbolismo de un elemento cultural es susceptible de afectar al discurso de cada disciplina.

⁶³³ Dio Chrys., *Or.*, XXXI, 11.

⁶³⁴ En pasajes como *De antro*. III, 10-14 y 16.

⁶³⁵ Beck (2006), pp. 16, 41-42.

⁶³⁶ Mastrocinque (2017), pp. 108-110, 252-257, 273, 285, 283, 301-302.

⁶³⁷ Plotinus, *Enn.* IV 4, 16.

⁶³⁸ Pl., *Symp.* 206-207; Pl., *Cratyl.* 396B, *apud* Mastrocinque (2017), pág. 109.

⁶³⁹ Mastrocinque, (2017), pág. 302.

⁶⁴⁰ Cf. I.iii.3. subapartado “Conocimiento primordial y la filosofía perenne”.

⁶⁴¹ Berrens (2004), pp. 22, 70-71 y 171.

En muchos aspectos las diferentes fuentes ofrecen una visión distinta, y, al beber de las monedas como fuente de información, el mismo Berrens corre el riesgo de desestimar las motivaciones religiosas o filosóficas para el uso de Sol en el siglo III por los emperadores. No es necesario ver la filosofía como una corriente impulsora de nuevos movimientos sociales, sino que acompaña fenómenos generales que ya existen entre el siglo II y IV⁶⁴². Berrens tiene razón al plantearse que el pensamiento de la elite –como en el caso de Galieno– podría estar condicionado por las enseñanzas filosóficas. No obstante, este tipo de obras pueden servir parcialmente de marcador social, que, en general, habla de una nueva inquietud social. Sería interesante emprender un estudio sobre la Filosofía como síntoma de cambio social y evolución de las preferencias religiosas durante el Imperio, junto a otros aspectos de cambio en la religión como el desarrollo de los cultos legionarios (y aparición de *collegia* con los Severos), la exaltación de divinidades concretas y la evolución cultural de los *genii* (especialmente el *genius Augusti* y el *genius populi Romani*)⁶⁴³. Para evitar caer en un error estudiando el neoplatonismo, debemos relativizar la importancia de Plotino en la conformación de metáforas solares al igual que Berrens limita la importancia de la filosofía en el siglo III. El proceso es más amplio cronológicamente y Pierre Hadot tiene razón destacando la importancia del marco cultural del filósofo, cuyas obras importan unas imágenes de referencia que el autor usa⁶⁴⁴. Plotino era un hombre de su tiempo, con una cultura compartida y unas ideas particulares pero enmarcadas en un contexto más amplio que había ido evolucionando, y que continuará evolucionado a lo largo del siglo IV, una vez el culto a Sol haya perdido su apoyo público.

La evolución final de filosofía grecorromana tras Plotino acaba por colocar al Sol en un lugar relevante del orden cósmico, fusionando el astro y el dios homónimo. Helios-Sol es usado tanto como medio explicativo de la realidad, como elemento de referencia en el cosmos. Sin embargo, los autores que hemos utilizado para describir este movimiento acaban siendo posteriores a los cambios introducidos en la religión oficial tras Galieno y Aureliano (253-275). Esto impide utilizar la filosofía como herramienta de explicación de las transformaciones religiosas que colocan a Sol como una divinidad principal en el panteón romano. La obra de Porfirio (233-305) y Jámblico (245-425) se completa pasada

⁶⁴² Entre los muchos estudios que abordan esta evolución con esta problemática de perspectivas puede destacarse Athanassiadi y Frede (1999), eminentemente filosófico; Mitchell y Nuffelen (2010), reenfocado a la evolución de las dedicaciones religiosas. Menos enfocado en la evolución de la religión durante ese periodo, pero representando bien el problema de disparidad entre las distintas fuentes de información para los estudios de religión antigua podemos encontrar a Versnel (1992), y Versnel (1993), quien se centra, *lato sensu*, en las diferencias entre mito y rito, buscando las paradojas que se producen en un estudio exhaustivo. Para una visión integrada en el conjunto del marco histórico del crucial siglo III, tal vez una obra de referencia sería Johnes, Klaus-Peter (ed.) (2008), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*. Akademie Verlag, Berlín- Boston; pero no he tenido acceso a la obra. También sobre los llamados cultos orientales (Isis, Cibeles, Mitra) en este contexto resulta especialmente destacable Alvar Ezquerro (2008), en concreto pp. 17-22 sobre los diferentes niveles de lectura y tradiciones culturales heterogéneas, entendible todo ello dentro de un mismo marco cultural y de creencias; y pp. 25-28, advirtiendo sobre una perspectiva concreta de lectura.

⁶⁴³ Se aleja del estudio de esta tesis, pero no de ver ciertas coincidencias entre estos procesos, que, a mi entender, pueden explicar el papel del numen imperial en panegíricos latinos como los de Constantino. Cf. IV.2.6, **Epílogo**.

⁶⁴⁴ Hadot (1993 [1989]), pág. 18.

la juventud de los pensadores, cayendo en buena medida tras la conformación de la Tetrarquía (285-293). En principio, esto no imposibilita cualquier relación casuística entre el culto a Sol capitalizado por Aureliano y los filósofos, ya que la vida activa de los pensadores empieza mucho antes y es puesta por escrito en la culminación de un proceso.

Es conocido que Porfirio llega a Roma en torno al 262 y que fue maestro de Jámblico, por lo que ambos vivieron el periodo entre la Ascensión de Aureliano y la de Diocleciano. Al intentar acercar las obras de los filósofos a los hechos del siglo III encontramos dificultades. Hay discusión sobre la cronología de obras de Porfirio como *Contra los cristianos*, siendo situada en torno al año 300 para justificar la persecución de Diocleciano o en torno al 270, durante la estancia del autor en Sicilia⁶⁴⁵. En todo caso, la cronología de obras, como esta u otras, no interfiere en un entendimiento de la filosofía como parte de un cambio cultural general. La filosofía es la mejor fuente que tenemos para conocer el pensamiento antiguo, pero se trata de una disciplina especialmente teórica y dirigida a las elites culturales. Plotino y Porfirio, en especial el segundo, fueron testigos de primera mano de los cambios que se produjeron en el culto a Sol en Roma. Su obra, si bien no impulsora, puede entenderse como un eco de los cambios producidos en la segunda mitad de siglo III.

Según Bercham, Porfirio es parte de la elite helenisticorromana que defiende una “theokrasía” donde los distintos dioses de diversos lugares están interconectados, recibiendo nombres conforme sus funciones⁶⁴⁶. Esta idea bebe de la opinión Armstrong⁶⁴⁷ y apunta a la visión de un movimiento henoteísta entre la elite cultivada del Imperio Romano. Aunque estas suposiciones son enormemente atractivas en el marco de este capítulo, resulta aventurado ya que no disponemos de otras fuentes que contrasten la visión de la filosofía, mientras que las dedicatorias epigráficas se limitan ocasionalmente a fórmulas aglutinantes y de exaltación⁶⁴⁸.

Sin embargo, es digno de mención señalar que desde el punto de la vista de los estudios filosóficos queda patente que la intelectualidad del siglo III había asumido una serie de creencias monistas de la divinidad, más patentes en los filósofos posteriores a Plotino y en muy desigual grado. En este punto es conveniente recordar que Porfirio mismo sanciona la tradición religiosa romana como medio de salvaguardar el estado, respetando implícitamente el sistema politeísta establecido⁶⁴⁹. Ante esta tesitura que resulta en una contradicción llevada al extremo, la opinión de Aharon Johnson parece la más acertada

⁶⁴⁵ Magny (2014); sobre la discusión de la cronología Greenwood (2016), pp. 197-200. En cambio, otros estudiosos han planteado la posibilidad de que se trate de un compendio de escritos, cf. Edwards (2007).

⁶⁴⁶ Berchman (2005), pp. 20-21.

⁶⁴⁷ Armstrong (1986), pp. 66 y ss.

⁶⁴⁸ Uno de los casos extremos sería IGUR I 194 (cara b: Cara b :Διὶ Ἡλίῳ/ Μεγάλῳ/ Σαράπιδι/ σωτήρι/ πλουτοδότῃ/ ἐπηκόῳ/ εὐεργέτῃ/ ἀνεικίτῳ/ Μίθρα/ χαριστήριον). Sobre este tema resulta interesante Mitchell y Nuffelen (2010), aunque controvertido, hace una buena explicación de la evolución de la exaltación de los cultos en el Mediterráneo imperial.

⁶⁴⁹ Euseb., *Praep. Evang.* I, 2.

cuando dice “Whether an imperial context was a causative force or only provided an environment amenable to theological universalisms cannot be answered easily”⁶⁵⁰. La filosofía neoplatónica tenía una forma monista de entender el mundo, pero ello no significa que la sociedad hubiera de serlo. Sin embargo, la cercanía de Plotino y su escuela con la casa imperial es suficiente para dar una causa probable sino de influencia directa, sí de cierto grado de connivencia. Muy posiblemente Richard Gordon⁶⁵¹ está en lo cierto al criticar las colecciones de Oxford⁶⁵², tendentes a una visión que sobredimensiona el peso de las postulaciones filosóficas. Personalmente, no creemos que sea posible afirmar que la filosofía sea el motor principal de los cambios que aúpan a Sol como divinidad oficial preferente a finales del siglo III, pero sí es asumible cierta influencia del neoplatonismo en el pensamiento y propaganda de las elites.

Desde época helenística, el incremento del contacto entre distintos grupos culturales fuerza el establecimiento de puentes religiosos entre distintos sistemas. Un síntoma de esa respuesta social será la preocupación de la filosofía por temas metafísicos, que representa, tal vez, la visión de aquel sector social más consciente del contacto interregional⁶⁵³. En este sentido también se puede entender como fenómeno paralelo la ordenación del nuevo poder monárquico que engloba distintas tradiciones y aparece en el periodo helenístico, como muy bien indicó Chirassi Colombo en 1979⁶⁵⁴. En un mediterráneo cada vez más comunicado queda claro que las escuelas filosóficas desarrollaron una serie de teorías metafísicas y cosmológicas como respuesta que se irán fusionando durante la dominación romana del Mediterráneo. A su vez, los cambios ocurridos en los primeros siglos de la era llevan a la filosofía a plantear crecientemente su cosmovisión a través de una entidad divina única de carácter lumínico y el uso de un vocabulario común que desemboca con el neoplatonismo en el auge de la figura solar, destacando Porfirio, Jámblico y Juliano.

⁶⁵⁰ Johnson (2013), pág 55.

⁶⁵¹ Gordon (2014).

⁶⁵² En concreto Gordon cita a la obra Athanassiadi y Frede (1999), capítulos como el de M. L. West, (“Towards monotheism”, pp. 21-40) o M. Frede (“Monotheism and pagan philosophy in later antiquity” pp. 41-68); en crítica que la obra finalmente solo posee dos capítulos no ligados a la filosofía.

⁶⁵³ Nos referimos aquí a las elites económicas y políticas y su entorno. Este grupo puede entenderse como una de las plataformas para transmitir ideas en forma de redes de contacto, que ya hemos explicado en la metodología, cf. Collar (2013); I.iii.

⁶⁵⁴ Chirassi Colombo (1979) pp. 649-651. Aunque en su obra la autora se preocupa por orientar su explicación desde el mitraísmo, en la página 651, Chirassi Colombo habla de un sincretismo de largo recorrido que se puede atisbar ya en el Faetón de Eurípides.

4. Política imperial respecto a Sol en el siglo III

Un siglo clave para entender la evolución del culto a Sol es el III. No tenemos un relato uniforme sobre el dios, y al igual que la moneda, se suelen destacar dos momentos, el periodo de los Severos (Heliogábalo en concreto), y el reinado de Aureliano. El papel de Elagabal, y su imbricación con Sol durante el reinado de Heliogábalo ha centrado algunos estudios del culto a Sol desde Halsberghe hasta la actualidad⁶⁵⁵. Sin embargo, en los últimos años se han ido constatando dos peculiaridades con respecto a Sol-Elagabal, haciéndose necesaria su inclusión en el discurso explicativo. Por un lado, el dios aparece, especialmente en regiones como África y Panonia⁶⁵⁶, con notable fuerza antes de que Heliogábalo acceda al poder. Por el otro, se constata su similitud con el culto romano imperial, rasgo especialmente necesario en aquellas explicaciones que se basan en la importancia del culto sirio para explicar la evolución del culto a Sol. Tras lo visto en el apartado del Alto Imperio y el capítulo de epigrafía, la información no apunta a una sustitución o aparición del culto imperial a Sol con Elagabal⁶⁵⁷, aunque la integración del culto al sol sirio es apreciable en sus características formales, ambas bebedoras del mismo sistema religioso y cultural⁶⁵⁸.

En el amplio contexto del siglo III, es importante tener en cuenta los avances que se han hecho replanteando el término de “crisis del siglo III”. Vamos a saltar la discusión en torno a la tradición historiográfica y a la crítica de la lectura *prima facie* de las fuentes, así como a la dimensión de la crisis, como se puede observar en Cameron⁶⁵⁹. No nos corresponde aquí debatirlo. Lo que sí que es evidente es la transformación política con un énfasis reiterado en la propaganda numismática de esa centuria, lo que Gagé denominó “Teología de la Victoria”⁶⁶⁰. En el campo religioso, observamos una evolución de las dedicatorias epigráficas y la imagen monetaria. En diferentes formas, se puede apreciar una mayor insistencia en rasgos marciales y la protección en los epítetos de las divinidades, que Rüpke relaciona con la inestabilidad e inseguridad inherente a las guerras internas e invasiones del territorio romano durante el periodo⁶⁶¹. Los nuevos gobernantes y las dinastías que se intentan asentar, como la de Gordiano, necesitan acuciantemente legitimación en una situación inestable, siendo uno de los temas recurrentes la defensa del estado. Diversos emperadores, destacando entre ellos Aureliano, hicieron uso de la moneda para evocar esta función protectora o de pacificación (en *RIC* V-1 Aurelian, 139, tenemos por ejemplo “Restitut(or) orbis” y en *RIC* V-1 Aurelian, 6, “Pacator orbis”)⁶⁶².

⁶⁵⁵ Halsberghe (1972); Badaracco (2017).

⁶⁵⁶ Cf. IV.1.

⁶⁵⁷ AL igual que Matern (2002), pp. 35-9; Berrens (2004), pp. 235-242; Hijmans (2009), pp. 8-14, 20.

⁶⁵⁸ Cf. I.ii.

⁶⁵⁹ Cameron, (2001 [1993]), pág. 11. Podemos encontrar que el tema lleva a numerosos debates como el demográfico, económico, político y la búsqueda de causas de las transformaciones de la centuria en el siglo anterior. Cf. la obra colectiva Bowman, Garnsey, Cameron (2005).

⁶⁶⁰ Gagé (1933).

⁶⁶¹ Rüpke (2006), pp. 22-23.

⁶⁶² *RIC* V-1 Aurelian, 139, tenemos por ejemplo “Restitut. orbis” y en *RIC* V-1 Aurelian, 6, “Pacator orbis”. Cf. Estiot (2012), nº 1337 y nº 1338. Podemos ver más de estas dedicatorias en el capítulo de numismática, cf. cf. IV.2.

Estos apelativos tenían como precedente a Cómodo⁶⁶³ y también se expresan en epigrafía asociados al emperador, marcando un tipo de discurso imperial que ensalza la *virtus* marcial típico del gobernante durante la segunda mitad del siglo III⁶⁶⁴, que afecta tanto al dios como al gobernante, estrechamente ligados (Sol en este caso).

Se trata de la etapa sobre la que la historiografía incide en la difusión de los llamados “cultos orientales”⁶⁶⁵, que hunde sus raíces en los siglos anteriores, visible en la obras como la de Apuleyo. Se trata de una evolución heterogénea de diversas formas religiosas que se incorporan en y beben del modelo clásico desde antes del siglo III. Diversas advocaciones e *interpretationes* de dioses como Sol van apareciendo y desarrollándose en las provincias del Imperio en ambientes mixtos o también llamados sincréticos⁶⁶⁶. Un buen ejemplo es Júpiter, de quien tenemos el modelo de la tríada capitolina *Iupiter Optimus Maximus*, pero también la aparición de casos como *Iupiter Solutorius* y *Iupiter Repulsor* estudiados por Francisco Beltrán⁶⁶⁷, o advocaciones que reflejan cultos regionales muy concretos como *Iupiter Dolichenus*, que se extiende por el estamento militar⁶⁶⁸.

Sol posee una evolución que no puede entenderse sin la relación con la casa imperial, desde Augusto hasta Constantino. La forma en que conocemos a Sol y sus variantes presenta algunas diferencias en la expresión de las formas. Frente a la epigrafía, las fuentes y la numismática imperial no hacen referencias a Elagabal o Mitra, pero sí a Sol. Combinando estos tres ámbitos podemos resaltar algunos de los momentos decisivos del siglo III en los que la política imperial presta especial atención a la función de Sol y su culto: el mismo Heliogábalo, el periodo que va desde Galieno a Aureliano, y el último tercio del siglo III. El siglo III es el periodo de mayor notoriedad para deidad, que ya es notable con los usos iconográficos de los Severos y su propaganda monetaria. La fase final de transformación se da dentro del periodo tetrárquico, donde la relación con la casa imperial, que se había ido incrementando anteriormente, cambia una vez más. Para el epílogo dejaremos el caso de Constantino, muy diferente al resto, mientras que el periodo comprendido entre Alejandro Severo y Galieno queda fuera por la ausencia de información disponible más allá de la que nos ha ofrecido la numismática.

4.1. Elagabal bajo Heliogábalo como una forma de culto oficial a Sol

Heliogábalo tiene un gran impacto en el estudio del culto solar, y se ha planteado que durante su reinado se produce la primera forma oficial de culto a Sol en el Imperio Romano⁶⁶⁹. Halsberghe defendía que esta era la forma de *Sol Invictus* que aparece en la epigrafía, una visión que ha tenido que ser replanteada por los problemas cronológicos de

⁶⁶³ Speidel (1993), pp. 109-110.

⁶⁶⁴ *CIL* VI 1112 y *CIL* VIII 10217 en el 274 d.C. (*Restitutor Orbis*), *CIL* XII 5561 (*pacator et restitutor*). Cf. Hedlung (2008), pp. 50-67.

⁶⁶⁵ Beard, North y Price (1998), pp. 247-248; Turcan (2001 [1989]), pp. 129-186. Sobre una visión moderna de esta evolución, que no se centra en un cambio abrupto en el siglo III, cf. Alvar (2008).

⁶⁶⁶ Un buen ejemplo para Sol es el caso de *Sol Invictus* en Dacia. Cf. Carbó García (2010) y (2010b).

⁶⁶⁷ Beltrán Lloris (2003), 118-119, 126-128.

⁶⁶⁸ Un referente clásico es Speidel (1978).

⁶⁶⁹ Tras Halsberghe (1972).

tal advocación, cuya extensión cultural y cronológica es más amplia⁶⁷⁰. Sin embargo, es cierto que bajo el emperador se llega a unas cotas de promoción oficial nunca antes alcanzadas, marcando incluso una diferencia con el fomento de la imagen solar por los miembros de la misma dinastía⁶⁷¹. Pese a todo, cabe ser precavidos antes la importancia del culto a Sol Elagabal como una forma pública innovadora cuando el dios ya poseía culto público reflejado en los calendarios de época augústea; la moneda republicana y altoimperial; así como un templo en el Circo Máximo, activamente relacionado con los espectáculos públicos.

Con Heliogábalo se aplican diferentes medidas que elevan la condición del dios en el escenario público. Se trata de una imposición de la forma Sol Elagabal de su ciudad nativa⁶⁷² que incorpora elementos del culto público romano. Tanto Herodiano como la *Historia Augusta* hablan de la construcción de un templo a Sol Elagabal por el gobernante en el Palatino, que funcionaba como eje central del nuevo culto⁶⁷³. Aunque Herodiano no deja de hablar de actos habituales como donación pública de dinero⁶⁷⁴ y fiestas circenses, las fuentes en general inciden (especialmente la *Historia Augusta*) en el tono extravagante.

No conocemos con claridad el recinto sagrado que se construye con el emperador Heliogábalo; de hecho, parece haber dos. Mientras que Casio Dión no hace mención, Herodiano habla de un primer templo grande y rodeado de altares construido a la llegada a la ciudad, que coincide cronológicamente con el descrito por la *H.A.* en el Palatino donde se encontraba el antiguo santuario de Orco⁶⁷⁵. Sin embargo, el Herodiano también hace referencia a un segundo templo en las afueras de Roma que era el destino de las procesiones estivales anuales que instauró el gobernante⁶⁷⁶.

El templo principal, también conocido como Elagabalium, ha sido objeto de cierta controversia por los estudiosos en los últimos años. Al tratar de identificar el uso sagrado del área de la actual *vigna Barberini*, se han modificado los postulados generales de una fundación tardía acorde con las fuentes, a favor de la teoría de un uso anterior, bien basado en la modificación al templo de Júpiter *Victor* (fundado por Q. Fabio Máximo Ruliano), o bien por ser un posible espacio dedicado al mismo dios Elagabal que se remonta a Septimio Severo⁶⁷⁷. Mientras tanto, del segundo templo se conoce aún menos. Richardson lo puso en relación con juegos públicos en la zona del Anfiteatro Castrense y el Circo Variano, donde supuestamente se habría encontrado el edificio templario⁶⁷⁸.

Sea como fuere, la práctica templaria pública no es inusual, como se observa en el fomento de templos a advocaciones específicas por parte de emperadores (Apolo Palatino,

⁶⁷⁰ Carbó García (2010b).

⁶⁷¹ Berrens (2004); IV.2.1.

⁶⁷² Hijmans (2010), pág. 384.

⁶⁷³ *Hist. Aug.* Heliogab., 3, 1-4; Hdn., V, 5, 8-10.

⁶⁷⁴ Sobre la munificencia, Zuiderhoek (2007). Es un acto bien registrado también en diversos lugares del Imperio como Asia Menor en relación con festivales públicos, *Cf.* Zuiderhoek (2009), pp. 87, 95-96, 99-100, 104.

⁶⁷⁵ Hdn., V, 5, 8: [...] νεῶν τε μέγιστον καὶ κάλλιστον κατασκευάσας τῷ θεῷ, βωμούς τε πλείστους περὶ τὸν νεῶν ἰδρύσας... *Hist. Aug.* Heliogab., 3, 5. y 1, 6.

⁶⁷⁶ Hdn., V, 6, 6.

⁶⁷⁷ *Cf.* Richardson (1992), pág. 140; Rowan (2012), pp.191-197; Badaracco (2017), pág. 175.

⁶⁷⁸ Richardson (1992), pág. 140.

por Augusto) o de dioses ajenos al panteón tradicional (Serapeo de Caracalla). Sin embargo, el carácter religioso del culto que acompañó a estas políticas (según el relato de las fuentes) sí que fue inusual. Ante esta tesitura, creemos que –al igual que Hijmans⁶⁷⁹– es conveniente enfatizar la apreciación de las fuentes romanas que ven al dios como nuevo. Se trata de una caracterización negativa ofrecida por autores pertenecientes a una clase educada como Herodiano, pero que no se ha de dar necesariamente entre la población. La vitalidad mostrada por las prácticas religiosas populares más allá del panteón original es buena prueba de ello. Considérese la destrucción de los altares y templos egipcios intramuros decretada por el senado en el 53 a.C. (Dio Cass., XL, 47), hecho en el que se refleja muy bien la diferencia entre la práctica real y la visión religiosa conservadora senatorial⁶⁸⁰. Volviendo a Elagabal, esta novedad aducida por las fuentes se puede entender como contrapuesta a la forma tradicional de Sol que había pervivido en la capital, que hemos visto en el segundo apartado de la tesis (Alto Imperio). Esta apreciación de “novedad” es importante también porque habla de una impresión relativa, dado que el culto a Sol Elagabal ya existía en un marco romano como la epigrafía legionaria de Pannonia, y es posible que en la misma Roma. Tal vez, la novedad del culto no es su existencia, sino más bien el posible cambio del carácter del culto solar tradicional a la llegada del emperador Severo, marco en el que podría entenderse la creación de un cuerpo sacerdotal específico⁶⁸¹. Dichos cambios no necesariamente significan la creación de un nuevo colegio desde cero, sino que puede entenderse como la modificación de uno preexistente, siguiendo el cambio de denominación usado por la epigrafía respecto al título laxo de *sacerdos Solis*.

Esta percepción puede explicar la acusación que encontramos en Casio Dión de “dios extranjero”, cuando el mismo Elagabal estaba asociado a Sol desde hacía tiempo⁶⁸². En general las fuentes ofrecen una perspectiva muy negativa de esta etapa histórica. Al explicar la celebración del culto público, Herodiano habla de hecatombes diarias, plantas aromáticas, vinos caros y otros lujos, además de participar en bailes públicos, todos explicados como excesos asociados a una procesión religiosa pública⁶⁸³ o la toma de posesión del consulado⁶⁸⁴, acto que no suponía una ruptura *per se* de la tradición pero que se podía asociar al mal gobierno⁶⁸⁵.

Dejando aparte los detalles escatológicos en los que se prodigan las fuentes (especialmente la *H.A.*), se puede apreciar lo negativo de ciertos rasgos de inversión social como

⁶⁷⁹ Hdn., V, 5, 7; Hijmans (2009), pág. 12.

⁶⁸⁰ Esta ambivalencia, que no necesariamente es un movimiento contra los cultos egipcios, se observa especialmente bien con el apoyo del llamado Segundo Triunvirato, que dedica un templo a Serapis, para pasar a una postura aparentemente opuesta bajo Augusto y Tiberio que con medidas conservadoras restringen los cultos egipcios al exterior del *pomerium* (Dio Cass., LIII, 52; Tac., *Ann.* II, 85). Cf. Orlin (2008). Se trata de una tensión entre la tradición y nuevas prácticas culturales que ya no existe en tiempos de Caracalla cuando se erige *Serapeum* en el Quirinal en el paso del siglo II al III.

⁶⁸¹ Carbó Garcá (2010b). Hemos visto un enfoque diferente sobre el cargo de *sacerdos Solis* en Roma, cf. III.2.4 y IV.1.2.

⁶⁸² Cass. Dio, LXXX, 11.

⁶⁸³ Hdn., V, 6, 6-19.

⁶⁸⁴ *Hist. Aug.* Heliogab., 8, 3.

⁶⁸⁵ Como explícitamente asocia la *Historia Augusta* al introducir estas características. *Hist. Aug.* Heliogab., 3, 4.

la práctica sexual del monarca⁶⁸⁶ y la contradicción de la tradición religiosa con una práctica ecléctica, que, no obstante, no señala el abandono de las funciones del *pontifex maximus*⁶⁸⁷. A todo esto se sumaba la joven edad del emperador, que podía suponer un problema de legitimidad y que en los relatos romanos era el opuesto a la sabiduría de la senectud⁶⁸⁸. Su especial visión de la hierogamia y asociación divina provocó lo que se sentía como una humillación de los dioses y hábitos tradicionales al unirse el emperador en distintos polémicos matrimonios o al hacer que el *Paladion* de Troya fuera llevado al templo de Heliogábalo para “casarla con su dios”, sustituyéndolo más tarde por Afrodita Urania (*Iuno Caelestis* romana, interpretación de *Tanit/Astarté*, y relacionada con la *Magna Mater*)⁶⁸⁹.

Es aquí donde se produce el *shock* emocional, percibido como humillación o subyugación de las creencias de los *maiores* ante una nueva práctica advenediza que “omnes sane deos sui dei ministros esse aiebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros”⁶⁹⁰. Esta afirmación, que se puede entender como una exageración⁶⁹¹, alude a una inversión en la jerarquía divina que hoy podríamos catalogar como “henoteísta”⁶⁹², pero que no tendría por qué distar mucho, por ejemplo de la visión universalista que ofrecía la filosofía⁶⁹³.

Sin embargo, las fuentes no inciden en la falta de seguimiento popular o el desapego de la población por la promoción del culto por el emperador. Aquí es importante recordar que, pese a las formas escénicas exóticas, la munificencia del emperador, habitual en estos casos, acompaña a una actuación extraña pero que no termina de contradecir las formas del culto público. Es sugerente la propuesta de Rowan en la que compara esta práctica con la construcción de iglesias cristianas por parte de Constantino 100 años después, de-

⁶⁸⁶ Ya sea un argumento *ad hoc* o un hecho verdadero magnificado, la particular sexualidad del emperador suponía un abandono del rol social que se le entendía a un emperador. Cf. Skinner (2014 [2005]), pp. 326-327, 346 (nota 8). Martin Icks remarca el problema de legitimidad que supone la inversión de roles de género con Heliogábalo y su madre, Icks (2011), pág. 111.

⁶⁸⁷ Las fuentes no mencionan la restricción o cancelación de otros ritos públicos, y sí lo mencionan participando en algunos como el de la *Magna Mater*, que se adecuaba al relato por permitirle al autor mencionar el rito extranjero de la castración de los *galli*, cf. *Hist. Aug.* Heliogab., 7,1-2.

⁶⁸⁸ Conde Guerri (2006), estudiando la *H.A.* y a Herodiano, defiende la senectud como un valor similar a la sabiduría en la que inciden las dos fuentes, lo que puede entenderse como la reacción contra emperadores vistos como inmaduros, susceptibles de ejercer un mal gobierno, creando un antagonismo entre inmaduro-joven y madurez-sabiduría. Martin Icks relaciona el uso de la imagen barbada del príncipe desplegada públicamente en las monedas como una forma de subrayar la edad adulta alcanzada por Heliogábalo en el 221 d.C. cf. Icks (2011), pp. 74-75, aunque Lucinda Dirven prefiere relacionarlo con una asociación con los retratos barbados de Caracalla, su supuesto padre (Dirven (2007), pág. 25).

⁶⁸⁹ Sobre la *hierogamia* patrocinada por el emperador *Hist. Aug.* Heliogab., 3, 4-5 y 6, 8-9 (*Paladion*), 7, 1 (*Urania*); Hdn., V, 6, 3-5; Cass. Dio, LXXX, 12, 1. Sobre los matrimonios de Heliogábalo, el conocido episodio de la de la vestal, Cass. Dio, LXXX, 9, 2-4; *Hist. Aug.* Heliogab, 6, 6-9.

⁶⁹⁰ *Hist. Aug.* Heliogab, 7, 4.

⁶⁹¹ Sobre la exageración en la *H.A.* respecto de Heliogábalo, cf. Icks (2008).

⁶⁹² Este henoteísmo solarizante es parte de un movimiento más amplio que fue defendido en obras como Halsberghe (1985): 2184-95; Nemeti (2005), pág. 308 ; observado en ocasiones como sincretismo solar de época Severa (Aguado García (2001), pág. 296) y observado con más distancia por Carbó García (2010b).

⁶⁹³ Cf. I.iii.3, II.2.3, III.1.3 y IV.3, especialmente la teología estoica y la evolución del platonismo medio.

jando ver que no necesariamente el emperador estuviera llevando a cabo un cambio radical del escenario religioso público⁶⁹⁴. De hecho, Rowan insiste en que, más que evidencias de esta supuesta política religiosa, tenemos discursos invectivos contra él⁶⁹⁵. Con lo que se sabe, no se podría afirmar que el emperador trata de suplantar a Júpiter como cabeza del panteón, sino que Heliogábalo estaba haciendo un uso enfático de un culto y mostrando una práctica religiosa mixta, adaptada al entorno romano. Esto nos devuelve al escenario de la imagen monetar, que se muestra ambivalente entre una nueva representación innovadora (el betilo sobre cuadriga) y la imagen tradicional del dios, pero que en sus características formales sigue siendo romana⁶⁹⁶.

La explicación de política religiosa de Heliogábalo puede abordarse como la sobredimensión de un culto particular a nivel oficial, tal y como ocurría con otros cultos en ámbito privado⁶⁹⁷, entendido como un caso especialmente llamativo pero no único entre los emperadores, de quienes se conoce un proyecto religioso propio⁶⁹⁸. No obstante, faltan datos para poder hablar de un verdadero programa reformista⁶⁹⁹. Ciertas voces críticas con el impacto de la política del emperador llegan a afirmar que sus medidas no salen de la capital y el entusiasmo por el culto a Elagabal no sobrevive al emperador, aunque la existencia de celebraciones como las *Elagabalia* parecen contradecir una información tan restrictiva⁷⁰⁰, encontrando puntos intermedios que aceptan cierto alcance de la política imperial⁷⁰¹. En esta tesis nos hemos desviado del estudio de Elagabal por motivos de espacio, aunque hemos visto que el culto del sol emesano es independiente del programa de Heliogábalo⁷⁰², y aunque no se puede descartar la desaparición de muestras explícitas a Sol Elagabal tras el emperador⁷⁰³, la numismática muestra la fuerte pervivencia de la imagen de Sol en la propaganda imperial con Alejandro Severo⁷⁰⁴. Esto lleva a estudios recientes como el de Rowan a afirmar que la imagen de Sol se mantiene pero Elagabal se abandona, volviendo a representar así Sol a *Sol* romano y no *Sol Elagabal*⁷⁰⁵. Se trata de la misma imagen que había existido con los anteriores Severos y se adhiere a los cánones tradicionales del dios (el betilo desaparece de la moneda), por lo que cabría esperar una desaparición de la asociación oficial entre Elagabal y Sol, pero no de este segundo, dios que sigue teniendo recibiendo dedicaciones a lo largo del siglo III.

⁶⁹⁴ Rowan (2012), pp. 191, 201.

⁶⁹⁵ Rowan (2012), pp. 183-185.

⁶⁹⁶ Cf. IV.2.2 y IV.2.8.

⁶⁹⁷ En este sentido el término *megatheism* utilizado por Angelos Chaniotis resulta especialmente atractivo para definir un fenómeno religioso general. Cf. Chaniotis (2010).

⁶⁹⁸ Gradel (2002), pág. 351.

⁶⁹⁹ La idea de ensalzamiento de una divinidad particular se puede ver en Chaniotis (2010). Sobre la ausencia de una verdadera reforma religiosa, cf. Icks (2009).

⁷⁰⁰ Compárese Icks (2009) con Badaracco (2017), pp. 191-192. Algunos estudios sobre emisiones locales monetarias contemplan el impacto de Heliogábalo como un factor a tener en cuenta, por ejemplo, en la instauración de *Elagabalia* a su paso por Anatolia, cf. Howgego, Heuchert y Burnett (2005), pág.131; Icks (2011), pág. 87.

⁷⁰¹ Rowan (2012), pp. 185-186.

⁷⁰² Por ejemplo, en la región danubiana, cf. IV.1.4.

⁷⁰³ En este sentido tal vez se entienda el borrado de “*Soli*” en la inscripción *RIB* 1137.

⁷⁰⁴ Cf. IV.2.1-2.

⁷⁰⁵ Rowan (2012).

No tenemos más información sobre el culto a Sol Elagabal tras el reinado de Heliogábalo, pero tenemos constancia de la *damnato memoriae* que se aplicó sobre el emperador, borrando y modificando esculturas y nombres en inscripciones, en un fenómeno que pudo llegar a afectar incluso a Sol⁷⁰⁶. Desde luego, las menciones a Sol Elagabal en la moneda imperial desaparecen, aunque permaneciendo la imagen tradicional de Sol⁷⁰⁷. Se conoce que Alejandro Severo devolvió el betilo del dios emesano a su ciudad de origen, y se asume generalmente que también transformó el Elagabalium en un templo a Júpiter Ultor, así como que retomó las viejas costumbres⁷⁰⁸. Sin embargo, gracias a la numismática sabemos que continuó con la emisión de monedas que representaban a Sol según el estilo de los primeros Severos, volviendo también a colocar en la leyenda la titulación imperial. Las emisiones se distribuyen dedicadas preferentemente a Marte, Júpiter, *Pax*, *Victoria* y Sol, así como al mismo emperador y las virtudes⁷⁰⁹. A su vez, las fuentes mantienen un tono distinto sobre el heredero de Heliogábalo, reflejando una dicotomía entre la forma de entender la práctica religiosa de los dos emperadores, que, al menos en el discurso público, pudo mantener una diferencia entre el culto tradicional de Sol y la advocación solar de Elagabal. Con todo, al igual que hemos visto en el capítulo de numismática imperial, Sol desaparecerá de las emisiones imperiales junto al resto de dioses tradicionales con el fin de la dinastía Severa.

4.2. Galieno y Aureliano

La crisis política de la muerte de Alejandro Severo derivó en el año de los 6 emperadores (238 a.C.) y diversos enfrentamientos civiles, que van acompañado por un cambio en la propaganda pública religiosa, centrada en promesas de la vuelta a un nuevo “saeculum aureum” como resume Manders⁷¹⁰. Aunque en el siglo III tenemos diversas referencias a Sol, en este periodo concreto destaca la falta de datos escritos sobre el dios, la ausencia de monedas y la dificultad para ubicar cronológicamente muchas de las inscripciones. Entre el 238 y el 253 d.C., año en que Valeriano toma el control del Imperio, en relación con Sol sólo es digno de mención el retorno a las acuñaciones tradicionales durante el reinado de Gordiano III (Sol incluido) y la breve continuación con los Filipos. La breve aparición de Sol con estos emperadores está ligada al concepto de *aetenritas*, en un giro propagandístico que vuelve a retomar tipos previos a la muerte de Alejandro Severo y que aprovechan la cercanía del milenario de Roma, celebrado durante el reinado de Filipo I el Árabe en el 248 d.C.⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Varner (2004), pp. 189-194. Sobre el caso en el que se podría haber borrado deliberadamente a Sol. cf. AE 2009, 1142, que hemos comentado en el IV.1.4, subapartado “Britania”.

⁷⁰⁷ En la epigrafía parece ser también así, aunque la dificultad de datación impide precisar el momento en el que el teónimo “Elagabal” cesa de aparecer.

⁷⁰⁸ Hdn., VI, 1, 3; *Hist. Aug. Alex. Sev.*, 6, 2; Dio LXXX, 21; Icks (2011), pág. 87; Rowan (2012), 119-223. De hecho, en Matern (2002), pág. 292 se señala la utilización de algunos símbolos tradicionales con Caracalla y Alejandro Severo como es el uso del cetro para representar a Sol (en vez del látigo o el orbe). También en Hijmans (2009), pág. 77.

⁷⁰⁹ Rowan (2012), 223.

⁷¹⁰ Manders (2012), pp. 187-189.

⁷¹¹ Observable en monedas como RIC IV-3 Philip I, 25 (SAECVLVM NOVVM) y 158 (SAECVLARES AVGG).

Tras el acceso al poder de Valeriano, le seguiría poco después su hijo Galieno como coemperador, personaje de vital importancia para entender el papel público de Sol en el siglo III. Como hemos visto en el capítulo de numismática imperial, es con él (y no su padre) con quien reaparece la imagen del dios en las emisiones imperiales, ahora ya sí, de emisión recurrente hasta final de siglo. De hecho, es con este emperador cuando se produce la primera aparición explícita de Sol Invicto (quitando el caso de Heliogábalo)⁷¹². Sol forma parte de un programa propagandístico más amplio, donde destaca la importancia atribuida a Apolo *conservator*. Las dificultades políticas durante el reinado conjunto de Valeriano y Galieno ocasionó que durante su mandato el territorio romano acabara por dividirse en tres (con el Imperio galo y el reino de Palmira). Esta pérdida de control y las numerosas usurpaciones así como el peligro de invasión (sasánidas, alamanes) motivó ciertas reformas sobre las que no hay acuerdo, pero que podemos resumir en la reorganización militar de la caballería y reestructuración de las *munera* y *annona* que caracterizarán o precederán al Bajo Imperio⁷¹³.

De forma paralela al reinado de Galieno, la propaganda del Imperio Galo con Tétrico y sus sucesores comparte puntos similares con el énfasis supervisor (*stator*, *conservator*, *comes*) de dioses como Júpiter, Hércules y Marte⁷¹⁴. Sol aparece en ambos programas propagandísticos, dando inicio a un proceso que Claudio II el Gótico y Aureliano seguirán. Es posible que con Galieno se esté dando expresión a una nueva concepción imperial del poder, que coincide en ciertos puntos con el papel solar creciente en la filosofía⁷¹⁵. Lukas de Blois da cuerpo a esta idea interpretando que durante el gobierno de Galieno se da una cierta identificación entre el Sol y el monarca como elementos intermedios entre el mundo material y divino, cuya importancia simbólica viene dada por la concepción neoplatónica del mundo⁷¹⁶. Robert Turcan percibió que se daban las condiciones para institucionalizar un culto solar universal, relacionable con la voluntad de unidad del Imperio bajo el gobierno de Galieno⁷¹⁷. Puede que se trate de una afirmación exagerada –no ha una ruptura perceptible en las apariciones de Sol– pero ciertamente se registran cambios palpables en la acuñación de moneda condicionados por hechos como la reorganización de las unidades de caballería en el ejército⁷¹⁸.

Atendiendo a este punto, parece acertado enfatizar el año 255 d.C. Con la moneda RIC V-1 Gallienus, 117, Sol reaparece en ese momento en la acuñación imperial de Galieno (aún correinando con su padre). Ese mismo año (o poco más tarde) es en el que, según de Blois, se emprende la reforma de ciertas unidades militares ecuestres⁷¹⁹, creando un regimiento que pudo nutrirse de tropas veteranas de caballería mauritana y dálmata⁷²⁰. Aunque se tenga poca información sobre este momento histórico, esta práctica recuerda a la

⁷¹² RIC V-1 Gallienus, 119.

⁷¹³ Sobre el debate de las reformas políticas de Galieno aquí no entraremos. Para una explicación de su reinado, cf. Blois (1976);

⁷¹⁴ Tabla 5 del IV.2.

⁷¹⁵ Cf. IV.3.2-4.

⁷¹⁶ Blois (1989), y (2006).

⁷¹⁷ Turcan (1996 [1989]), pp. 142-143.

⁷¹⁸ King (1984).

⁷¹⁹ Blois (1976), pp. 6 y 26.

⁷²⁰ Strobel (2007).

misma mecánica que seguía la composición de los *Equites Singulares* en los siglos I y II d.C., así como las prácticas de reclutamiento de caballería de los Severos⁷²¹. Durante el siglo III se atiende a una importancia creciente de la caballería, y es posible que esta tuviera cierto papel en la recuperación de la figura de Sol, reforzado por la vinculación militar de las series animales de Galieno si se acepta esta asociación⁷²². Si bien es cierto que son pruebas circunstanciales, tenemos constancia de la creciente aparición de las monedas de Sol y la importancia de la caballería en la política imperial, destacando regimientos como los *equites Dalmatae* en época de Claudio II el Gótico y Aureliano, mencionados por las fuentes⁷²³. Ambos emperadores serán caracterizados emperadores soldado, estamento del que provenían, siendo Aureliano, el ulterior impulsor definitivo del culto oficial a Sol, un destacado oficial de caballería balcánico al que se atribuyen ulteriores reformas⁷²⁴.

Poco podemos afirmar sobre el papel de Sol durante el reinado de Claudio el Gótico, salvo que las monedas con su figura continúan emitiéndose. En cambio, durante el reinado de Aureliano (270-275 la política imperial respecto a Sol cambia. El exitoso líder militar, general de caballería reinó durante 5 años y consiguió frenar las invasiones germanas del Danubio y acabó con la rebelión del Imperio Galo y el reino palmireno de Zenobia. Durante esos años desarrolló una especial predilección por el dios que ha convertido su figura en un elemento indispensable para los estudios sobre Sol desde Halsberghe⁷²⁵.

Durante sus primeros años se puede observar en el registro numismático la continuación de modelo religioso con las divinidades tradicionales⁷²⁶, que continúan las prácticas instauradas por Galieno, especialmente la figura de Apolo como *conservator*⁷²⁷. También se aprecia una propaganda asociada a Júpiter *conservator* y *victor*, con quien aparecen bastante monedas representando el apretón de manos entre el dios y el emperador⁷²⁸. La vertiente marcial de este *vir militaris* del siglo III se manifiesta también en la acuñación, que sigue las líneas de sus predecesores⁷²⁹, y se enfatiza aún más con la adopción de títulos imperiales como *pius felix invictus*, incluyendo *invictus* por vez primera en los anversos⁷³⁰.

⁷²¹ Strobel (2007), pp. 275-276.

⁷²² Cf. IV.2.2-3.

⁷²³ Zos. I, 40, 2 y 52, 3-4; Hdn. VIII, 1 3.

⁷²⁴ Para una biografía sobre el autor, Watson (1999). En concreto sobre la reforma de caballería, cf. Watson (1999), pp. 166-170.

⁷²⁵ Halsberghe (1972), especialmente notable en Berrens (2004). Parte del material sobre Aureliano que viene a continuación ya lo expuse en el trabajo fin de Máster, cf. Pérez Yarza (2014).

⁷²⁶ Por ejemplo, RIC V-1 Aurelian, 157 (Apolo sentado, año 270 d.C.).

⁷²⁷ RIC V-1 Aurelian, 22 y 23 en Roma, o en cecas nuevas también como RIC V-1 Aurelian, 160 y 161 en Siscia.

⁷²⁸ RIC V-1 Aurelian, 48, 129-132 (*conservator*) por ejemplo. A eso se suma alguna moneda como RIC V-1 Aurelian, 49 que representa a Júpiter *Victor* con la victoria en su mano.

⁷²⁹ Por ejemplo, con RIC V-1 Aurelian, 21 (CONCORDIA MILIT). Para la línea general del siglo III, Cf. IV.2.1-2 y IV.2.8.

⁷³⁰ Watson (1999), pág. 184.

Sol tiene cierta presencia desde el inicio del reinado de Aureliano, siendo vinculado al gobierno del emperador a través del concepto de *aeternitas*⁷³¹. Sin embargo, en el contexto de la campaña oriental contra Palmira (iniciada en el 272 d.C.) se aprecia un incremento de las monedas con el dios que parecen sobrepasar la predominancia inicial de Júpiter en la acuñación imperial para el 273 d.C., en un proceso que Alaric Watson rastreó extendiéndose desde el Este hacia el Oeste⁷³². Por lo que parece ser una decisión personal del monarca, aparecen en este momento los tipos que representan al dios como *Oriens*, pero también como *conservator* e *invictus*, ahora con la figura del dios y fuera de las series animales de Galieno⁷³³.

Son modelos que existían anteriormente, pero representados ahora con un componente marcial enfatizado: gran parte de las monedas de Aureliano con Sol presentan enemigos vencidos a los pies. También en esta línea se les suman nuevos tipos como la alusión a la *providentia deorum* representando a Sol saludando a *Fides* o Concordia con los estandartes legionarios⁷³⁴, la asociación del dios con la *virtus* del emperador entregándole el orbe⁷³⁵, o como *pacator orbis* en Lyon tras vencer a Tétrico en la Galia⁷³⁶. Además, Sol aparece vinculado como compañero del gobierno supervisando el estrechamiento de manos de Aureliano y su mujer Severina, ejemplo de la concordia recuperada⁷³⁷. El colofón de esta vinculación solar que sanciona el gobierno de Aureliano como garante de la unidad del imperio se dará con la aparición de una monedas conmemorativas que proclaman a Sol *dominus* del Imperio Romano en la ceca de Sérdica⁷³⁸. Allí el emperador se presenta al modo tradicional realizando un sacrificio *capite velato* (imagen 1).



⁷³¹ RIC VI Aurelian, 20 (año 270 d.C.)

⁷³² Watson (1999), pp. 189-191; Berrens (2004), pp. 93 y 98; Gesztelyi y Barna (2013), pág. 32.

⁷³³ Entre otros, RIC V-1 Aurelian, 61-66, o 77-78. Cf. Berrens (2004), pp. 93-99, 123-133; IV.2.2-3.

⁷³⁴ RIC V Aurelian, 153, entre otros ejemplos. Berrens (2004), *ibid.* Hijmans presta menos atención pero reúne algunas de estas monedas para su análisis, cf. Hijmans (2009), pp. 55, 434-435

⁷³⁵ RIC V-1 Aurelian, 316.

⁷³⁶ RIC V Aurelian, 6 (PACATOR ORBIS), relacionable con la moneda RIC V Aurelian 4, de idéntica leyenda, pero representando al emperador.

⁷³⁷ RIC V Aurelian, 75 y 82 (CONCORDIA MILIT) y 76, 79-81 (CONCORDIA AVG).

⁷³⁸ RIC V Aurelian, 319. A este le acompañan otras dos monedas con similar leyenda, aunque con diferente iconografía, cf. RIC V Aurelian, 320-321.

1. RIC V-1 Aurelian, 319, con permiso de *wildwinds.com* y *timelineauctions.com* (http://www.wildwinds.com/coins/ric/aurelian/RIC_0319.jpg).

En el contexto histórico de guerras civiles y amenazas externas, el emperador Aureliano consigue recomponer el Imperio y toma una serie de medidas para recuperar el control de la situación y defender su legitimidad. Entre ellas está la decisión de promocionar la imagen a Sol como su dios tutelar y patrono del Imperio⁷³⁹. Así, es conocido que tras su regreso de Palmira mandó construir un templo a Sol a su vuelta a Roma⁷⁴⁰. Además, le dedicó posiblemente unos *agones* (de los que no tenemos información directa)⁷⁴¹ e instauraría un colegio de pontífices *Dei Solis*⁷⁴² (sólo atestiguado más tarde) que no subvierten el orden tradicional al pasar a llamarse los anteriores pontífices *Pontifices maiores*⁷⁴³. Sobre estas pocas bases se construye un gran debate historiográfico que dificulta una explicación simple de la política de Aureliano.

La advocación de Sol promovida por el emperador ha sido conocida por la historiografía como *Sol Invictus*, forma ya presente desde el siglo II y sobre cuya consideración e identidad –muy discutida– hablaremos en el capítulo siguiente. Aureliano tomó una serie de medidas que se entienden generalmente como la instauración de un nuevo culto oficial y público. Esta idea, fue establecida por Homo en 1904⁷⁴⁴, ofreciendo una explicación sobre una nueva suerte de sistema religioso oficial que se estructuraba a partir de 3 medidas. Los tres puntos eran la supremacía tutelar de Sol sobre el Imperio y la religión tradicional; la erección de un templo en Roma y la creación de unos *agones* acordes a esta política religiosa; y la creación de un colegio pontifical para officiar el nuevo culto. Posteriormente, esta influyente teoría inspiraría visiones posteriores como la de Halsberghe o Cizek que la incluyen en una visión sincrética con elementos orientales, y llegaría a final de siglo XX como el esquema básico de explicación, siendo fuertemente matizado y limitado por falta de evidencias con autores como Watson⁷⁴⁵. Con su obra se pone de relevancia el hecho de que sólo disponemos de la icnografía tradicional de la moneda, la usencia de referencias exóticas, y la construcción de un templo que no subvierte el orden religioso establecido y se asienta sobre un culto romano a Sol⁷⁴⁶.

Pese a todo, autores como Cizek, Liebeschuetz o Gradel hicieron énfasis en un absolutismo teocrático o supremacía de Sol⁷⁴⁷, una postura que Hijmans pondría en tela de juicio

⁷³⁹ El hecho de promocionar activamente un dios tutelar no es inusual en el Imperio, Hekster pone en contexto la opción de Aureliano con otros emperadores y con la corriente del siglo III, *cf.* Hekster (2015), 256-260.

⁷⁴⁰ Zos., I, 61; *Hist. Aug. Aurel.*, I, 3; 25, 6; *Aur. Vict., Caes.* XXXV, 7. Sobre lo poco que se sabe y la localización arqueológica de éste, *cf.* Carandini y Carafa (2017), tabla 206.

⁷⁴¹ Siendo estas festividades bien en octubre, bien el *dies natalis Solis invicti* en diciembre tras las Saturnalia. Las referencias a ambas festividades pertenecen al siglo siguiente *Cf. EPÍLOGO*.

⁷⁴² *Hist. Aug. Aurel.*, 31, 9.

⁷⁴³ O *pontifices Vestae*, *cf.* Watson (1999), pp. 292-293; Forsythe (2012), pág. 142.

⁷⁴⁴ Homo (1904), pp. 184-188.

⁷⁴⁵ Halsberghe (1972), pp. 138-148. Cizek (1994), pp. 16 y ss; Watson (1999), pp. 191-198.

⁷⁴⁶ También defendido por Berrens (2004) 103-120; y Hijmans (2010).

⁷⁴⁷ Cizek (1994), pág. 16; Liebeschuetz (1999); Gradel (2002), pp. 351-352.

con el nombre de “*The Myth of a Supreme Solar God*”⁷⁴⁸. Esta tensión se debe a la validez de los argumentos sobre la importancia simbólica del dios, ya vista en el discurso filosófico y artístico, que hace idónea la función tutelar de Sol, cuyas características inherentes de universalismo podrían beneficiar al discurso imperial⁷⁴⁹. La idea de un culto solar que diese supremacía a Sol está básicamente inspirada en el ejemplo de Heliogábalo y en la moneda de exaltación que hemos visto (imagen 1). La ausencia de otras evidencias así como la ausencia de testimonios que hablen de un cambio en el sistema religioso durante el gobierno de Aureliano o los sucesivos emperadores llevaron a Watson a afirmar que “los estudios tenían una sobrinterpretación de las monedas”⁷⁵⁰.

Sobre el templo de Sol en Roma apenas tenemos información⁷⁵¹, pero se lo ha relacionado tradicionalmente con los cultos orientales por dos motivos. Por un lado, el hecho de utilizar *expolia* de la ciudad vencida para adornar el templo⁷⁵², entre las que se encuentran una estatua de Helios y otra de Belo según Zósimo, ha hecho que en algunos casos se plantee una adopción o *evocatio* del culto palmireno⁷⁵³. Por el otro lado, gracias a las obras de Halsberghe se relaciona con Elagabal por el antecedente de Heliogábalo, aprovechando como vínculo los votos que dedica Aureliano a Sol en el templo de Elagabal en Emesa antes de enfrentarse a los palmirenos⁷⁵⁴.

Alaric Watson supone un punto de inflexión en este tipo de interpretaciones porque pese a participar en ellas, acepta el uso de *expolia* como algo no infrecuente en el periodo (Arco de Constantino, construcción de Constantinopla). En añadidura, el autor enfatiza las características tradicionales que se muestran en lo poco que sabemos sobre el culto de Aureliano, aunque juega con la aparición del epíteto *sanctissimus* usado con Aureliano en una inscripción de Capena, haciéndolo coincidir con el palmireno dios Malakbêl en el conocido altar bilingüe a *Sol Sanctissimus*, 170 años anterior, así como otras dedicatorias de atribución dudosa⁷⁵⁵. Sin embargo, Berrens e Hijmans resulta convincentes enlazando con visiones continuistas, que en el caso de Hijmans niegan directamente la interpretación orientalizante⁷⁵⁶. La mezcla de elementos grecorromanos y aquellos otros llamados orientales empiezan a ser enfatizados por Turcan⁷⁵⁷. Más tarde, a partir de algunos trabajos

⁷⁴⁸ Hijmans (2009), pág. 600. En esta línea, Carbó García (2010b), pág. 596, marca diferencias con Heliogábalo; Forsythe (2012), pp. 141-144, lo aborda como un nuevo culto oficial integrado en el sistema religioso preexistente.

⁷⁴⁹ Chenoll (1994); Turcan, (1996 [1989]), pág. 183, Watson (1999), pág. 196, Carbó García (2010b).

⁷⁵⁰ Watson (1999), pág. 191, (nota 41, pág. 272).

⁷⁵¹ Información actualizada de él en el contexto del culto solar se puede encontrar en Hijmans (2010).

⁷⁵² *Hist. Aug. Aurel.*, 31, 7-9.

⁷⁵³ Watson (1999), pp. 192-196.

⁷⁵⁴ *Hist. Aug. Aurel.*, 25, 4. Cf. Groag, E. (1903), Halsberghe (1972), pp. 142-143.

⁷⁵⁵ Watson (1999), pág. 196. *CIL* VI 710, también 2185 o 712, cuya atribución hemos discutido en esta tesis, cf. III.2.4. Aureliano como *sanctissimus* *CIL* XI 3878. Watson también se argumenta que la referencia de Zósimo a Helios y Belo en el templo de Palmira y la existencia anterior del culto de Aglibôl y Malakbêl son la base para un nuevo culto a Sol y Luna, jugando con la mención en la *Notitia Dignitatum* sobre templo de Sol Invicto en Roma como de Sol y Luna, aunque sabemos que la fuente hacía una simplificación por analogía y también atribuía confusamente los obeliscos del circo a ambos dioses, cuando sólo se dirigían a Sol: Zos. I, 61. *Notitia*, Reg. XII, compárese con *Notitia*, Reg. XI y el III.2.2.

⁷⁵⁶ Hijmans (1996), (2009). Cf. I.ii y IV.5.

⁷⁵⁷ Turcan (1985) 163.

dedicados a los emperadores del siglo III a final de siglo XX queda extendida la aceptación de que el culto a Sol Invictus se integró entre el resto de tradiciones romanas como una más⁷⁵⁸. Ésta asociación durante el reinado de Aureliano parece limitarse a la comparación con Heliogábalo y en deducciones tomadas del relato de la *Historia Augusta*, lleno de referencias a Sol que se oponen a un discurso tradicionalista y a un marco religioso imperial que en el final del siglo III ligaba a más de un dios con Sol y permitía lecturas múltiples.

Uno de estos rasgos formales más allá de la actuación imperial en la capital se puede observar en la ceca construida por Aureliano en Sérdica. Allí, al final de su reinado se acuñaron dos tipos similares⁷⁵⁹ en los que la leyenda al reverso se dirige a Júpiter *conservator* pero se representa a Sol, con látigo, entregando el orbe a Aureliano sobre unos enemigos cautivos. Es fácil ver aquí un discurso de exaltación imperial, al igual que el resto de la propaganda, pero que conjuga la elección de un patrono personal (Sol) con la sanción religiosa tradicional (Júpiter como *conservator* bien del emperador, bien del Imperio). Se trata de un discurso público en la numismática que tiene precedentes y que con Aureliano alcanza su cenit, marcando una relación especial de Sol con el emperador que seguirán gobernantes posteriores⁷⁶⁰.

La práctica numismática del monarca no supone un cambio radical ya que buena parte seguía una tradición anterior, donde juega un importante papel el componente solar como un elemento de referencia simbólica, tanto en el pensamiento como en la simbología imperial y artística. Aun así, es cierto que lleva la promoción del dios más allá que otros gobernantes, en un ambiente de creciente exaltación imperial⁷⁶¹. De forma complementaria, se pueden esgrimir algunas causas complementarias al contexto político-cultural general para explicar la devoción solar personal del gobernante⁷⁶². En primer lugar el carácter de Sol en su región natal, Iliria, de larga tradición⁷⁶³. La *Historia Augusta* también juega con esta tradición local, recreando el hecho de que su madre era sacerdotisa del Sol⁷⁶⁴. No obstante, otras vinculaciones familiares con el culto solar más serias se han hecho también, como la supuesta relación entre *Gens Aurelia* y Sol recogida por Festo, explicada en un capítulo anterior, y que según autores como Forsythe se podría vincular con el emperador⁷⁶⁵. Pese a estas vinculaciones personales, cuando Aureliano construyó

⁷⁵⁸ Turcan (1985), pp. 250-255; Schumacher (2005 [1997]), pág. 250; Berrens (2004); Hijmans (2009), pp. 484-485. Incluso en los trabajos recientes con clara visión sincrética u orientalizante se asume este hecho, cf. Tonhaizer, Tibor (2018).

⁷⁵⁹ RIC V-1 Aurelian, 274-275.

⁷⁶⁰ En Sérdica se presenta un caso similar, pero bajo la leyenda de *Oriens Augusti*, cf. RIC V-1 Aurelian, 282 y 283. Sol suplanta el rol principal de Júpiter como compañero del emperador, cf. Berrens (2004), especialmente pp. 187-192 y 205-212; Hijmans (2009), pp. 26-27; Gesztelyi y Barna (2013).

⁷⁶¹ Aureliano será representado como *dominus* e incluso como *deus* en vida. Cf. RIC V-1 Aurelian, 306 (DEO ET DOMINO NATO AURELIANO AVG); Watson (1999), pp. 180-183. También Gradel entiende las monedas del emperador en este sentido de exaltación imperial, cf. Gradel (2002), pág. 352.

⁷⁶² También planteadas por Berrens (2004), pp. 90-92.

⁷⁶³ Ferguson (1970), pág. 54. Szabó (2017), pp. 66-101 ofrece algunas muestras de la figura de Sol en el área danubiana.

⁷⁶⁴ *Hist. Aug.* Aurel. 4, 5-7. Cf. Davis (2013). Sobre el conjunto de presagios solares de Aureliano en la *Historia Augusta*, cf. Requena Jiménez (2003), pp. 19-49.

⁷⁶⁵ Forsythe (2012) pág. 125. Cf. II.1.4.

el templo a Sol en Roma, estaba continuando un proceso evolutivo dentro del marco religioso imperial. En este marco se favorecía una advocación de Sol que ya había tenido diversos grados de relación con los emperadores anteriores, poseía una tradición numismática y epigráfica propia sin contar necesariamente con el caso de Heliogábalo y Elagabal, y podía relacionarse con otros cultos⁷⁶⁶.

4.3. De Probo a Diocleciano

Tras Aureliano, los inmediatos sucesores del monarca parecen continuar con el culto público a Sol, pero de Tácito y Florianio poco tenemos más allá de las monedas⁷⁶⁷. La perpetuación del culto permite seguir produciendo algunas de las inscripciones a Sol Invicto que hemos visto en el norte de África, de las que conocemos alguna datación precisa en época de Probo⁷⁶⁸. Durante su reinado, además de la profusión de menciones a Sol, que aparece también como *comes Augusti*⁷⁶⁹, una moneda parece representar el templo de Aureliano a Sol Invicto en Roma, en una serie de monedas de Ticinium que presentan un templo hexástilo con la figura del dios en medio, con el brazo derecho alzado⁷⁷⁰.

Más allá de eso, contamos también con el primer ejemplo epigráfico que refiere a un *pontifex Solis*. En el 280 d.C., una inscripción dedicada por Virius Lupus (cónsul en el 280) lo menciona como prefecto de la ciudad y pontífice del Sol⁷⁷¹. Virius Lupus era también *iudex sacrarum cognitorum totius Orientis y praeses Syriae Coeles et Arabia*, cargo combinado que también desempeñaba L. Aelius Helvius Dionysius, citado como *pontifex Solis* en el 296 d.C.⁷⁷². Con posterioridad otros epígrafes hacen referencia a varios personajes que ostentaron ese sacerdocio en Roma. A estos dos personajes de rango senatorial, podemos sumar otros casos de inscripciones honrando a M. Iunius Priscillianus en el último tercio del siglo III⁷⁷³ o a Flavius Postumius Titianus, el mismo *corrector* de la Traspadana que en Comum encargó un templo a Sol a final de siglo⁷⁷⁴. Durante esos mismos años conocemos a otro *pontifex Solis*, un tal Iunius Gallienus mencionado en una placa honorífica como *curator* de una pequeña obra en Lavinium⁷⁷⁵. Así,

⁷⁶⁶ En I.iii.4, subapartados “La personalidad de sol en el mitraísmo” y “¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?”. vemos el juego del dios dentro del mitraísmo. También hemos visto en III.2.4 y IV.1 las posibilidades de interpretación de este dios en ámbitos semitas.

⁷⁶⁷ Cf. IV.2

⁷⁶⁸ CIL VIII 1329, reinado de Probo. Cf. IV.1.1.

⁷⁶⁹ RIC V-2 Probus, 835.

⁷⁷⁰ RIC V-2 Probus, 354 (como *conservator Augusti*) o 414-417 (como *Sol Invictus*). Estas monedas pueden formar parte de una serie aún mayor centrada de *Roma Aeterna* que se presenta sedente sosteniendo a victoria en una mano y en idéntico escenario en varias acuñaciones del emperador. Cf. RIC V-2 Probus, 182-197 entre otras.

⁷⁷¹ CIL VI 3175.

⁷⁷² CIL VI 1673. Cf. Christol (1986), pág. 269.

⁷⁷³ AE 1895, 119 (=ILS 6185).

⁷⁷⁴ CIL 1418. Cf. AE 1914, 249 y IV.1.2.

⁷⁷⁵ CIL XIV 2082.

vemos como la línea de pontífices se adentra en la etapa tetrárquica y más allá⁷⁷⁶, destacando el hecho de que todos parecen compartir el rango senatorial como bien notó Halsberghe⁷⁷⁷.

Durante estos años parece que Sol fue un protagonista destacado de la propaganda imperial, desarrollando un papel especial en el discurso público como legitimador de los emperadores y el triunfo⁷⁷⁸, como hemos visto en el capítulo de numismática. Su imagen pervive hasta el final de la Tetrarquía, donde el sistema de cogobernantes implica un cambio de esquema de supervisión divina, coyuntura que ya aparece poco antes. Una moneda de Carino parece ofrecer un ejemplo de adaptación del dios al nuevo discurso. Se acuña *RIC V-2 Carinus*, 225⁷⁷⁹, un medallón de oro que representa en su anverso al emperador Caro y en el reverso a Caro y Carino bajo la leyenda *VIRTVS AVGVSTOR*. En la imagen, Caro está siendo coronado por Sol y recibiendo a victoria de manos de su hijo Carino, que está siendo coronado a su vez por Hércules. Esta potente iconografía se hace especialmente relevante al presentarse en un soporte especial, que probablemente conmemora la campaña persa⁷⁸⁰ iniciada en torno al 283 d.C. Numeriano y su padre Caro marcharon a Oriente para emprender la expedición militar, mientras Carino permanece en Occidente. Esta tesitura puede explicar por qué Caro es coronado por Sol, *Oriens Augusti* en muchas monedas, mientras su hijo se sitúa bajo la tutela de Hércules, otro dios con una importante tradición en esta función⁷⁸¹.

Con Aureliano ya se había presentado en alguna moneda un caso similar, en el que Sol entregaba el orbe al emperador y con Probo el dios coronaba al emperador⁷⁸², pero con Caro y Carino Sol aparece compartiendo la función de supervisión imperial con otra deidad. De este modo se crea una primera adaptación del dios como dios tutelar junto a otros para varios gobernantes, una idea que inmediatamente después será seguida por Diocleciano con Júpiter y Hércules.

Aunque se trata del periodo con más presencia de Sol en la moneda, no sólo el dios recibe una atención por los emperadores. La moneda imperial muestra que también Júpiter, Marte o Hércules, están ligados con la supervisión y protección imperial⁷⁸³. Aunque la cuantificación en la numismática no es muy fiable, los reversos de la moneda imperial de esta etapa hablan del mantenimiento de un discurso público religioso que puesto en relación con Sol ofrece una imagen interesante de la propaganda religiosa⁷⁸⁴. Las acuñaciones

⁷⁷⁶ Por ejemplo, *CIL XIV 2082* (último tercio del siglo III), *CIL X 5061* (315-316 d.C., cf. *EDR 150719*), *CIL VI 1397* (primera mitad del siglo IV), 1741 (segunda mitad del siglo IV), 846 (segunda mitad siglo IV), 2151 (posiblemente misma cronología) o 501 (año consular 383 d.C.) llegando hasta personajes relevantes como Vettius Agorius Paetextatus, que comentaremos en el epílogo. Cf. *CIL VI 1778*, *Epílogo*.

⁷⁷⁷ Halsberghe (1972), pp. 145-146.

⁷⁷⁸ Berrens (2004), pp. 131-136.

⁷⁷⁹ También puede encontrarse citado como *RIC V-2 Carus*, 225.

⁷⁸⁰ *Hist. Aug.* Carus, 7-8.

⁷⁸¹ Las coronaciones de los emperadores no son inusuales, desde los Severos existe una larga tradición con distintos dioses. Cf. Manders (2012), pág. 173. También en Manders se observa el estudio moderno más consistente sobre el papel numismático de Hércules, Manders (2012), pp. 108-115.

⁷⁸² *RIC V-1 Aurelian*, 316-317; *RIC V-2 Probus*, 404-405.

⁷⁸³ Manders (2012), pp. 102-120.

⁷⁸⁴ Los datos han sido obtenidos de Manders (2012), tablas 19-22.

de los emperadores entre Aureliano y Diocleciano están dedicadas a Júpiter en un porcentaje muy inferior al 10% (destacando sólo con Carino y Numeriano, 8-10%). Hércules está débilmente presente y con fuertes variaciones, alcanzando una presencia significativa (11%) con Carino, mientras que Marte presenta una mayor regularidad, pero en porcentajes inferiores siempre al 8%, muy bajos especialmente con Caro y Carino (no con Numeriano). En contraposición, Sol tampoco ofrece unos grandes datos. Aunque con Aureliano el dios roza el 25% de las emisiones, pero poco después con Probo y Florianio mantiene una presencia notable pero reducida a algo más del 10%, y con el resto de emperadores su presencia es continua, pero con valores inferiores a la mitad de esta cantidad (<5%) salvo por Numeriano, algo superior (ca. 7%).

Al atender a estos porcentajes se observa que Sol es uno de los principales focos de atención imperial pero no de manera aislada. También se puede atender a la especial relación entre Carino y Hércules, que estaba vehementemente expresada por el medallón conmemorativo que hemos citado. A la vez, la importancia de Sol resulta insignificante en las emisiones de este joven emperador, aunque es relativamente mayor con Numeriano (no con su padre Caro), por lo que parece marcarse en efecto cierta distribución entre los dos hijos.

4.4. La Tetrarquía

La Tetrarquía es conocida en el campo religioso por la fuerte asociación de los emperadores con Júpiter y Hércules⁷⁸⁵. Sin embargo, al principio de la carrera política de Diocleciano se cree que el fundador del nuevo sistema político mantenía una estrecha afinidad con el dios a partir del famoso pasaje citado por Aurelio Víctor en el que Diocleciano jura ante Sol con su espada su inocencia por la muerte de Numeriano, procediendo a ejecutar a al prefecto del pretorio Aper⁷⁸⁶. Este pasaje es cercano a los juramentos que hemos ido viendo en los capítulos anteriores, y no necesariamente marca una especial relación con el emperador realizar un juramento ante un dios entre cuyas atribuciones está ser testigo y que lleva teniendo una especial relevancia en el ámbito imperial varios decenios

La principal fuente de información para este periodo son las monedas, Como hemos visto en el capítulo de numismática, continúan varias emisiones con Sol en la línea marcada por los herederos de Aureliano⁷⁸⁷. No obstante, hay un cambio sensible, ya precedido por el reinado de Caro, Carino y Numeriano: Sol pierde protagonismo. Hekster definió recientemente con numerosos datos el fenómeno de pérdida de importancia relativa del resto de dioses frente a Júpiter y Hércules, subrayando el porcentaje minoritario de estas divinidades respecto al total de dedicaciones⁷⁸⁸. Sea como fuere, inscripciones como *CIL* V 803 de Aquileia donde los dos augustos Diocleciano y Maximiano dedican un altar al

⁷⁸⁵ Kolb (1987), pp. 22-67 y 88-114. También se puede citar bibliografía reciente que abordan las relaciones religiosas de los tetrarcas desde distintas perspectivas, cf. Hekster (2015), pp. 277-286; Zangenberg (2018).

⁷⁸⁶ Aur. Vict., *Caes.* XXIX, 13-14. Este episodio es referido en varios estudios que van desde Kolb (1987), pág. 15 a Zangenberg (2018), pág. 45

⁷⁸⁷ El continuismo fue especialmente bien explicado con base en la numismática por Berrens (2004), pp. 139-141.

⁷⁸⁸ Hekster (2015), pág. 299.

dios Sol, muestran el papel activo de los monarcas en la política oficial respecto al dios Sol. También reflejo de esta actividad cultural tardoimperial es el santuario a Sol de Comum, sobre el que hemos hablado en el capítulo de epigrafía imperial y que contó con el patrocinio imperial de Diocleciano y Maximiano en torno al año 290 d.C.⁷⁸⁹. En este mismo sentido de promoción imperial se puede entender el altar a Sol Invicto Mitra por los gobernantes jovianos/jupiterianos y hercúleos en un mitreo de Carnuntum⁷⁹⁰.

Años más tarde Sol aparece como parte del escenario representado en relieve en la base de la columna conmemorativa de los veinte años de Diocleciano y los *decennalia* de la Tetrarquía con una inscripción conmemorativa⁷⁹¹, en el 303, d.C., que se conserva aún hoy (sólo la base) en el Foro Romano. En uno de los laterales se representa a Sol contemplando el sacrificio de uno de los tetrarcas, que está siendo coronado por una Niké y realizando un sacrificio al modo tradicional. La representación del sacrificio (imagen 2) es idéntica en la figura del oferente a los modelos tradicionales que también podemos observar en la moneda dedicada a *Sol Dominus Imperi Romani* por Aureliano⁷⁹². La base está dañada, pero se aprecia el busto radiado del dios tras a una Roma sedente, en una imagen que en el siglo XVI se podía ver completada por una segunda figura femenina junto a Sol, tal vez Luna⁷⁹³. Este conjunto se presenta completando un sacrificio imperial solemne donde se puede apreciar también presenciando el rito la figura de un *flamen Dialis* y Marte con yelmo. Como séquito del sacrificio se presenta en otro lateral de la base a un cerdo, oveja y un toro que nos informan de la realización de los *suovetaurilia*, aludiendo a los sagrados votos ofrecidos por los *caesares* y *augusti*⁷⁹⁴. En este conjunto es fácil ligar a Sol, con o sin Luna, a *aeternitas*, una vinculación de preservación de Roma escenificada aquí por la cercanía de las dos figuras y que estaba asentada desde los Flavios. Se trata de un recurso complementario de la propaganda imperial que bebe de la tradición simbólica que Sol ha ido desarrollando en el discurso público.

⁷⁸⁹ Cf. IV.1.2

⁷⁹⁰ *CIL* III 4413

⁷⁹¹ *CIL* VI 1203.

⁷⁹² *RIC* V-1 Aurelian, 319; IV.2.2.

⁷⁹³ Hijmans (2009), pág. 274 y plate 48 (n. 5 y 6).

⁷⁹⁴ Kalas (2016), pág. 75-78.



2. Lateral de la base de los *Decennalia* donde se está realizando el sacrificio por uno de los emperadores. Fotografía obtenida de Hijmans (2009), plate 48, n.6.

Con la Tetrarquía se cierra el proceso formativo de Sol como elemento destacado de la propaganda religiosa imperial, que ha tenido su auge en las décadas inmediatamente anteriores, perviviendo ahora como un recurso del vocabulario simbólico imperial⁷⁹⁵. En esta fase de adaptación existe algún posible indicio de reconversión del dios en otro modelo de divinidad tutelar para alguno de los césares junto con Marte⁷⁹⁶. Esta posibilidad vino dada hace años por Helmut Castritius, cuya idea de la *Göttertetrarchie* contemplaba unos dioses patrones para los césares Valerio y Constancio en correlación con los de los augustos⁷⁹⁷. Esta afirmación se sustenta en un grupo de 3 inscripciones halladas en Thamugadi, dedicados al culto imperial de los tetrarcas según la interpretación del estudioso alemán⁷⁹⁸.

Este conjunto de bases de estatuas idénticas contiene dedicatorias públicas a Júpiter Óptimo Máximo *Conservator* para Diocleciano, a Hércules Augusto *Conservator* para Maximino, y a Marte Augusto *Conservator* para Valerio. El dedicante aparece en dos de ellas, Valerius Florus gobernador de Numidia, y también el ejecutor de la obra, un tal Iulius Lambesius. Este grupo estaría completado por una teórica cuarta inscripción dedicada a Constancio Cloro, que no se ha encontrado. En esta lógica se esperaría que apareciese la asociación de un dios *conservator* con el emperador restante que, dada la participación de Sol en la acuñación imperial, Castritius vincula con Sol, lo que permite además

⁷⁹⁵ Berrens (2004), pp. 126-146. Berrens se centra en el papel de Sol y su visión general enfática en el papel de Sol es matizada posteriormente. Cf. Hijmans (2009), pág 605; Hekster (2015), pág. 298-300.

⁷⁹⁶ Bowman (2005), pág. 78.

⁷⁹⁷ Castritius (1969), pág. 26-29.

⁷⁹⁸ *CIL* VIII 2345, 2346, y 2347 (= *ILS* 631, 632 y 633).

ligar con Constantino, que también se relacionó con el dios en su momento. Así lo podría indicar también la relación que establece el panegírico a Maximiano y Constantino del 307 d.C. en el que se cita que Sol eleva a Constancio en su carro tras su muerte. Sin embargo, con posterioridad a Castritius, Mark Smith se muestra algo más escéptico, dada la circunstancialidad de la prueba, que podría estar diseñada tardíamente *ad hoc*⁷⁹⁹. No obstante, la vinculación de Constancio con el Sol se trata de un tópico que también utilizará el emperador Juliano al vincularse con una genealogía de adoradores de Sol⁸⁰⁰.

No podemos saber con certeza cuál fue la situación cultural real. Con todo, sí que es posible reconocer un patrón si tenemos en cuenta la moneda de Caro y Carino siendo coronados por Sol y Hércules, que nos habla de una relación de patronazgo más compleja. A lo largo de la Tetrarquía se puede observar la continuación de la representación solar, sobre todo con base en la numismática, que incide especialmente en ciertos aspectos de supervisión en un contexto religioso donde distintos dioses del panteón tradicional hacen lo propio⁸⁰¹. Esta exaltación imperial hace uso también del numen y del genio imperial llegando a relacionar a Sol con Serapis y el Numen del emperador en algunas cecas del oriente del Imperio⁸⁰².

En el marco imperial del momento, Sol contaba con cierta consideración, recibiendo de vez en cuando festividades en su honor. Por ejemplo, en la inscripción IG XIV 956B se conmemora en las termas de Trajano (Roma) la donación a la *curia athletarum* (vinculado a Apolo) en el 313 d.C. de un lote de denarios para financiar la realización de diversos *agones* entre los que se encuentra uno dedicado a Helios⁸⁰³. Otro ejemplo no numismático es la inscripción conmemorativa ILS 8940. En ella el *dux* local da testimonio durante el gobierno de los dos Licinios del inicio de una fiesta anual a Sol en Salsovia (323 d.C.), ejemplificando el patrocinio imperial directo sobre Sol al final de la Tetrarquía⁸⁰⁴.

Constantino romperá con la dinámica tetrárquica, concentrando el poder de nuevo en sus manos. Será el último emperador en tratar públicamente la imagen de Sol antes de la incursión del cristianismo en el escenario público imperial. De hecho, será este mismo emperador el que acabe con la tradición de las acuñaciones imperiales acordes a la religión pública tradicional, por lo que será con él con el que cerremos esta investigación en el epílogo.

⁷⁹⁹ *Pan Lat.* VII, 14, 3. Cf. Smith (1997). Maximiano es relacionado con Marte por Lactancio (Lactant., *De mort. pers.* IX) como bien señala el autor, por lo que se refuerza también el posible emparejamiento del otro César con Sol.

⁸⁰⁰ Julian, *Or.* IV, 131. Cf. Castritius (1969), pág. 29 y Smith (1997), pág. 189.

⁸⁰¹ Cf. IV.2.1-2.

⁸⁰² Cf. IV.2.6. Este hecho ya fue notado por Moreno Resano, cf. Moreno Resano (2008).

⁸⁰³ Cf. Forbes (1955).

⁸⁰⁴ Ya tratada en el IV.1.

5. “Definiendo” a *Sol Invictus*

Cuando Franz Cumont sintetizó las características solares del emperador en su estudio mitraico hizo algo extraordinario y de hondas repercusiones⁸⁰⁵. Había conseguido poner en relación los distintos aspectos solares que contenía la simbología imperial, el culto mitraico y el culto público solar con base en las evidentes coincidencias que giraban en torno a un Sol que se acabaría llamando *Sol Invictus* y su festividad del 25 de diciembre (*dies natalis Soli Invicti*). La coherencia expositiva del autor belga animó a generaciones de estudiosos a profundizar en los estudios de esta advocación divina con base en sus planteamientos básicos, que sólo cambiaron sensiblemente después del trabajo de Halsberghe, quien mostró la posibilidad de vincular *Sol Invictus* a Elagabal en el culto imperial. Estas aproximaciones junto con el gran trabajo de compendio de Vermaseren (*CIMRM*) influenciaron e influyen los estudios de culto solar en el Imperio, bajo la premisa de que *Sol* –un dios con presencia propia en la literatura, moneda y arte– por sí solo no podía existir en Roma⁸⁰⁶.

La literatura construida entorno a estos principios adquirió a lo largo del siglo XX un peso descomunal. Como dice Alvar, “It is fatiguing to have to clear away such mountains of continuously-repeated misconception and error”⁸⁰⁷. El peso relativo y tardío de *Sol Invictus* no se puso en cuestión hasta final de siglo XX e inicios del XXI, con alguna obra que ya claramente reinterpretaba el acercamiento al estudio, como es el caso del *dies natalis*⁸⁰⁸. El cénit de esta tradición cumontiana transformada por Halsberghe es el reciente trabajo de Lamardelé que, bajo las mismas premisas, trata de ofrecer una respuesta a la compleja integración del dios en el sistema romano⁸⁰⁹. Admitiendo que la *interpretatio* no satisface una respuesta al problema de la identidad del dios, se plantean dos propuestas sugerentes que tienen en cuenta la heterogeneidad de la expresión religiosa y el registro de testimonios, muy variado. El problema viene dado por la aproximación apriorística del autor: “les deux propos soulignaient les deux seules hypothèses possibles, soit un culte d’origine orientale des environs de Palmyre, soit un culte lié aux mystères de Mithra”⁸¹⁰. Solamente le parecen posible la posibilidad de una *interpretatio* de Elagabal (dado que había un *Sol Invictus* Elagabal) y del entorno sirio (Palmira), o la posibilidad de una *dissimulatio* de Mitra en ámbito público (recurrentemente mencionado como *Sol Invictus* Mitra)⁸¹¹.

Es un problema que se trate a la advocación solar (común a distintos dioses) como una divinidad separada y escindida del contexto religioso romano en el que nace. En cierta

⁸⁰⁵ Entre otros Cf. Cumont (1909), (1917), (1956 [1900]).

⁸⁰⁶ Esta afirmación, insostenible ante las evidencias de templos solares, se encuentra en obras relativamente cercanas como Salles (1997). Sobre los distintos templos de Sol en Roma, cf. Hijmans (2010), Pérez Yarla (2017).

⁸⁰⁷ Alvar (2008), pp. 409-410. Una obra que responde a buena parte de la problemática del siglo XX es Hijmans (1996).

⁸⁰⁸ Hijmans (2003); para el resto cf. I.ii.

⁸⁰⁹ Lemardelé (2011).

⁸¹⁰ Lemardelé (2011), pág. 229.

⁸¹¹ Aquí sigue a Mac Dowall, (1979).

medida, Mastrocinque tiene razón cuando afirma que “the modern scholarship distinguished what the ancients did not”⁸¹². Sol invictus es una advocación de Sol, siendo éste el punto de referencia teológico y no *invictus* (frente a otras fórmulas como podría ser Sulis Minerva, conjunción de dos teónimos)⁸¹³. Una vez nos centramos en Sol, es fácil seguir la línea de culto solar a lo largo del Imperio contrastando arqueología, numismática, epigrafía y menciones literarias. Varios casos evidencian el continuismo, empezando por el papel religioso de los *ludi* y la participación de Sol en ellos a través de su presencia en el Circo Máximo durante todo el Imperio. El panorama se enmarca en un contexto cultural con una fuerte tradición literaria que asocia *Phebo* tanto a Apolo como a Sol, y que juega con un simbolismo lumínico que también utilizan los emperadores. A uno de estos dioses lumínicos, Sol, Augusto lo recogió en los calendarios imperiales (Sol *Indiges*), le dedicó dos obeliscos en un lugar público (el flaminio en el Circo Máximo y el de Montecitorio en el *Horologium*)⁸¹⁴, y acuñó moneda con su efigie⁸¹⁵. A esto se pueden añadir el resto de testimonios que hemos recogido en capítulos anteriores, que llegan hasta el siglo II, con la primera aparición de *Sol Invictus* en la inscripción de un oficial romano de los multiétnicos *Equites Singulares*⁸¹⁶.

En ciertos dioses el apelativo de un dios puede ser definitorio de su rasgo, e incluso crucial. Este es el caso de Júpiter Dolicheno, cuyo epíteto es aclaratorio del dios nativo, y Zeus Helios Megas Serapis, advocación de Serapis que añade dos teónimos y un epíteto para formar una fórmula característica de engrandecimiento común en el mundo romano⁸¹⁷. Sorprendentemente este no parece ser el caso de *Sol Invictus*, muy enfatizado por la historiografía, pero con matices muy poco definidos. Los motivos son tres. El primero es la incapacidad para definir un uso congruente de la advocación. El ámbito mitraico y sirio ofrecen formas diferentes⁸¹⁸ con el uso compartido de un mismo nombre, que, a su vez, no es necesariamente el mismo que muestra la numismática del siglo IV.

En segundo lugar, el epíteto “*invictus*” es un término común a varias advocaciones de diferentes dioses. Hércules invicto existía ya en la República, con unas celebraciones propias⁸¹⁹, apareció en monedas y tuvo una especial relación con dirigentes republicanos como Pompeyo y en el Imperio con Cómodo, teniendo un papel destacado en la promoción imperial del siglo III⁸²⁰. Si a algún dios le define ese epíteto, es a Hércules. En cambio, muchos otros dioses recibieron en moneda, citas literarias o inscripciones su mención

⁸¹² Mastrocinque (2017), pág. 71.

⁸¹³ Sobre Sulis Minerva su culto y el problema de identificación derivado del teónimo, cf. Hofeneder (2010).

⁸¹⁴ *CIL* VI 701 y 702, respectivamente.

⁸¹⁵ Cf. III.2.2. y III.4.1.

⁸¹⁶ *CIL* VI 715.

⁸¹⁷ Belayche (2010), pp. 149-150. Sustentado con numerosos epítetos teológicos, esta forma de Serapis llegará a ser relativamente abundante en la parte occidental de Imperio, cf. *CIL* XIV 2901 (= *IG* XIV 1127); *SEG* 53:1171; *SEG* 53:1168; *SEG* 53:1172; *CIL* IX 5824 (= *IG* XIV 2244); *CIL* XIV 47 (= *IG* XIV 915).

⁸¹⁸ Muy claramente expuesto por Lemardelé (2011).

⁸¹⁹ Fasti Allifani, *CIL* IX 2320.

⁸²⁰ Con Pompeyo, Marshall, (1974); en general y con Cómodo en particular, Weinstock (1957), pág. 242; Speidel (1993), pp. 109-110; Mastrocinque (2017), pág. 62; Hebblewhite, Mark (2017), pp. 39, 44, 50-67.

como invictos: Júpiter, Apolo, Marte, Silvano, Mercurio o Isis⁸²¹. Relativamente tarde Sol recibió esa denominación, primero en ámbitos culturales concretos mitraico (si una fórmula consistente, con variantes como *Mitra Invicto*), y en el ámbito militar e imperial sin conexión necesaria el anterior⁸²². Por otro lado, Elagabal no presentaba siempre ese epíteto, de hecho, nunca fue llamado Sol Invicto en la moneda romana de Heliogábalo⁸²³. Es, por tanto, un rasgo adquirido de su entorno religioso, tal vez de Hércules en el contexto imperial⁸²⁴.

En tercer lugar, Sol conoció muchas y muy variadas advocaciones desde la República. En literatura fue llamado principalmente *Phoebus* al igual que Apolo (ocasionalmente Apolo en sustitución), *indiges* y *genarcha* (posiblemente relacionados)⁸²⁵, y otros como *titan*, *almus*, *vagus* o *aureus*⁸²⁶. En la moneda se lo conoce principalmente como *Oriens* (o en su variante *Oriens augusti*), para más tarde ser llamado en el siglo III de muy diversas formas, especialmente *conservator* tras Apolo), *invictus*, *pacator orbis*, y *comes*, y en alguna ocasión se lo intercambia por *Apollo* (y parcialmente con Júpiter en el caso del *Sol propugnator* de Heliogábalo⁸²⁷). Por último, en la epigrafía es donde se hace patente su relación con el culto de Elagabal (*Sol Invictus Elagabal*, *Sol Elagabal* y variantes como *Solis Invicti Magni Elagabal[i]*⁸²⁸), o con el de Mitra (*Sol Invictus*, *Sol Invictus Mitra*, diversas variantes, y *Sol Socius*), siendo bastante común encontrar en este último a Mitra Invicto sin mención a Sol⁸²⁹. Aparte de eso y del intermitente uso de *deo*, sin relación con los dos cultos anteriores pueden aparecer los epítetos *invictus* o *augustus* a partir del siglo II, además de muchas otras formas como *victor*⁸³⁰, *praestantissimus*⁸³¹, *invictus conservator*⁸³², *divinus*⁸³³, *iuvans*⁸³⁴, *sanctus*⁸³⁵, tal vez *invictus Apollo*⁸³⁶ y la curiosa forma *socius* (no siempre ligada directamente con el mitraísmo)⁸³⁷.

Con la variada casuística que se nos presenta, tratar de encontrar una respuesta especializada a cada situación puede resultar una muestra de tecnicismo artificial o innecesario.

⁸²¹ Cic. *Leg.* II, 28, menciona con naturalidad a Júpiter invicto. Donalson (2003), dedicado a Isis invicta; Hijmans (2009), pág. 18 en general; Forsythe (2012), pág. 135 con Hércules. Ya hemos dado algún ejemplo de estas advocaciones en el III.4.

⁸²² Aquí, casos como el del África romana resultan esclarecedores *Cf.* IV.1.1.

⁸²³ Pero sí *conservator* (RIC IV-2 Elagabalus, 63) o *propugnator* (RIC IV-2 Elagabalus, 198) asimilándose a Sol, con el rayo de Júpiter en el segundo caso.

⁸²⁴ Este razonamiento que ya fue sugerido en buena medida por Berrens (2004) a lo largo de su obra pp. 46-47, 100, 187, 195-196; Forsythe (2012), pp. 134-135.

⁸²⁵ Diod. Sic., XXXVII, 11; Lydus, *Mens.* IV, 155. *Cf.* II.2.2.

⁸²⁶ No podemos hacer aquí un resumen conciso por falta de espacio. *Cf.* II.2.2 y III.1.1-2.

⁸²⁷ RIC IV-2 Elagabalus, 198. Al portar el rayo de Júpiter, Sol Elagabal se acerca a la representación de otros dioses como Júpiter Heliopolitanus, y se aleja de la forma solar “pura”.

⁸²⁸ AE 2004, 556a.

⁸²⁹ Entre otras: CIL III 4771, 7932, 8677; CIL XI 2596; CIL XIII 8640; AE 1998, 867a; AE 2012, 906.

⁸³⁰ CIL VI 712.

⁸³¹ CIL VI 412, con su forma magnificada *Sol Invictus Praesens Dignus Magnus* junto a Júpiter e Isis Salutaria (CIL VI 436).

⁸³² CIL X 7337, posiblemente relacionado con Elagabal, *cf.* IV.1.4.

⁸³³ AE 1977, 630.

⁸³⁴ CIL XI 3711.

⁸³⁵ ILS 8940.

⁸³⁶ CIL XIII 8812: *Soli Invicto Apollini / Lunae Dianae...*

⁸³⁷ *cf.* IV.1.4.

¿Era Sol Invictus el dios Mitra? Parece serlo por algunas dedificaciones epigráficamente, aunque en ciertos entornos las dos personalidades se distinguen⁸³⁸. ¿Era Sol Invicto el dios Elagabal? Parece serlo también en su manifestación latina, especialmente en la forma pública que le dio Heliogábalo en epigrafía (no en moneda)⁸³⁹, pero también podía adquirir el teónimo *Sol* el dios Malakbêl o Aglibôl, complicando la interpretación siria de Sol Invicto⁸⁴⁰. ¿Existía un culto a Sol en Roma desde antiguo? Sí, y no desapareció, adquiriendo varios epítetos, entre ellos *victor* e *invictus* en el siglo II. ¿Es definitorio entonces, el epíteto “*invictus*”? En el marco cultural imperial romano aparecen distintos dioses solares adquiriendo el mismo título, y aún más dioses adquiriendo ciertos rasgos solares⁸⁴¹. Esto junto con la variabilidad de las advocaciones provoca que sea peligroso asumir la identidad de una dedicación a Sol Invicto si no se especifica el contexto o se cita a Mitra o Elagabal, como bien notó Halsberghe primero con Mitra, y después Watson con Elagabal⁸⁴². Por otro lado, Mitra Invicto no necesariamente es lo mismo que Sol Invicto. La repetida asociación de Mitra con el epíteto recuerda a Hércules Invicto, mientras que su forma común de *deus Sol Invictus Mitra* recuerda al Zeus Helios Megas Serapis anteriormente citado. En el escenario público de la moneda, Sol invicto sólo aparece con Galieno en las cecas imperiales⁸⁴³, mientras que la misma forma es más variable en epigrafía. La menciones aisladas a Sol Invicto pueden ser mitraicas, emesanas (especialmente en Panonia) o de otro tipo, destacando la posibilidad de una advocación militar (*Equites Singulares*) o imperial, de forma paralela a Sol Augusto (parte de un fenómeno mayor de dioses augustos)⁸⁴⁴.

Ocasionalmente se ha planteado que Malakbêl tuviese un papel en la conformación de esta advocación imperial⁸⁴⁵. El problema principal es que este dios y Yarhibôl (también solar) tienen su contraparte en Aglibôl⁸⁴⁶. Precisamente es llamativo que Sol Invicto no aparezca junto a Luna, muy posiblemente por el carácter exaltador de la *epiklesis*. Muy probablemente está en lo cierto Gorea al afirmar que el de Sol Invicto es un culto “neutre et universal”, aceptable para muchos habitantes del Imperio⁸⁴⁷. Pero este entendimiento universal es posible gracias al marco religioso imperial común, que ofrece dedificaciones (epigrafía), sistema de organización (*colegia*) y una descripción (halo solar, teónimos)

⁸³⁸ Como en *CIL* XIII 11786: [*D(eo)*] *I(nvicto) M(ithrae) et S(oli) s(ocio)*. frente a otras como *CIL* VII 645 (=RIB 1599), en el cual se muestra la unificación de conceptos, posiblemente también con los *ludi saeculares* del 246 d.C.: *Deo / Soli Invi/cto Mytrae (!)/ Saeculari* cf. I.iii.4, subapartados “La personalidad de sol en el mitraísmo” y “¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?”, y IV.1.2-4.

⁸³⁹ *RIC* IV-2 Elagabalus, 198

⁸⁴⁰ El mejor ejemplo es la inscripción bilingüe *CIL* VI 710, dedicada a *Sol Sanctissimus* en latín y a Malakbêl en palmireno (o a Malakbêl y Aglibôl, según la traducción), cf. *EDR* 121389, Gorea (2010) pág. 133.

⁸⁴¹ Seyrig (1973); Turcan (2001), pp. 71, 74, 168, 179; Watson (1999), pp. 195-196; Carbó García (2010), 198-199, 437

⁸⁴² Halsberghe (1972), pág. 120; Watson (1999), pp. 194-195 y 273 (nota 54) dejó ver que el argumento de Halsberghe debilitaba su propia postura.

⁸⁴³ Cf. IV.2.1-2.

⁸⁴⁴ Como se observa en África, donde incluso encontramos a Sol Invicto Augusto (*AE* 1988, 1110). Cf. Pérez Yarza (2018).

⁸⁴⁵ Una rama minoritaria pero que aparece en algún trabajo como Dirven (1999), pp. 169, 174-179, 182-183.

⁸⁴⁶ Pueden tener cierto parecido, pero no encajan, como bien nota Gorea (2010), pág. 133-134.

⁸⁴⁷ Gorea (2010), pág. 134.

comunes⁸⁴⁸. Sin embargo, ocasionalmente se pretende utilizar esta univocidad solar para justificar la descripción de un culto universalista estatal o que invierte la jerarquía tradicional⁸⁴⁹. En 2001, Wallraff afirmó que Sol tuvo un rápido ascenso durante el siglo III como dios imperial sin límites⁸⁵⁰, pese a que la coexistencia con otros dioses nos hacen dudar de tales afirmaciones y no parecen la vía adecuada para responder al fenómeno solar⁸⁵¹.

El carácter ecuménico del dios viene por la polisemia de Sol, utilizado en diferentes tradiciones religiosas y culturales, con un multifacetismo que Sol Invicto, como advocación solar, toma. De hecho, esta *epiklesis* podría dividirse teóricamente (no necesariamente diferenciada en la realidad) en 3 facetas básicas: invicto como (Sol) Mitra, invicto como (Sol) Elagabal, e invicto como Sol (militar o imperial). Es aquí donde gana fuerza el análisis de Berrens, cuya postura basada en la propaganda imperial (eminentemente numismática) le permite distinguir, como ya hizo Halsbeghe, entre el uso mitraico y la aparición de *Sol Invictus* en inscripciones imperiales y otros monumentos públicos⁸⁵². En este ambiente público no necesariamente estaba relacionado con el culto a Elagabal, sino que responde a una tradición propia romana (ya notada por Berrens) que ha sido retratada a lo largo de la tesis, y ha sido especialmente visible en las obras de Bergmann, Matern y, sobre todo, Hijmans⁸⁵³.

Dado el gran número de variantes de la divinidad y lo poco conclusivo de los testimonios divergentes, la cuestión de Sol Invicto está condenada a permanecer inconclusa. Cuando Matern dijo que la precisa naturaleza de *Sol Invictus* es, en última instancia, incierta, no anda desencaminada⁸⁵⁴. Su explicación posterior de la ligazón de *Sol Invictus* (tratado como una divinidad aparte) con una forma romana antigua resulta puramente formalista, tratando aún de conjugar las pruebas con una esencia oriental que es criticada por Hijmans en su revisión historiográfica⁸⁵⁵. El autor es capaz de hilar en un mismo discurso la tradición romana republicana y el culto a *Sol Invictus*, sin embargo, se acerca al tema desde una aproximación eminentemente artística y de representación, que prima el canon cultural dominante, esto es, el helenisticorromano. La cuestión llevada más allá de los aspectos formales, es, sin embargo, más complicada.

Las muestras que hemos visto en numismática y epigrafía inducen a pensar que resulta inadecuado el planteamiento de quién fue específicamente *Sol Invictus*. Enfatizar en su persona como un ente propio infravalora la tradición religiosa latina y su evolución, no admitiendo que el culto a Sol puede existir por sí mismo. Sol Invicto en el marco imperial

⁸⁴⁸ Estos elementos, como el mismo epíteto *invictus*, son los que podrían ser prestados o tomados por su éxito a través de la “network theory” tal y como la plantea Collar (2013).

⁸⁴⁹ Chenoll Alfaro (1994).

⁸⁵⁰ Wallraff (2001), pág. 32.

⁸⁵¹ Aunque es cierto que fue destacado en el último tercio del siglo III, en moneda comparte protagonismo con otros dioses (Júpiter, Marte y Hércules principalmente) y solo es la figura dominante en contadas ocasiones, cf. IV.4.3-4.

⁸⁵² Halsbeghe (1972), pp. 117-122; Berrens (2004), pp. 184-198.

⁸⁵³ Bergmann (1998), Matern (2002), Hijmans (2009).

⁸⁵⁴ Matern (2002), pág. 46.

⁸⁵⁵ Hijmans (2009), pág. 24.

es una forma no especialmente singular, no es ni el primer (Hércules) ni el último dios⁸⁵⁶ en ser promocionado de esta forma, y comparte su función con otras advocaciones como *Sol Comes*⁸⁵⁷. En el momento de su supuesto apogeo, con el gobierno de Aureliano (270-275 d.C.), se hace muy difícil distinguir entre sus diferentes advocaciones. Su templo en Roma responde a un proceso de promoción imperial como lo fue el templo de Apolo Palatino por Augusto, y en las fuentes no se registra mención al epíteto invicto⁸⁵⁸. Atendiendo al contexto global religioso no se percibe ningún cambio. Posiblemente el término haya sido sobredimensionado por la historiografía moderna al tratar de regularizar un término. El culto del Sol aureliano responde a una tradición romana⁸⁵⁹, y el epíteto que toma oficialmente con el culto es secundario, complementario a otras advocaciones (*conservator*, *oriens*) que apuntan a la verdadera innovación, las monedas a Sol *dominus* en la ceca de Sérdica⁸⁶⁰.

El Sol Invicto es parte de una evolución y unos cambios generales que se producen en los siglos II y III que enfatizan virtudes marciales. Sólo en una fase tardía adquiere relevancia como una de las advocaciones de Sol en el marco imperial, permitiéndole definirse como un dios supervisor de la victoria y relacionado con la preservación (rasgo que ya tenía antes por su relación con *aeternitas*). De esta forma, la advocación *invictus* se presenta como una respuesta genérica y común solar al discurso imperial tardío, lo que permite en el siglo III ser usado como elemento de referencia oficial.

El apriorismo cumontiano para entender los aspectos solares en el sistema religioso imperial ha resultado crucial en la interpretación del culto imperial tardío, la identificación de los mitreos o el estudio del *dies natalis* de Sol y su relación con la Navidad. Tratar de responder a la pregunta quién es Sol Invicto ha ayudado a responder muchas cuestiones en la arqueología, epigrafía o numismática, pero esto depende de un discurso planteado brillantemente a inicios del siglo XX que no ha podido incluir las nuevas aportaciones. El estudio del culto a Sol en la República romana y su papel en el modelo inicial del Principado no pueden separarse de las muestras de religiosidad del siglo III. Esto crea una brecha ficticia en el siglo II, momento en el que aparece Sol Invicto en el ámbito epigráfico y condiciona su interpretación. Esta postura niega el hecho de que durante la segunda centuria conviven distintas expresiones solares simultáneamente, como también lo hacían en el siglo III y I, siendo *invictus* una de las formas recurrentes en la fase final y en algunos cultos particulares. Los estudios de la heterogeneidad (con una *interpretatio* variable), heterogeneidad-homogeneidad (con los llamados procesos de romanización y “glocalisation”) y globalización (con el marco religioso imperial) resultan determinantes para esclarecer la multiculturalidad de expresiones religiosas coincidentes (muy comunes en los cultos solares), en el estudio de Sol y de una de sus manifestaciones: *Sol Invictus*. Por

⁸⁵⁶ Marte, generalmente *Victor*, como *Invictus* es posterior, *RIC V-1 Aurelian*, 359.

⁸⁵⁷ Berrens (2004), habla de “*Sol als Begleiter*” coincide con esta idea a lo largo de su obra, pp. 131, 154, 193, 205-206, 237. En la tesis, cf. IV.2.3.

⁸⁵⁸ Pasajes como Zos., I, 61; *Hist. Aug. Aurel.*, 1, 3; 25, 6; *Aur. Vict.*, *Caes.* XXXV, 7.

⁸⁵⁹ cf. IV.4.2.

⁸⁶⁰ *RIC V Aurelian*, 319. A este le acompañan otras dos monedas con similar leyenda, pero diferente iconografía, cf. *RIC V Aurelian*, 320-321.

eso, tal vez, tratar de responder quién fue *Sol Invictus* es una cuestión que ya ha perdido su utilidad, no se trata de una personalidad divina ni una denominación única.

BLOQUE VI: CONCLUSIÓN

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha observado como la evolución del culto a Sol está profundamente ligada a los cambios generales del mundo romano. En el Lacio arcaico existía una serie de santuarios dedicados al dios (siglo IV-III a.C.) que anteceden en antigüedad a la información arqueológica proveniente de la misma Roma. Parece que existió un tipo de culto regional solar en el centro de Italia que se puede ligar con el ámbito etrusco y latino¹. De forma complementaria a templos como el de Lavinium o Castrum Iuni algunos arqueólogos han apreciado una red de santuarios portuarios en el Lacio asociados con el culto solar. Esta antigua vinculación no sólo coincide con menciones eruditas como la de Dionisio de Halicarnaso, sino que se puede asociar con otras descripciones como la de Varrón, donde Sol se presenta ligado a las actividades agrarias y tradicionales romanas. El culto al dios se manifiesta en la *Urbs* por primera vez con la moneda republicana, que representa a Sol ya en el siglo III a.C. (*RRC* 39/4). Más tarde, se puede seguir este culto a través de referencias indirectas sobre el templo de Sol en el Quirinal y en el Circo Máximo, así como por la celebración de una festividad pública dedicada a Sol *Indiges*, atestiguada en los calendarios de época Julio-Claudia.

La influencia helenística se manifiesta sobre la tradición local en el estilo iconográfico de las monedas y en los *topoi* literarios griegos, que continúan en la literatura republicana y altoimperial². Sol es descrito principalmente como auriga al igual que en el mundo heleno, sin embargo, pueden observarse dos principales peculiaridades latinas. Por un lado, se encuentra la asociación de Apolo y Sol con el epíteto *Phoebus*, que parece aglutinar a las dos deidades de forma creciente entre los siglos II a.C. y I d.C. alcanzando su punto álgido en poetas como Lucano o Estacio. La asimétrica relación entre Sol, Helios, Apolo y el epíteto Febo que hemos explicado en las conclusiones del tercer apartado es uno de los puntos más llamativos de la literatura, ya que permite ver cierta diferenciación dentro del conjunto cultural helenísticorromano, menos perceptible en la obra de Luciano de Samósata o Plutarco. La otra característica es la estrecha vinculación de Sol con Roma en obras como la *Biblioteca Histórica* de Diodoro (Helios *Genarcha*) o la *Eneida* (Sol *Indiges*). Aunque también aparece con función similar en las *Odas* de Ovidio³, este papel del dios se explicitará crecientemente bajo el patrocinio imperial en obras como el *Carmen Saeculare* de Horacio (*almus* Sol), perfilando el carácter del dios como benefactor público.

Al final de la República se define un modelo religioso de Sol que permanecerá durante todo el Imperio. La política augustea jugará un papel fundamental en ello, ya que reforzará indirectamente el papel público del dios preservado en un discurso continuista⁴. Con Augusto y sus sucesores se hace cierto uso de sus símbolos (corona radiada, sin identificarlos necesariamente con la divinidad), y Sol ocupa una parte del escaparate simbólico

¹ Sobre la consideración de la moneda etrusca con la imagen de Sol y la interpretación de santuarios como el de Pyrgi, cf. II.1.A y C.

² Cf. II.2.A y III.2.A

³ En el saludo exaltado a Sol que trae una era dorada, cf. Hor., *Carm.* IV, 2; III.2.A, subapartado “Sol en la lírica y épica”.

⁴ Bajo Augusto continúan las acuñaciones republicanas de Sol, por ejemplo. Cf. III.2.A.

de Roma (Circo Máximo, obeliscos, Coloso). Además, la política monetaria imperial ligará al dios con *Aeternitas* y *Oriens* en el paso del siglo I al II, aumentando la vinculación de la deidad tanto con la función de supervisión (patente en los juramentos) como con la legitimación del poder. Esta característica responde a la evolución progresiva del discurso imperial, que a lo largo del siglo II se puede relacionar también con el discurso legitimista y el triunfo. Una de las consecuencias de este proceso es la identificación del Sol con el emperador (y Luna con la emperatriz) en época Severa, rasgo que anuncia el papel más activo del dios en el discurso público durante el siglo III⁵.

De forma paralela al desarrollo de la imagen oficial contamos con menciones privadas de la divinidad en epigrafía ya desde el siglo I a.C. así como en pasajes literarios como en las obras de Plauto en el siglo II a.C. en un tono informal⁶. Todo ello se conjuga en una idea cultural estructurada en la memoria en romana con autores como Varrón. Así, Sol adquirirá un carácter propio que sobrevive activamente relacionado con las carreras de carros, y cuyo papel recuerda Tertuliano al final del siglo II o la *Notitia Dignitatum* en el V⁷. Esta idea colectiva de Sol le permitió ser usado para expresar divinidades exógenas por autores como César o Cicerón (*interpretatio* en literatura) y para el desarrollo de una faceta simbólica e intelectual del dios-astro, con un hueco en la representación cosmológica y en la interpretación filosófica del cosmos como planeta o alegoría luminosa (Cicerón, Séneca).

Los cambios que se producen en el uso de la imagen solar sólo se pueden entender como parte del sistema religioso y la *episteme* imperiales. Se trata de un proceso lineal en el que no se produce una ruptura. Por ejemplo, la aparición de imágenes estandarizadas del dios en la moneda de los Severos tiene su precedente en el arte privado como el que encontramos en Pompeya⁸. La representación de Sol en objetos como gemas es además un buen ejemplo de la pervivencia de un modelo religioso (siglo I a.C. hasta IV d.C.) que también encaja con el contexto epigráfico. Pese a todo, desde una perspectiva general podemos situar un punto de inflexión en el siglo II, durante el cual las formas tradicionales encuentran un nuevo uso mucho más extenso.

Tras los Julio-Claudios, el dios desarrolla características especialmente en las zonas de encuentro como la ciudad de Roma (caso del *Trans Tiberim*)⁹. Aparte del discurso público oficial, el dios adquiere en ese momento algunas características como la primera vinculación marcial. Esto se percibe en el heterogéneo cuerpo militar de los *Equites Singulares*, donde además encontramos la primera mención a Sol Invicto¹⁰. Sin rechazar la vinculación de Sol con comunidades de inmigrantes del este mediterráneo y sus divinidades, creemos que es posible establecer un relato de evolución tanto en el discurso público como en el ámbito privado. Los modelos de expresión, la estética, la ubicación, la ono-

⁵ Este proceso progresivo ha sido descrito en III.5.

⁶ Cf. III.2.A, subapartado “Sol en la lírica y épica”.

⁷ Cf. III.2.B.

⁸ Cf. III.3.

⁹ La compleja situación de distintos cultos solares en paralelo la hemos descrito en III.2.C.

¹⁰ *CIL* VI 715, 158 d.C. cf. III.2.D.

mástica, la fórmula e incluso los dioses que lo acompañan (dedicatorias múltiples) pertenecen al mismo sistema cultural imperial romano. Estos aspectos responden a una lógica de continuación donde Sol se convierte en un modelo de referencia. Esta cualidad es posible por la percepción clásica del mundo que hemos definido en la filosofía como Filosofía Perenne o conocimiento primordial¹¹, y que habilita el uso de los arquetipos helenisticorromano por distintos grupos.

En general, el siglo II asienta una serie de cambios que constituyen un nuevo uso a la concepción del dios y su simbología. Aparece entonces ese modelo estandarizado de la deidad que es usado tanto por el culto original como también por otros como el de la comunidad palmirena en Roma o el mitraico (donde es posible distinguir entre Mitra y Sol)¹². Tal vez una de las piezas más interesantes al respecto sea la *phalera* vaticana en la que se representa a Sol Invicto Augusto conduciendo una auriga en ascensión y apodado “*inventori lucis*”¹³. Esta pieza contiene una evidente asociación imperial, así como una fuerte carga simbólica, pero lo más llamativo no es la pieza en sí. La *phalera*, cuya imagen ha sido encontrado casi idéntica en distintas partes del Imperio y monedas, fue posiblemente la reproducción de un modelo público extendido a finales del siglo II¹⁴.

Al mismo tiempo, las fuentes materiales y escritas muestran una relativa importancia del dios en la esfera pública, lo que propiciará su uso para la exaltación imperial. Hay una evolución de la sensibilidad religiosa que afecta asimismo al discurso intelectual, reflejándose en una mayor sensibilidad religiosa en la metafísica. A manos de pensadores como Numenio, las referencias solares y lumínicas crecen en importancia para la explicación metafísica, y se suman al papel destacado de Sol en ciertos ámbitos como la astrología, mientras conservan su papel tradicional en la literatura.

Las implicaciones de estos cambios se expresan con fuerza en el siglo III, especialmente en el ámbito público o de adhesión imperial, donde son más visibles. No obstante, las representaciones del dios en objetos de uso doméstico como las estatuillas sirven de contrapunto necesario para definir una devoción que no era únicamente pública¹⁵. El hecho de que Sol sea o no una deidad incorporada en Roma por influencia helenística o de otra índole es indiferente. A ojos de las fuentes de los siglos I a.C. al II d.C. (literarias, los calendarios o los relatos eruditos), la memoria cultural establece una creencia efectiva que asocia Sol y lo tradicional. Ese Sol *Indiges* que aparece en la *Eneida* o en los fasti de Amiternum está inserto en el propio discurso de la romanidad. La construcción de la simbología solar y lumínica que recurrentemente aparece el lenguaje imperial del siglo III tiene sus raíces en una serie de cambios del discurso filosófico desde el siglo I a.C. Forma parte de una serie de figuras literarias que podemos remontar a Platón en algunos casos, pero que se

¹¹ Cf. I.iii.C., subapartado “Filosofía Perenne”.

¹² La problemática de la personalidad de Sol dentro del mitraísmo la hemos abordado como parte de la metodología inicial, cf. I.iii.D, subapartados “La personalidad de Sol en el mitraísmo” y “¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?”.

¹³ *CIL* VI 3721, cf. III.2.D. y III.4.B (imagen 2).

¹⁴ Guarducci (1957-58), especialmente pág. 166; Bergmann (1998), 247-252; Hijmans (2009), pp. 408-409. Cf. III.4.B

¹⁵ Este tema lo abordamos especialmente en el capítulo III.3., donde mencionamos el grupo de estatuillas de Boscoreale. Cf. Van Andringa (2009), pp. 259 y 260.

integran de una forma característica en época republicana, creando una suerte de lenguaje erudito común¹⁶. En este sentido, la filosofía del siglo III, que llevará una predilección por la figura solar en algunos autores neoplatónicos posteriores (destacado Juliano)¹⁷, sirve de marcador social sobre el cambio en el sistema de pensamiento, al que también pertenecen la magia, y la astrología, donde el dios Sol tiene un papel más relevante.

Uno de los espacios predilectos donde analizar esto es en la moneda imperial. El dios recibió una especial atención por la propaganda pública de los Severos, Gordiano III y los sucesores de Galieno. Las leyendas de las monedas nos informan de una caracterización creciente del dios como protector imperial en la propaganda oficial del siglo III que alcanza su cénit en el último tercio del siglo. De hecho, la dinamización de su figura por emperadores como Galieno, Aureliano y Probo¹⁸ llevan a la promoción de Sol como *conservator*, en sustitución de Apolo, y a adquirir un templo propio en Roma con un colegio pontifical. Sin embargo, la influyente visión de Homo sobre la reforma religiosa de Aureliano es excesiva. En cierta manera, Sol se convierte en parte del culto imperial, pero se trata de un proceso gradual, en el que participan varios emperadores, algo muy visible en la numismática. A este fenómeno es al que se puede adscribir el uso público de la polifacética advocación solar *Sol Invictus*, ya mencionado en monedas de Galieno. Es cierto que Aureliano inaugura un templo a Sol, pero el colegio pontifical del dios sólo se atestigua más tarde, mientras que la mayoría de tipos monetarios de ese momento existían con los emperadores anteriores y la festividad al dios (*dies natalis Solis invicti*) sólo se refleja en las fuentes un siglo después¹⁹. Al igual que ocurre con la filosofía, la importancia de Sol no debe ser extralimitada, ni debe buscarse un significado específico en la advocación de *invictus*, que por lo que sabemos no es característica del dios²⁰. Rara vez fue Sol el protagonista principal o sobrepasó en importancia a otros dioses (Aureliano), y cuando Diocleciano crea la Tetrarquía, el dios ya era un elemento más del repertorio simbólico de legitimación imperial.

Pese a todo, la importancia del culto imperial para caracterizar a Sol no deja de ser influyente, y parece reforzar la dinámica local de Sol²¹. Este se puede observar en el caso del norte de Italia con la construcción del templo en Comum por encargo de Diocleciano y Maximiano. La dispersión de testimonios epigráficos con dedicaciones a esta divinidad por el territorio romano es una buena muestra de las múltiples áreas de actuación del dios. Sol podía aparecer en comunidades indígenas o de ciudadanos romanos, tanto en inscripciones privadas como públicas, aunque en líneas generales parece dominar el contexto militar.

El rasgo más destacable de Sol es su contribución a las muestras de adhesión imperial por parte de particulares, cargos de responsabilidad (gobernadores, oficiales) o comunidades

¹⁶ Hemos hablado en distintos capítulos de la integración del discurso metafísico a lo largo del periodo imperial a favor del modelo platónico con aportaciones como la pitagórica, categorías aristotélicas o ideas estoicas. Cf. I.iii.C, subapartado “Cambios del siglo II”; II.2.C; III.1.C; y IV.3.A.

¹⁷ Cf. *Epilogo*.

¹⁸ Cf. IV.2.

¹⁹ Cf. *Epilogo*.

²⁰ Cf. IV.3, 4 y 5.

²¹ Cf. IV.1.

enteras (ciudades, asociaciones, regimientos). Los casos estudiados del norte de Italia y África ofrecen excelentes ejemplos, y dan sentido a la interpretación de espacios culturales como el santuario legionario de Novae. El caso africano en concreto ofrece un raro y homogéneo ejemplo de referencia al culto oficial a Sol durante el último tercio del siglo III y el IV, en un contexto regional con tres espacios de divinidades solares (imperial grecorromana, local con la triada Saturno-Sol-Luna, y la importada por los *numeri* palmirenos). Asociado a un reconocible fenómeno de divinidades imperiales bajo la advocación de *augustus*, Sol ofrece una localización, cronología y función específicas ligadas a la forma *Sol Invictus Augustus*, que se manifiesta tanto en localidades civiles como militares.

Sin embargo, las inscripciones de periodo imperial dedicadas a Sol están caracterizadas por la variabilidad de epítetos y unos teónimos polisémicos. Sus menciones destacan en las zonas fronterizas e Italia, aunque también aparecen en zonas de interior como el área oriental gala. Las dedicatorias pertenecientes al ámbito mitraico o el de regimientos sirios (palmirenos y emesanos) en regiones como el *limes* danubiano se adhieren a las mismas características en muchos casos. A pesar de ello, Sol aparece representado como una personalidad propia en diferentes ámbitos, y llega a desarrollar un epíteto característico en ciertos casos de disociación divina: *socius*.

La dinámica de interacción religiosa en el Imperio Romano va más allá de las características originales del Sol republicano, aunque dependiendo en gran medida del marco cultural establecido durante el último siglo de la República. Este criterio define el canon del Sol en la *episteme* a la que pertenece y permite una explicación detallada en múltiples niveles discursivos.

A pesar de todo, una explicación romana por sí misma parece respuesta insuficiente para el proceso. La investigación ha suscitado algunas dudas acerca de la capacidad de traslación mostrada en las representaciones de ciertos dioses como Mithra, Malakbêl o Elagabal. Esto requeriría un estudio propio, ya que la complejidad religiosa de la cuenca mediterránea no se puede explicar completamente con la aproximación de este trabajo. A partir de los datos que he podido recoger, parece que hay una evolución paralela. Se puede encontrar una solución parcial teniendo en cuenta una práctica individual flexible de la religión, la mecánica de la representación religiosa y los antecedentes históricos para explicar. Pese a las matizaciones, no es necesario utilizar la influencia de ciertos cultos para hablar del éxito de Sol en el paganismo tardío. Es más, la aparición de Sol en diversos cultos se debe a las características del sistema religioso imperial.

El sistema intelectual clásico se basaba en un conocimiento primordial unificado, donde las coincidencias conceptuales con otras tradiciones se podían expresar o ser identificadas a través del lenguaje propio, en este caso *Sol*. Al igual que otros dioses, la divinidad solar no era de uso exclusivo y podía emplearse tanto para describir un fenómeno exógeno con fórmulas propias (grecorromanas) como para expresar fenómenos religiosos particulares (Elagabal, Malakbêl, Mitra) vía códigos de comunicación comunes. Así, comunidades que veían coincidir ciertos rasgos de su divinidad con un determinado modelo de referencia general, podían hacían uso de esas características para expresar su tradición religiosa

con una terminología latina, especialmente visible en los vehículos de comunicación adoptados con el sistema cultural imperial (fórmulas numismáticas y epigráficas). Por ello, es posible afirmar que en conjunto se asiste a la adopción ciertas fórmulas pertenecientes al Sol de la *episteme* imperial. Esta provee tanto de enunciado, iconografía como de simbología, fácilmente transmisibles a través de redes de contacto religioso²² (como ocurre con la imagen de la *phalera* vaticana). Este fenómeno colocó a Sol en una situación peculiar dentro del sistema religioso imperial: era una deidad tradicional latina y a la vez polisémica.

²² Cf. Collar (2013). De estos grupos intercomunicados a lo largo del Imperio, en el caso solar destacan los oficiales romanos, comerciantes, grupos inmigrantes (civiles y militares) y las elites políticas. Profundizar en este enfoque puede abrir las vías para un futuro estudio que explique el desarrollo multilateral de los cultos solaren en el Imperio.

Conclusion

Throughout this work it has been observed how the evolution of the cult of Sol is profoundly linked to the general changes of the Roman world. In archaic Latium there was a series of sanctuaries dedicated to the god (forth-third centuries BC) that preceded in antiquity the archaeological information coming from Rome itself. According to the sources, it seems that there was a type of regional solar cult in central Italy that can be linked to the Etruscan and Latin environment²³. In addition to temples such as Lavinium or Castrum Iuni, some archaeologists have recognised a network of port sanctuaries in Latium associated with solar worship. This ancient linkage does not only coincide with erudite mentions such as that of Dionysius of Halicarnassus, but can be associated with other descriptions such as that of Varro, where Sol is linked to Roman agricultural and traditional activities. The cult to the deity appeared in the *Urbs* for the first time with the republican currency, which represented Sol already in third century BC (*RRC* 39/4). This cult can be tracked later via indirect references to the temples of Sol in the Quirinal and Circus Maximus, as well as by the celebration of a public festival dedicated to Sol Indiges, attested in calendars of the Julio-Claudian period.

The Hellenistic influence is manifested in the local tradition through the iconographic style of the coins and in the Greek literary *topoi*, which continued in the republican and early imperial literature²⁴. Sol is mainly described being charioteer as it was in the Hellenic world, however, two main Latin peculiarities can be observed. On the one hand, the association of Apollo and Sol with the epithet Phoebus seems to increasingly agglutinate the two deities between the second century BC and first century AD, reaching its peak with poets such as Lucan or Statius. The asymmetrical relationship between Sol, Helios, Apollo and the epithet Phoebus –that we have explained in the conclusions of the third section– is one of the most striking points of literature, as it allows us to see certain differentiation within the Hellenistic-Roman cultural milieu, which are less perceptible in the works of Lucian of Samosata or Plutarch. The second characteristic is the close connection between the Sun and Rome in works such as the Diodorus Historical Library (*Helios Genarches*) or the *Aeneid* (*Sol Indiges*). Although it also appears with a similar function in *Odes* de Ovid²⁵, this role of the sun-god will become increasingly explicit under imperial patronage in compositions such as the Horace's *Carmen Saeculare* (*almus Sol*), defining the god's character as public benefactor.

During the Late Republic a religious model of Sol is settled and will remain during all the Empire. Augustan policy will be determinant in this process, since it will indirectly reinforce the public role of the god, preserved in a continuist discourse²⁶. Some use of his symbols was made (radiate crown, not necessarily identifying them with divinity) by Au-

²³ On the consideration of the Etruscan coin with the image of Sol and the interpretation of sanctuaries such as that of Pyrgi, *cf.* II.1.A y C.

²⁴ *Cf.* II.2.A y III.2.A

²⁵ In the exalted salutation to Sol that brings a golden age, *cf.* Hor., *Carm.* IV, 2; III.2.A, sub-section “Sol en la lírica y épica”.

²⁶ *i.e.*, under Augustus the Republican coinage of Sun continues. *Cf.* III.2.A.

gustus and his successors, and Sol occupied part of the symbolic showcase of Rome (Circus Maximus, obelisks, Colossus). In addition, imperial monetary politics linked the god with *Aeternitas* and *Oriens* in the transition from the first to the second centuries, increasing the correlation of the deity both with the function of supervision (patent in the formal oaths) and with the legitimation of power. This characteristic responds to the progressive evolution of imperial discourse, which throughout the second century can also be related to legitimist discourse and triumph. One of the consequences of this process is the identification of the Sol with the emperor (and Luna with the empress) in the Severan period, a feature that heralds the most active role of the god in public discourse during the third century²⁷.

Alongside the development of the official image, it is possible to identify private epigraphic dedications to the divinity commencing in the first century BC. However unofficial presence can be tracked even earlier in Literature, which provides examples such as the works of Plautus in the second century BC with an informal tone²⁸. All this was conjugated in a cultural idea articulated in the Roman memory by authors like Varro. Consequently, Sol acquired a personality that actively survived in relation to chariot races, whose role recalled Tertullian at the end of the second century or the *Notitia Dignitatum* in the fifth²⁹. This collective idea of Sol allowed him to express exogenous divinities by authors such as Caesar or Cicero (*interpretio* in literature) and to develop a symbolic and intellectual facet related to the Sun. That ensured his role in the cosmological representation and in the philosophical interpretation of the cosmos as a planet or luminous allegory (Cicero, Seneca).

The changes which took place in the use of the solar image can only be understood as part of the imperial religious system and its *episteme*. It is a long-time process in which there was no rupture. For instance, the appearance of standardized images of the god on Severan coin had its precedent with private art one century before (wall paintings in Pompeii)³⁰. In addition, the representation of Sol in objects such as gems is a good example of the survival of a religious model (from first century BC to forth AD) that also fits the epigraphic context. Nevertheless, we can situate a turning point in the second century from a general perspective, during which traditional forms found a new and much more extensive usage.

After Julio-Claudian emperors, the god developed new features especially in gathering spaces such as the city of Rome (case of *Trans Tiberim*)³¹. Apart from the official public discourse, the god was endowed at that time with some characteristics such as the first martial connotation. Epigraphy notices it with the heterogeneous military corps of the Equites Singulares, where we also find the first mention of Sol Invictus³². Without rejecting the link between Sol and immigrant communities of the eastern Mediterranean and its

²⁷ This progressive process has been described in III.5.

²⁸ Cf. III.2.A, sub-section "Sol en la lírica y épica".

²⁹ Cf. III.2.B.

³⁰ Cf. III.3.

³¹ The complex situation of different solar cults in parallel has been described in III.2.C.

³² CIL VI 715, 158 d.C. cf. III.2.D.

divinities, we believe that it is possible to establish an account of the god's evolution both in the public discourse as well as in the private sphere. The models of expression, aesthetics, location, onomastics, formulae and even the divinities that accompany him (multiple dedications) belong to the same imperial Roman cultural system. These aspects coincide with a logic of continuation where Sol became a reference model. This quality is comes from the classical perception of the world that we have defined in philosophy as Perennial Philosophy or primordial knowledge³³, and that enables the use of Hellenistic-Roman archetypes by different groups.

In general terms, the second century saw a series of changes that gave new use to the conception of the god and his symbolism. It creates that standardized model of the deity which is used both by the original cult as well as by others such as the Palmyrene community in Rome or the Mithraic (where it is possible to distinguish between Mithras and Sol)³⁴. Perhaps one of the most interesting pieces in this regard is the Vatican *phalera* in which is represented Sol Invictus Augustus driving his ascending quadriga and designated as "*inventori lucis*"³⁵. This piece contains a clear imperial association as well as a strong symbolic charge, but the most striking feature is not in the piece. The *phalera*, whose almost identical image has been found in different parts of the Empire and coins, was most probably the reproduction of a public model extended during the late second century³⁶.

At the same time, the material and written sources show a relative importance of the god in public sphere, which will propitiate its use for imperial exaltation. There was an evolution of religious sensitivity that also affected intellectual discourse, creating a deeper awareness for metaphysics. While retaining their traditional role in literature, solar and light references grew in importance for metaphysical explanation at the hands of thinkers as Numenius, which is added to Sol's prominent role in certain fields such as astrology.

The implications of these changes became evident in the third century, especially in the public sphere or manifestations of imperial support due to its visibility. However, representations of the god in household objects such as statuettes serve as the necessary counterpoint to define a worship that was not only public³⁷. Whether or not the Sol was a deity incorporated in Rome by Hellenistic or other influences is irrelevant. In the eyes of the sources from the first century BC to the second century AD (literature, calendars or scholar texts), cultural memory established an effective belief associating the Sun and the traditional. This Sol Indiges that appeared in the Aeneid or in the fasti of Amiternum is inserted in the very discourse of "Romanity". The construction of the solar and light symbolism that invade the late imperial language has its roots in a sequence of changes in

³³ Cf. I.iii.C., sub-section "Filosofía Perenne".

³⁴ The topic of the personality of the Sun within Mithraism has been addressed as part of the initial methodology, cf. I.iii.D, sub-section "La personalidad de Sol en el mitraísmo" y "¿Distinción entre Sol y Sol-Mitra en el mitraísmo?".

³⁵ CIL VI 3721, cf. III.2.D. y III.4.B (image 2).

³⁶ Guarducci (1957-58), especially p. 166; Bergmann (1998), 247-252; Hijmans (2009), pp. 408-409. Cf. III.4.B.

³⁷ This subject is dealt with especially in chapter III.3, where we mention the group of statuettes from Boscoreale. Cf. Van Andringa (2009), pp. 259 y

philosophical discourse from the first century BC. It forms part of a series of theoretical figures that can be traced back to Plato in some cases, but which are integrated in a characteristic way in the Republican era, creating a sort of common erudite language³⁸. In this sense, the late philosophy, which will develop a predilection for the solar figure in some late Neoplatonic authors (especially Julian)³⁹, serves as a social indicator on the change in the system of thought. It was a se to which magic and astrology –where the sun god has a more relevant role– also belonged.

One of the clearest spaces where to analyse this is the imperial currency. Sol received special attention in the public propaganda of the Severan emperors, Gordian III and the successors of Gallienus. The legends of the coins inform us of a growing characterization of the deity as imperial protector in the official propaganda of the third century that reaches its zenith in the last third of century. In fact, the vitalisation of his figure by emperors Gallienus, Aurelian and Probus⁴⁰ led to the promotion of Sol as *conservator*, replacing Apollo, and to acquire a temple in Rome with a pontifical college. Despite its importance, Homo's influential explanation of Aurelian's religious reform seems excessive. In a certain way, Sol became part of the imperial cult, but it was a gradual process, depending on the policy of several emperors, which is very visible in the Numismatics. Already mentioned on Galilienus' coins, the public use of the versatile solar designation Sol Invictus can be ascribed to this phenomenon. Indeed, Aurelian inaugurated the temple to Sol, but the pontifical college of the god is only attested later, while most of the monetary types of that time existed with the previous emperors and the festivity to the deity (*dies natalis Solis invicti*) is only recorded a century later⁴¹. As with philosophy, the importance of Sol should not be exaggerated, nor should a specific meaning be sought in the designation *invictus*, which as far as we know is not characteristic of the god⁴². Rarely was Sol the main protagonist or surpassed in importance other divinities (Aurelian). At any rate, when Diocletian established the Tetrarchy, the god was already an element more of the symbolic repertoire of imperial legitimation, important but not unique.

Nevertheless, the importance of the imperial cult to characterize Sol does not cease to be influential, and seems to reinforce the local dynamics of his cult⁴³. This fact can be observed in the case of northern Italy with the construction of the temple in Comum commissioned by Diocletian and Maximian. The dispersion of epigraphic testimonies dedicated to Sol throughout the Roman territory exemplify well the multiple areas of action of the god. The divinity could appear in indigenous communities or Roman cities, both in private and public inscriptions, although in general terms it seems to dominate the military context.

³⁸ We have discussed in different chapters about the integration of metaphysical discourse throughout the imperial period favouring the Platonic model with contributions such as the Pythagorean, the Aristotelian categories or the Stoic ideas. Cf. I.iii.C, sub-section “Cambios del siglo II”; II.2.C; III.1.C; y IV.3.A.

³⁹ Cf. *Epilogo*.

⁴⁰ Cf. IV.2.

⁴¹ Cf. *Epilogo*.

⁴² Cf. IV.3, 4 y 5.

⁴³ Cf. IV.1.

The most remarkable feature of Sol is his contribution to display imperial adhesion by individuals, positions of responsibility (governors, officers) or entire communities (cities, associations, regiments). The study cases of northern Italy and Africa offer excellent examples, and make sense of the interpretation of cultic spaces such as the legionary sanctuary in Novae. The African case in particular offers a rare and homogeneous evidence of the official cult of the Sun during the last third of the 3rd and 4th centuries, in a regional context with three spaces of solar divinities (Greco-Roman imperial, local with the triad Saturn-Sun-Moon, and the one imported by the Palmyrene *numeri*). Associated with a recognizable phenomenon of imperial divinities under the designation as *augustus*, Sol offers a specific location, chronology and function linked to the form *Sol Invictus Augustus*, which appeared in both civil and military settlements.

However, the characteristics of the inscriptions from the imperial period dedicated to Sol are defined by the variability of epithets and polysemic theonyms. Sol is predominante in the borders and Italy, although diverse mentions of the god lay scattered throughout *hinterland* areas such as the Gallic eastern area. Dedications belonging to the Mithraic background or Syrian regiments (Palmyrene and Hemesan) in regions as the Danubian *limes* usually adhere to the same display characteristics. Despite that, Sol appears represented as a distinguishable personality in different scopes, coming to develop a characteristic epithet in certain cases of divine dissociation: *socius*.

The roman imperial dynamic of interaction goes beyond the original characteristics of Republican Sol but depending heavily on the cultural frame settled during last century of the Republic. This criterion defines the canon of Sol in the Imperial *episteme* and makes possible a close explanation in multiple discursive levels.

However, a Roman evolution of Sol alone seems insufficient as a complete answer. The research has risen some concerns about the translational capacity shown in the depictions of certain gods as Mithras, Malakbêl or Elagabal. This would require a study of its own, since the religious complexity of the Mediterranean basin cannot be fully explained from the approach of this thesis. From the data I have been able to analysed, it seems that there was a parallel evolution. A partial answer can be found taking into consideration a flexible individual practice of religion, the mechanics of religious representation and the historical background. Despite the nuances, it is not necessary to use the influence of certain cults to explain the success of Sol in the late paganism. Moreover, the appearance of Sol in different cults seems to be due to the characteristics of the imperial religious system.

The ancient intellectual system was based on a unified primordial knowledge, where conceptual coincidences with other traditions could be expressed or identified through one's own language, in this case Sol. Like other gods, the solar divinity was not of exclusive use and could be addressed both to describe an exogenous phenomenon with Greco-Roman formulation and to express particular religious phenomena (Elagabal, Malakbêl, Mithras) through common communication codes. Thus, communities that saw specific features coinciding with a certain reference model could utilise its characteristics to express their religious tradition with a Latin terminology, which is especially visible in the vehicles of communication adopted with the imperial cultural system (numismatic and

epigraphic formulae). For this reason, it is possible to affirm that altogether certain formulas are being adopted from the sun-god of the imperial *episteme*. This provides formulation, iconography and symbology that were easily transmissible through religious contact networks⁴⁴ (as occurs with the image of the Vatican *phalera*). This phenomenon placed Sol in a peculiar situation within the imperial religious system: a traditional Latin deity and at the same time a polysemic one.

⁴⁴ Cf. Collar (2013). Among several intercommunicated groups throughout the Empire, what stands out in the solar case are the Roman officers, merchants, immigrant groups (civil and military) and the political elites. Delving into this approach can open a new field of study in explaining the multilateral development of solar cults in the Empire.

BLOQUE VI: BIBLIOGRAFÍA

1. Abreviaturas.

AG = Sydenham, Edward Allen (1926), *Aes Grave A Study of the Cast Coinages of Rome and Central Italy*. Spink, Londres.

ANS= American Numismatic Society database. Consulta en <http://numismatics.org/search>.

BMC= Poole R. S. 1832-1895; Head B. V. 1844-1914; Percy Gardner 1846-1937 (ed. original 1873-1929, reedición por publicaciones Forni 1960), *Catalogue of Greek Coins in the British Museum* (1832-).

BMCRM= Grueber, Herbert A (1874), *Roman Medallions in the British Museum*, The Trustees, Londres.

Inscr. Aq. = Brusin, Johannes Baptista (1991), *Inscriptiones Aquileiae*, vol. I. Arti grafiche friulane, Udine.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*

CIMRM = Vermaseren, Maarten J. (1956), *Corpus Inscriptionum Et Monumentorum Religionis Mithriacae*. M. Nijhoff, La Haya.

CIR = Brambach, Wilhelm (1867), *Corpus Inscriptionum Rhenanarum : Consilio Et Auctoritate Societatis Antiquariorum Rhenanae*. In Aedibus Rudolphi Ludouici Friderichs, Elberfeldae.

CNHAA = Villaronga, Leandre (1994), *Corpus Numumum Hisoania ante Augusti Aetatem*. José A. Herrero, D.L., Madrid.

Cohen= Cohen Henry (1859), *Description Historique des Monnaies frappées sous l'Empire Romain, communément appelées Medailles Impériales*. Rollin et Feuardent, París-Londres.

CRR = *Coinage of the Roman Republic*.

EDCS= Clauss, Manfred; Kolb, Anne; Slaby, Wolfgang A., y Woita, Barbara (eds.), *Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby*. Online database en colaboración con Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt. Consultado en <http://www.manfredclauss.de>, última consulta el 14 de abril, 2019.

FGH = *Fragmenta Historicorum Graecorum*

FPG = *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Mullach, F.W.A. (1860), *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Ambrosio Firmin Didot, París.

Gnecchi = Gnecchi, Francesco (1912), *I medaglioni romani*. U. Hoepli, Milán.

HEp = Mangas Manjarrés, J. (dir.), *Hispania Epigraphica*. Archivo Epigráfico de Hispania, Universidad Complutense Madrid.

IG = *Inscriptiones Graecae*

- IGR* = Cagnat, René et al. (1911-1927), *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*. París.
- ILS* = Dessau, Hermann (a. original) (1950 [1892 – 1916]), *Inscriptiones Latinae Selectae*. Berlín.
- InscItal* = (1931-), *Inscriptiones Italiae*. Roma.
- IRT* = Reynolds, Joyce M. y Ward-Perkins, J. B. (1952), *The inscriptions of Roman Tripolitania*. British School at Rome, Roma – Londres.
- LIMC* = Ackermann, Hans Christoph.; Gisler, Jean-Robert, and Kahil, Lilly (1981-1999), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC). Artemis- Winkler Verlag, Zürich.
- Milne* = Milne, Joseph Grafton y Ashmolean Museum (Oxford) (1971), *Catalogue of the Alexandrian Coins in the Ashmolean Museum*. Spink, Oxford.
- Mionnet* = Mionnet, Théodore-Edme (1806-1838) *Description de Médailles antiques grecques et romaines*. de Testu, París.
- RE* = Alfred Druckenmüller Verlag (1894-1972), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Alfred Druckenmüller, Múnich.
- RIB* = Vanderbilt, Scott (2019 [sin año]), *The Roman Inscriptions of Britain online*. Última edición, 2019. Disponible en romaninscriptionsofbritain.org. Última consulta el 28 de febrero de 2019.
- RIU* = *Die römischen Inschriften Ungarns*, Budapest 1972
- RPC* = Heuchert, V. y Howgego Ch. (eds. 2005), *The Roman Provincial Coinage. Vol. 4, The Antonines (AD 138–192)*. En <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk>.
- RSC* = Seaby, Herbert Allen; Sear, David R; Loosley, Robert, y King, C. E; (1952-1989), *Roman Silver Coins*. Cinco volúmenes. Seaby, Londres.
- SEG* = Chaniotis, Angelos ; Corsten, Thomas; Papazarkadas, Nikolaos; y Tybout, Rolf (ed. actuales) (1923-), *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Gieben (2006)- Brill (2006-).
- SNG* = s.a. (1931-), *Sylloge Nummorum Graecorum*. Varios volúmenes. British Academy.
- SNG Cop* = (1942-1979), *Sylloge Nummorum Graecorum, Denmark*. The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum, Copenhagen.
- SNG Österreich Leybold* = Leybold, S. (2000-2004), *Sylloge Nummorum Graecorum Österreich*. Sammlung Leybold Kleinasiatische Münzen der Kaiserzeit (Leybold Collection of Roman Provincial Coins). Austrian National Bank, Viena.
- SVF* = Arnim, Hans Friedrich August von (1964 [1859-1931]), *Stoicorum veterum fragmenta*. Editio stereotypa editionis primae. Teubner, Stuttgart.

Sydenham= Sydenham, Edward Allen (1978, [1933]), *The Coinage of Caesarea in Cappadocia, with supplement by A. Malloy*. Attic Books, Nueva York.

TitAq = Kovács, Péter y Szabó, Ádam (2009-), *Tituli Aquincenses*. Pytheas, Budapest.

TM= Depauw, M. y T. Gheldof, T. (2014), “Trismegistos. An interdisciplinary Platform for Ancient World Texts and Related Information”, en Bolikowski, Ł. *et. al.*(eds.), *Theory and Practice of Digital Libraries - TPDL 2013 Selected Workshops (Communications in Computer and Information Science 416)*. Springer, Cham pp. 40–52. Consultado electrónicamente en <http://www.trismegistos.org/tm/index.php> (último acceso el 28 de febrero de 2019).

Waddington= Waddington, William Henry (1861), *Mélanges de numismatique*. Rollin et Feuarent, París.

Waddington-Babelon-Reinach = Waddington, William Henry, Babelon, Ernest (1854-1924); y Reinach, Théodore (1860-1928) (eds. 1910), *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*. Leroux, París.

2. Fuentes clásicas.

[work in progress]

3. Bibliografía.

- Abascal Palazón, Juan M. (1994), *Los Nombres Personales En Las Inscripciones Latinas De Hispania*. Colección Arqueología (Murcia, Spain); Anejos De Antigüedad y Cristianismo, 2. Universidad De Murcia (Secretariado De Publicaciones), Murcia.
- Abásolo Álvarez, José A. (1974), *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*. Diputación Provincial de Burgos, Burgos.
- Abbagnano, Nicola (trad. Estelrich, J. y Pérez Ballestar, J.) (2007 [1946]), *Historia de la Filosofía. Tomo I. Filosofía Antigua. Filosofía Patrística. Filosofía Escolástica*. Hora, Barcelona, 2007.
- Adrych, Philippa, Brace, Robert; Dalglish, Dominic; Lenk, Stefanie; Wood, Rachel (autores); Elsner, Jas, (ed.) (2017), *Images of Mithra*. Oxford University Press, Oxford.
- Aguado García, Paloma (2001), “El culto al Sol Invictus en la época de Caracalla”. *Hispania Antiqua*, 25, pp. 295-304.
- Aguado García, Paloma (2001b), “El culto a Mitra en la época de Caracalla”. *Gerión*, 19, pp. 559-568.
- Ahl, Frederick M. (1982), “Amber, Avallion, and Apollo's Singing Swan”. *The American Journal of Philology*, 103 (4), pp. 373-411.
- Akerman = Akerman John Yonge (1834), *A descriptive catalogue of rare and unedited Roman coins: from the earliest period of the Roman coinage, to the extinction of the Empire under Constantinus Paleologos*. E. Wilson, Londres.
- Aklan, Anna (2018), “Contradictions Around the Stoic Sage. Chapter Twenty of Plutarch's On Stoic Self-Contradictions”. *Elpis*, 19, pp. 11-22.
- Alberston Fred C. (2001), “Zenodorus's ‘Colossus of Nero’”. *Memoirs of the American Academy in Rome*, 46, pp. 95–118.
- Albrecht, Janico; Degelmann, Christopher; Gasparini, Valentino; Gordon, Richard; Patzelt, Maik; Petridou, Georgia; Raja, Rubina; Rieger, Anna-Katharina; Rüpke, Jörg; Sippel, Benjamin; Urciuoli, Emiliano Rubens; y Weiss, Lara (2018), “Religion in the making: The Lived Ancient Religion approach”. *Religion* 2018, doi.org/10.1080/0048721X.2018.1450305.
- Alföldi, Andreas (1970), *Die Monarchische Repräsentation Im Römischen Kaiserreiche*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Alföldi, Andrew (1959), “Hasta-Summa Imperii: The Spear as Embodiment of Sovereignty in Rome.”. *American Journal of Archaeology*, 63 (1), pp. 1–27.
- Alföldy, Géza (2011), “The Horologium of Augustus and Its Model at Alexandria”. *Journal of Roman Archaeology*, 24, pp. 96–98.
- Allen, James (2005) “The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology” en Frede, Dorothea, and Inwood, Brad (eds.), *Language and learning: philosophy of language in the Hellenistic Age*. Cambridge University Press, Cambridge, pp.
- Almagro Gorbea, Martín (2012), “El 'círculo de Gadir' y el final de la Literatura hispano-fenicia”, en Mora Serrano, Bartolomé y Cruz Andreotti, Gonzalo (ed.), *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades*

- compartida*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 75-112.
- Alonso Alonso, M^a Ángeles (2018), *Los médicos en las inscripciones latinas de Italia (siglos II a.C.-III d.C.): aspectos sociales y profesionales*. Ediciones Universidad Cantabria, Santander.
- Alsina Clota, José (1989), *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Anthropos, Barcelona.
- Alten, David C. van (2017) “Glocalisation and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture”. *Religions*, 8 (8), pp. 1-20.
- Altheim, Franz (trad. Mattingly, Harold) (1938 [1931-1933]), *A History of Roman Religion*. Methuen, Londres.
- Alvar Ezquerra, Jaime (trad. R. L. Gordon) (2008), *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Brill, Leiden.
- Ando, Clifford (2003), *Roman religion*. Edinburgh readings on the ancient world. Edinburgh University Press, Edinburgo.
- Annas, Julia (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkley University press, Berkley.
- Arij, Limam (2008), “Stèles à Saturne trouvées au voisinage de la nécropole Nord, à Henchir Ghayadha”. *Antiquités africaines* 44, pp. 169-185.
- Armstrong, Arthur H. (1962), *Plotinus*. Collier Books, Nueva York.
- Armstrong, Arthur H. (1986), *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. Crossroad, Nueva York.
- Armstrong, David (2004), *Vergil, Philodemus, and the Augustans*. University of Texas Press, Austin.
- Arnaud, Pascal (1986), “Doura-Europos, Microcosme Grec Ou Rouage De L'administration Arsacide?: Modes De Maîtrise Du Territoire Et Intégration Des Notables Locaux Dans La Pratique Administrative Des Rois Arsacides”. *Syria*, 63 (1-2), pp. 135–155.
- Ashton, Richard H. J. (1995), “Pseudo-Rhodian Drachms from Central Greece.” *The Numismatic Chronicle*, 155, pp. 1–20.
- Ashton, Richard H. J. (2001), “The Coinage of Rhodes, 408-c.190 BC”, en Meadows, Andrew, y Shipton, Kirsty (eds.), *Money and Its Uses in the Ancient Greek World*. Oxford University Press, Oxford, pp. 79-116.
- Ashton, Richard H. J. (2006), “The Beginning of Bronze Coinage in Karia and Lykia”. *The Numismatic Chronicle*, 166, pp. 1–14.
- Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck, Múnich.
- Assmann, Jan (2008), “Communicative and Cultural Memory”, en Erll, Astrid y Nünning, Ansgar (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Wissenschaftlicher Beirat, Berlín - Nueva York, pp. 109-118.
- Assmann, Jan y Czaplicka, John (1995), “Collective Memory and Cultural Identity”. *New German Critique*, 65, pp. 125-133.

- Assmann, Jan, y Rodney, Livingstone (2006) *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Stanford University Press, Stanford.
- Athanassiadi, Polymnia (1995), "The Oecumenism of Iamblichus: Latent Knowledge and its Awakening". *Journal of Roman Studies*, 85, pp. 244–250.
- Athanassiadi, Polymnia y Frede, Michael (eds.) (1999), *Pagan monotheism in late Antiquity*. Oxford: Oxford University press.
- Aydede, Murat (1998), "Aristotle on episteme and nous: The posterior analytics". *The Southern journal of philosophy*, 36 (1), pp. 15-46.
- Badaracco, Edgardo (2015), "Il culto del Deus Sol a Calceus Herculis in Numidia". *Sylloge epigraphica Barcinonensis*, 13, pp. 35-44.
- Badaracco, Edgardo (2017), *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*. Youcanprint (publicación de la tesis doctoral, Università degli Studi di Sassari).
- Baglione, Maria Paola, y Marchesini, Barbara Belelli (2013), "Altars at Pyrgi". *Etruscan Studies*, 16 (1), pp. 106–122,
- Balbuza, Katarzyna (2014), "The Idea of aeternitas of State, City and Emperor in Augustan Poetry". *Klio*, 96 (1), pp. 49-66.
- Baltzly, Dirk (2003), "Stoic pantheism". *Sophia*, 42 (2), pp. 3-33.
- Banner, Nicholas (2018), *Philosophic silence and the 'one' in Plotinus*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Barchiesi, A. (2008), "Le cirque du Soleil", en Nelis-Clément, Jocelyne., y Jean-Michel, Roddaz. (eds.), *Le cirque romain et son image*. Mémoires, Ausonius (Institute); 19. Ausonius, Burdeos, pp. 521-537.
- Bardill, Jonathan (2012), *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Barker, Duncan (1996), "'The Golden Age is Proclaimed'? The Carmen Saeculare and the Renaissance of the Golden Race". *The Classical Quarterly*, 46 (2), pp. 434-446.
- Barrett, Anthony (2015), *Caligula: The Abuse of Power*. Second ed. Roman Imperial Biographies. Routledge-Taylor & Francis Group, Londres.
- Barton, Tamsyn (1994), *Ancient astrology*. Routledge, Londres.
- Beard, Mary; North, John, y Price, S. R. F. (1998), *Religions of Rome*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Beck, Roger (2006), *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire: Mysteries of the Unconquered Sun*. Oxford University Press, Oxford.
- Belayche, Nicole (2010), "*Deus deum . . . summorum maximus* (Apuleius): ritual expressions of distinction in the divine world in the imperial period", en Mitchell, Stephen y Nuffelen, Peter Van (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 112-141
- Belfaïda, Abdelazziz (2008), "Place des collèges, associations et collectivités dans la vie religieuse de l'Afrique antique. Témoignages épigraphiques", s.a. *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire*

- et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale* (Tripoli, 19-25 février 2005). Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, pp. 163-175.
- Bell, Roslynne (2007), *Power and Piety: Augustan Imagery and the Cult of the Magna Mater*. Tesis doctoral, University of Canterbury.
- Beltrán Fortes, José, y Rodríguez Hidalgo, José M. (2004), *Itálica. Espacios de culto en el anfiteatro*. Universidad de Sevilla, Sevilla.
- Beltrán Lloris, Francisco (2003), "Ivppiter Repvlsor(ius) y Ivppiter Solvtorivs: dos cultos provinciales de la Lusitania interior". *Veleia*, 18-19 (número 2001-2002), pp. 117-128.
- Beltrán Lloris, Francisco (2017), "Acerca del concepto de romanización", en Tortosa Rocamora, Trinidad y Ramallo Asensio, Sebastián F. (coors.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*. Anejos de AEspA, 89. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 17-26.
- Ben Akacha, Walid (2011), "Promotion coloniale, frénésie évergétique et aménagement urbanistique à Thuburbo Maius." *Dialogues d'histoire ancienne*, 37 (2,2), pp. 89-118.
- Berchman, Robert M. (2005), *Porphyry Against the Christians*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 1, Brill, Leiden.
- Berg, Rudolphus M. Van Den (2001), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Philosophia Antiqua, 90. Brill, Leiden - Boston.
- Bergmann, Marianne (1998), *Die Strahlen Der Herrscher: Theomorphes Herrscherbild Und Politische Symbolik Im Hellenismus Und in Der Römischen Kaiserzeit*. verlag Von Zabern, Mainz.
- Bernabé Pajares, Alberto (2011), *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía. Referencias de religión*. Abada, Madrid.
- Bernabé Pajares, Alberto (2013), "Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective", en Cornelli, Gabriele; Macris, Constantinos; y McKirahan, Richard (eds.), *On Pythagoreanism*. Studia praesocratica, 5. De Gruyter, Berlín-Boston, pp.117-152.
- Bernabé Pajares, Alberto (2013b), "ὁ Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφείως: Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery." en Adluri V. (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. De Gruyter, Berlín, pp. 101-136.
- Bernhard, Oscar (1933), "Der Sonnengott auf griechischen und römischen Münzen". *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 25, pp. 245-298.
- Bernstein, Frank (2008), "Complex Rituals: Games and Processions in Republican Rome", en Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*. Blackwell, Malden-Oxford, pp. 222-234.
- Berrens, Stephan (2004), *Sonnenkult und Kaisertum Von Den Severern Bis Zu Constantin I. (193-337 N. Chr.)*. Historia Einzelschriften, 185. Franz Steiner, Stuttgart.
- Berthelot, Katell (2012), "Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*)", en Niehoff, Maren (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Brill, Leiden.

- Bertolazzi, Riccardo (2018), "On the Alleged Treachery of Julia Domna and Septimius Severus's Failed Siege of Hatra", en Dunn, Caroline, y Carney, Elizabeth Donnelly (eds.), *Royal Women and Dynastic Loyalty*. Basingstoke, Hampshire, 2018. Queenship and Power. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 67-86.
- Bett, Richard (2019), *How to Be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Biggemann, Wilhelm (2004), *Philosophia perennis: Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Springer, Dordrecht.
- Bilić, Tomislav (2012), "Apollo, Helios, and the Solstices in the Athenian, Delphian, and Delian Calendars". *Numen*, 59, pp. 509-532.
- Birley, Anthony (2005), *The Roman Government of Britain*. Oxford University Press, Oxford.
- Bloch, R, "La religión romana", en *Historia de las Religiones, Siglo XXI, Vol. III: Las Religiones Antiguas 3*. Siglo XXI, Madrid, 1977 (ed.or. 1970).
- Blois, Lukas de (1976), *The Policy of the emperor Gallienus*. Brill, Leiden.
- Blois, Lukas de (1989), "Plotinus and Gallienus", en A.A.R. Bastiaensen et al. (eds.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*. Instrumenta patristica, 19. Kluwer - in Abbatia S. Petri, Dordrecht- Steenbrugis, pp. 69-82.
- Blois, Lukas de (2002), "The Crisis of the Third Century AD in the Roman Empire: a Modern Mith?" en Blois, Lukas de y Rich John (eds.), *The Transformation of Economic Life Under the Roman Empire. Impact of Empire*. Serie Roman Empire, 2. Brill, Ámsterdam, pp. 215-216.
- Blois, Lukas de (2006), "Emperorship in a Period of Crises. Changes in Emperor Worship, Imperial Ideology and Perceptions of Imperial Authority in the Roman Empire in the Third Century A.D.", en Blois, Lukas de; Funke, Peter; Hahn, Johannes, Blois, Lukas de; Funke, Peter; Hahn, Johannes, (eds.), *The impact of imperial Rome on religions, ritual and religious life in the Roman Empire: Proceedings of the fifth workshop of the international network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476), Münster, June 30-July 4, 2004*. Impact of Empire, 5. Brill, Leiden, pp. 268-278.
- Blomart, Alain (1994), "Mithra et Porphyre: Quand sculpture et philosophie se rejoignent". *Revue de l'histoire des religions*, pp. 419-441.
- Blowers, Paul M. (2012), *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety*. Oxford University Press, Oxford.
- Bommas, Martin (2011), *Cultural memory and identity in ancient societies*. Cultural memory and history in antiquity. Continuum, Londres.
- Bonazzi, Mauro (2013), "Eudorus of Alexandria and the 'Pythagorean' pseudepigrapha", en Cornelli, Gabriele; Macris, Constantinos; y McKirahan, Richard (eds.), *On Pythagoreanism*. Studia praesocratica, 5. De Gruyter, Berlín-Boston, pp. 385-404.
- Bonazzi, Mauro (2015), *À la recherche des idées: Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 46. J. Vrin, París.

- Bonazzi, Mauro (2016), "Le platonisme de Plutarque de Chéronée entre scepticisme, théologie et métaphysique", en Bouton-Touboul, Anne-Isabelle, y Lévy, Carlos (eds.), *Scepticisme et religion: Constantes et évolutions, de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*. Brepols, Turnhout, pp. 75-88.
- Bonnet, Corinne; Rüpke, Jörg y Scarp, Paolo (2006), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"; unter Mitarbeit von Nicole Hartmann und Franca Fabricius*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. F. Steiner, Stuttgart.
- Bos, Abraham P. (2015), "The 'Vehicle of Soul' and the Debate over the Origin of this Concept". *Philologus*. 151 (1), pp. 31-50.
- Bowman Alan K. (2005), "Diocletian and the first Tetrarchy, A.D. 284-305", en Bowman, Alan K.; Garnsey, Peter; Cameron, Averil (eds.) (2005), *The Crisis of Empire A.D. 193-337. The Cambridge Ancient History*, 12. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 67-89.
- Boyancé Pierre (1966), "L'Apollon solaire" en Carcopino Jérôme (ed.) *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire*. Hachette, Paris, pp 149–170.
- Boys-Stones, George (2017), "Are We Nearly There Yet? Eudorus on Aristotle's Categories", en engberg-Pedersen, Troels (ed.), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Cambridge - Nueva York, pp. 67-79.
- Božovič, Miran (2018), "Seeing It All: Bentham's Panopticon and the Dark Spots of Enlightenment", en Emmanuel (eds.), *Transparency, Society and Subjectivity*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 133-154.
- Bremmer, Jan N. (2014), *Initiation into the mysteries of the ancient world*. Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, 1. De Gruyter, Berlín.
- Brenk, Frederick E. (1998), *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- Bricault, Laurent (2005), "Les Dieux De L'Orient En Afrique Romaine". *Pallas*, 68 pp. 289-309
- Brisson, Luc (2004), *How philosophers saved myths: Allegorical interpretation and classical mythology*. University of Chicago Press Chicago-Londres.
- Brisson, Luc (2013), "The opposition Phúsis /Tékhne in Plotino- A Oposição Phúsis / Tékhne em Plotino". *Archai*, 10, pp. 63-72.
- Brunn, Enrico y Bruckmann, Friedrich (1898), *Denkmäler Griechischer und Römischer Skulptur*. Bruckmann, Múnich.
- Bryen, Ari Z. (2016), "Reading the Citizenship Papyrus (P.Giss. 40)", en Ando C. y Schaub, J-F. (eds.), *Citizenship and Empire in Europe, 200-1900. The Antonine Constitution after 1800 years*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge – Band 54. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 29-44.
- Buonopane, Alfredo (2009), "Disegno di un'ara aquileiese con dedica al Sole (CIL V 807) nei disegni di Ramberti". *Aquileia Nostra*, 80, pp. 409-416.

- Buonopane, Alfredo (2014), "Anelli d'oro iscritti offerti a divinità. Una ricerca preliminare, in *Oro sacro*". *Ornamenta* 5, pp. 91-106.
- Burkert, Walter (trad. Bing, Peter) (1983 [1972]), *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, Berkley - Los Ángeles - Londres.
- Bussanich, John (1996), "Plotinus's metaphysics of the One", en Gerson, Lloyd P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 38-65.
- Caballero Zoreda, Luis (2015), "Un conjunto constructivo altomedieval. Quintanilla de Las Viñas y las iglesias con cúpulas sobre pechinas de piedra toba de las provincias de Álava, La Rioja y Burgos". *Arqueología de la Arquitectura*, No 12, pp. 1-39.
- Cadotte, Alain (2007), *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Brill, Leiden.
- Caldelli, Maria Letizia, y Slavich, Carlo (2015), "Fasti di un collegio ostiense a Civitavecchia e altri inediti". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 195, pp. 259-269.
- Cameron, Averil (2001 [1993]), *El Bajo Imperio Romano (284-430 d. de C.)*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- Campo Díaz, Marta y Mora Serrano, Bartolomé (1995), *Las monedas de Malaca*. Museo Casa de la Moneda-FNMT, Madrid.
- Campos Méndez, Israel (2005), *El dios Mitra: análisis de los procesos de adaptación de su culto desde el marco social, político y religioso del Irán antiguo al del Imperio Romano*. Tesis doctoral, Universidad de las Palmas de Gran Canaria.
- Campos Méndez, Israel (2015), "Revisión del Culto Mitraico en la Colonia Aelia Augusta Itálica". *HABIS*, 46, pp. 175-186.
- Capdeville, Gérard (1993), "Jeux athlétiques et rituels de fondation". *Publications de l'École française de Rome*, 172 (1), pp. 141-187.
- Carandini, Andrea, y Carafa, Paolo (eds.) (trad. Campbell Halavais, Andrew) (2017), *The Atlas of Ancient Rome: Biography and Portraits of the City*. Princeton University Press, Oxford.
- Carbó García, Juan R. (2010), *Los cultos orientales en la Dacia romana: formas de difusión, integración y control social e ideológico* [recurso electrónico]. Tesis doctoral, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Carbó García, Juan R. (2010b), "La problématique de Sol Invictus. Le cas de la Dacie Romaine". *Numen*, 57 (5), pp. 583-618.
- Cardim Ribeiro, J. (2007), "Soli Aeterno Lvnae: cultos astrais em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Sintra: um caso complexo de sincretismo?". (*II Colóquio Internacional de Epigrafia Culto e Sociedade: Divindades Indígenas e Interpretatio Romana*). Sintria. 3-4 (1995-2007), pp. 595-624.
- Cascio, Elio lo (2005), "The age of the Severans", en Bowman, Alan K.; Garnsey, Peter; Cameron, Averil (eds.), *The Crisis of Empire A.D. 193-337*. The Cambridge Ancient History, 12. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137-155.

- Castritius, Helmut (1969), *Studien Zu Maximinus Daia*. Frankfurter Althistorische Studien Heft, 2. Lassleben, Kallmünz.
- Catana, Leo (2013), “Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a ‘System of Philosophy’”. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 7, pp. 50-98.
- Ceka, Hasan (1972), *Questions de numismatique illyrienne, avec un catalogue des monnaies d'Apollonie et de Durrhachium*. Université d'Etat de Tirana, Tirana.
- Centro de Estudios Superiores especialista en Historia de Religiones de Estrasburgo (1973), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*. Coloquio de Estrasburgo, 9-11 de junio de 1971. Presses universitaires de France, Vendôme.
- Champlin, Edward (2003), “Nero, Apollo, and the Poets”. *Phoenix*, 57 (3/4), pp. 276-283.
- Chaniotis, Angelos (2010), “Megatheism: the search for the almighty god and the competition of cults”, en Mitchell, Stephen y Nuffelen, Peter Van (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 112-141.
- Charrue, Jean-Michel (2006), “Plotin et Epicure”. *Emerita*, 74 (2), pp.289-320
- Chausson, François (1995), “Vel Iovi vel Soli. Quatre Études autour de la Vigna Barberini (191-354)”. *Les Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 107 (2), pp. 661- 765.
- Chenoll Alfaro, R. R. (1994), “Sol Invictus: un modelo religioso de integración imperial”. *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, 16, pp. 247-272.
- Chevallier, Raymond (1996), “Un buste en bronze de Jupiter Ammon à Vieu-en-Valromey (Ain)” *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1994, pp. 128-138.
- Chirassi Colombo, Ileana (1979), “Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del mitraismo nell’ambito del politeismo romano)”, en Bianchi, Ugo (ed.), *Mysteria Mithrae: Atti Del Seminario Internazionale Su 'La Specificatà Storico-religiosa Dei Misteri Di Mithra = Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism*. Brill, Leiden, pp. 649-76.
- Christol, Michel (1986), *Essai Sur L'évolution Des Carrières Sénatoriales Dans La Seconde Moitié Du IIIe Siècle Ap. J.C.* Etudes Prosopographiques, 6. Nouvelles Éditions Latines, París.
- Cizek, Eugène (1994), *L'Emperor Aurélien et son Temps* [consulta electrónica]. Les Belles Lettres, París.
- Clark, Dennis (2008), “Iamblichus' Egyptian Neoplatonic Theology in De Mysteriis”. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2 (2), pp. 164-205.
- Clark, Stephen R. L. (2016), *Plotinus: myth, metaphor, and philosophical practice*. The University of Chicago Press, Chicago-Londres.
- Clauss, Manfred (trad.R. L. Gordon) (2000), *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*. Edinburgh University Press, Edinburgo.

- Clifford, Ando (2000), *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. Classics and Contemporary Thought, 7. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres.
- Colin, Frédéric; Huck, O. y Vausévereu, S. (eds.) (2015), *Interpretatio. Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de la l'Antiquité*. Broché, París.
- Collar, Anna (2013), *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Colonna, Giovanni (2009), "L'Apollo di Pyrgi: Sur/Suri (il "Nero") a l'Apollo Sourios". *Studi Etruschi*, 73, pp. 101-134.
- Conde Guerri, Elena (2006), "Ambivalencia de la edad avanzada como garantía del optimus princeps (SHA y Herodiano)" en Calderón Dorda, E.; Morales Ortiz, A.; y Valverde Sánchez, M. (eds.), *Koinòs Lógos. Homenaje al professor José García López*. Universidad de Murcia, Murcia, pp. 187-196.
- Connors, Catherine (2003), "Field and forum: culture and agriculture in Roman rhetoric", en Dominik, William J. (ed.), *Roman Eloquence*. Routledge, Londres, pp. 69-84.
- Cornelli, Gabriele (2012), "O Belo Antro E A Grande Oliveira: Recepções Da Alegoria Da Caverna Na Tradição Neoplatônica". *Educação e Filosofia Uberlândia*, 26 (51), pp. 93-112.
- Cornelli, Gabriele; Macris, Constantinos. y McKirahan, Richard (2013), *On Pythagoreanism*. Studia praesocratica, 5. De Gruyter, Berlín - Boston.
- Cornelli, Gabriele. (2013), *In search of Pythagoreanism : Pythagoreanism as an historiographical category*. Studia praesocratica, 4. De Gruyter, Berlín-Boston.
- Correia Marques, Pedro M. (2013), "Alguns contributos a respeito do cariz medicinal da tríade capitolina na Hispânia: o contributo de José Leite de Vasconcelos". Expoición oral en *Sessão de Homenagem a José Leite de Vasconcellos, Biblioteca Histórica da Ordem dos Médicos, Lisboa, 12 de Novembro de 2013*. Consultable en <https://www.ordemdosmedicos.pt/?lop=conteudo&op=abd815286ba1007abfbb8415b83ae2cf&id=52b738b303d90a884137546353e09ebb> (noviembre de 2013).
- Courchay, Joël y Champion, Clémence (2013), "Neriomagus/Aquae Nerii (Néris-les-Bains, Allier): religion, thermalisme et artisanat". *Supplément à la Revue archéologique du centre de la France*, 45, pp. 59-77.
- Cruz Villalón, María (2004), "Quintanilla de las Viñas en el contexto del arte altomedieval. Una revisión de su escultura". *Sacralidad y Arqueología, Antig. Crist.* 21, pp. 101-135.
- Cumont, Franz (1900), "Inscription grecque de Vézir-Keupru dans l'ancienne Paphlagonie (Asie Mineure)". *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 44, pp. 687-691.
- Cumont, Franz (1909), *La Théologie Solaire Du Paganisme Romain*. Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, tome XII, iie partie. Klincksieck, París. (Reeditado posteriormente en 1913, como capítulo de *Mémoires présentés par divers savants étrangers à l'Académie*, 12 (2), pp. 447-479.)
- Cumont, Franz (1917), *Études Syriennes*. A. Picard, París.

- Cumont, Franz (1956 [1900]), *The Mysteries of Mithra*. Dover Publications, Nueva York.
- Cumont, Franz (1956 [1905]), *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Dover Publications, Nueva York.
- Curd, Patricia (2015) “Anaxagoras”, en Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Última consulta el 17 de diciembre de 20118
- Dam, Harm-Jan van (1992), “Notes on Statius 'Silvae IV'”. *Mnemosyne* (Fourth Series), 45 (2), pp. 190-224.
- Davis, Raymond (2013), “Aurelian (Lucius Domitius Aurelianus Augustus)”, en Bagnall, Roger S.; Brodersen, Kai; Champion, Craige B.; Erskine, Andrew, y Huebner, Sabine R. (eds.) *The Encyclopedia of Ancient History*. Blackwell, Wiley-Blackwell, pp. 971–977.
- Day, Henry J. M. (2013), *Lucan and the sublime: Power, representation and aesthetic experience*. Cambridge University Press, Cambridge.
- De Grummond, Nancy Thomson (2008), “Moon over Pyrgi: Catha, an Etruscan Lunar Goddess?”. *American Journal of Archaeology*, 112 (3), pp. 419-428.
- De Grummond, Nancy Thomson, y Simon, Erika (2006), *The religion of the Etruscans*. University of Texas Press, Austin.
- Delatte, A. y Derchain, Philippe (1964), *Les Intailles Magiques Gréco-égyptiennes*. Bibliothèque Nationale, París.
- Deligiannakis, Georgios (2017), “Helios and the Emperor in the Late Antique Peloponnese”. *Journal of Late Antiquity*, 10 (2), pp. 325-350.
- Demarsin, Koen (2011), “‘Paganism’ in Late Antiquity: Thematic Studies”, en Lavan, Luke y Mulryan, Michael (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*. Brill, Leiden-Boston, pp. 3-40.
- Demma, Filippo (2007), Monumenti pubblici di Puteoli: per un archeologia dell'architettura. L'erma di Bretschneider, .
- Dentzer-Feydy, Jacqueline y Teixidor, Javier (eds.) (1993), *Les antiquites de Palmyre au Musée du Louvre*. Réunion des Musées Nationaux. Réunion des musées nationaux, París.
- DePalma Digeser, Elizabeth (2017), “Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity. By AARON P. JOHNSON.”. Recensión en, *The Journal of Theological Studies*, 68 (1), pp. 353–356.
- Derks, Ton (1998), *Gods, Temples, and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*. Amsterdam Archaeological Studies, 2. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Des Places, Edouard (1979), “Sotériologie orientale dans le Platonisme”. *La Soteriología dei Culti Orientali nell' Impero Romano*. Actas de coloquio, Brill, pp.243-255.
- Di Mario, Francesco (2007), *Ardea, la terra dei Rutuli, tra mito e archeologia: alle radici della romanità. Nuovi dati dai recenti scavi archeologici*. Soprintendenza per i beni archeologici del Lazio, Roma.
- Di Mario, Francesco (2009), “Ardea, l'area archeologica in localita Le Salzare Fosso dell'Incastro”, *Lazio e Sabina*, 5, 331-346.

- Di Mario, Francesco, (2012), “Ardea. Il santuario al Fosso dell’Incastro”, en E. Marroni (ed.), *Sacra nominis latini : I santuari del Lazio arcaico e repubblicano : Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009*. Loffredo, Nápoles, pp. 467-478.
- Di Paola, Omar (2016), “Connections between Seneca and Platonism in Epistulae ad Lucilium 58” en Hanna, P. (ed.), *An anthology of philosophical studies: volume 10*. Athens Institute for Education and Research, Atenas, pp. 15-25.
- Dillon, John M. (1987), “Iamblichus of Chalcis”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36 (2), pp. 862-909.
- Dillon, John M. (1996), *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Cornell University Press, Nueva York.
- Dillon, John M. (2007), “Numenius: some ontological questions”, en Sorabji, Richard and Sharples, Richard. W. (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*. 2 volúmenes, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94. Institute of Classical Studies (University of London), Londres, pp. 397-402.
- Dirven, Lucinda (1999), *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Religions in the Graeco-Roman World, 138. Brill, Leiden.
- Dirven, Lucinda (2007), “The Emperor's New Clothes: A note on Elagabalus' Priestly Dress”, en Vashalomidze, Guliko Sophia y Greisiger, Lutz (ed.), *Der Christliche Orient und seine Umwelt. Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstag*. Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 21-36.
- Dmitriev, Sviatoslav (2009), “(Re-)constructing the Roman empire: from ‘imperialism’ to ‘post-colonialism’. An historical approach to history and historiography”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe Di Lettere e Filosofia*, 1, pp. 123-164.
- Dodds, Eric R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley-Londres.
- Dolan, Marion (2017), *Astronomical Knowledge Transmission Through Illustrated Aratea Manuscripts* (Historical & cultural astronomy). Springer, Cham (Suiza).
- Domaradzki, Mikolaj (2012), “Theological Etymologizing in the Early Stoa”. *Kernos*, 12, pp. 125-148.
- Domaszewski, Alfred von (1909), *Abhandlungen zur römischen Religion*. Teubner, Leipzig.
- Domínguez Arranz, Almudena (2015), “Speculum deae. Propaganda pública y legitimación de la matrona imperial”. *Hispania Antiqua*, 39, pp. 87-104.
- Donalson, Malcolm d. (2003), *The Cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*. Edwin Mellen Press, Lewiston - Lampeter.
- Dorandi, Tiziano (2016), “The school and texts of Epicurus”, en Longo, Angela y Taormia, Daniela Patrizia (eds.), *Plotinus and Epicurus*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29-48.
- Dörrie, Heinrich (1955), “Reviewed Work: From Platonism to Neoplatonism by Philip Merlan”. *Philosophische Rundschau*, 3 (1-2), pp. 14-25.

- Dowden, Ken (2012), "Memory Shift: Reinventing the Mythology, 100 bc–ad 100", en Bommas, Martin, Juliette Harrison, y Phoebe Roy (eds.) *Memory and Urban Religion in the Ancient World*. Cultural Memory and History in Antiquity. Bloomsbury, Londres.
- Dowling, Melissa B. (2003), "A Time to Regender: The Transformation of Roman Time". *KronoScope*, 3 (2), pp. 169-183.
- Duckworth, George E. (1971), *The nature of Roman comedy: A study in popular entertainment*. Princeton University Press, Princeton.
- Dunning, Susan C. B. (2016), *Roman Ludi Saeculares from the Republic to Empire*. Tesis doctoral, Universidad de Toronto.
- Duval, Paul M. (1989), "Les dieux de la semaine", en Duval, Paul Marie (ed.), *Travaux sur la Gaule (1946-1986)*. Publications de l'École française de Rome, 116. École Française de Rome, Roma, pp. 323-337.
- Edmunds, Lowell (1972), "Juvenal's Thirteenth Satire". *Rheinisches Museum für Philologie*, 115 (1), pp. 59–73.
- Edwards, Mark J. (2000), "Birth, Death, and Dvinity in Porphyry's *Life of Plotinus*", en Hägg, T., Rousseau, P. y Høgel, C. (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. University of California, Berkeley.
- Edwards, Mark J. (2007), "Porphyry and the Christians", en Karamanolis and Sheppard (eds.), *Studies on Porphyry*. Institute of Classical Studies, Londres pp. 111-126.
- Ehrenheim, Hedvig von (2015), *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*. Presses Universitaires de Liège, Lieja.
- Eidinow, Esther (2011), "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion". *Kernos*, 24, pp. 9-38.
- Elsner, Jas (2007), *Roman eyes: Visuality & subjectivity in art & text*. Princeton University Press, Princeton -Oxford.
- Elsner, Jas (2017), "Visual Ontologies: Style, Archaism and the Construction of the Sacred in the Western Tradition", en V. Platt and Squire, M. (eds.), *Framing Antiquity*. Cambrisse university Press, Cambridge, pp. 433-471.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2017), *Plotinus*. Routledge philosophers. Routledge, Londres.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar (2018), "Porphyry", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Última consulta el 17 de diciembre de 2018.
- Engberg-Pedersen, Troels (2010), "Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy", en Rasimus, T., Engberg-Pedersen, T., y Dunderberg, I. (eds.), *Stoicism in Early Christianity*. Baker Academic, Grand Rapids (Michigan), pp. 1-14.
- Engberg-Pedersen, Troels (ed.) (2017), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Cambridge - Nueva York.
- Erdkamp, Paul (2007), *A companion to the Roman army*. Blackwell, Malden - Oxford.
- Espejo Muriel, Carlos (2000), "Reflexiones sobre cultos indígenas y religión romana en el sur peninsular: Cuestiones metodológicas". *Gerión*, 18, pp. 213-233.

- Esteban Ortega, Julio (2017), "Un "flaminalis" procedente de Riobos y otras manifestaciones del culto imperial en "Capera"". *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, 25, pp. 179-197.
- Estiot, Sylviane (ed.) (2012), *Monnaies de l'Empire Romain 268-276/Roman Imperial Coinage 268-276*. 2012. Consultado en <http://www.ric.mom.fr> el 15 de junio, 2013.
- Etienne, Robert (1974), *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*. Fasc. 191° de la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Boccard, París.
- Evans, James (1998), *The history & practice of ancient astronomy*. Oxford University Press, Nueva York-Oxford.
- Fantham, Elaine (1979), "Statius' Achilles and His Trojan Model". *The Classical Quarterly*, 29(2), pp. 457-462.
- Farnell, Lewis Richard (1896), *The cults of the Greek states*. Clarendon Press, Oxford.
- Feraudi-Gruénais, Francisca (2012), "CIL XIII 6391 und 6392: Korrektur einer, korrigierten' Fundortlokalisierung". *Fundberichte aus Baden-Württemberg*, 32, pp. 332-337
- Ferguson, John (1970), *The Religions of the Roman Empire*. Thames and Hudson, Londres.
- Fernández Fernández, Álvaro (2011), *La Teúrgia de los Oráculos Caldeos, cuestiones de léxico y de contexto histórico*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada.
- Ferrer Alberda, Eduardo (2012), "Un fenicio apócrifo de época romana, Pomponio Mela", en Mora Serrano, Bartolomé y Cruz Andreotti, Gonzalo (eds.), *La etapa neopúnica en Hispania y el Mediterráneo centro occidental: identidades compartida*. Secretariado de Publicaciones, U. de Sevilla, Sevilla, pp. 59-74.
- Ferrero, Mario, y Tridimas, George (2018), "Divine Competition in Greco-Roman Polytheism". *Homo Oeconomicus*, 35 (3), pp. 143-166.
- Ferrua, A. (1971), "La catacomba de Vibia". *Revista di Archeologia Christina*, 47, pp. 61-62.
- Ferwerda, Rein (1965), *Le signification des images et des métaphores dans le pensée de Plotin*. Tesis de la Universidad de Ámsterdam, Groeningen.
- Festugière, André J. (1944), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Lecoffre, París.
- Finberg, H. P. R. (1926), "The Filiation of Aesthetic Ideas in the Neoplatonic School". *The Classical Quarterly*, 20 (3/4), pp. 148-151.
- Fisher, Jay (2014), *The Annals of Quintus Ennius and the Italic tradition*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Fishwick, Duncan (1987), *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 108. Brill, Leiden.
- Fitz, Jenö (1958), "Septimius Severus pannóniai látogatása iu. 202-ben." [La visita de Spetimio Severo en el 202 d.C. a Pannonia]. *Archaeologiai Értesítő*, 85, pp. 156-173. Pág. 170.

- Fitz, Jenő (1968), “Die Domus Heraclitiana in Intercisa”. *Klio*, 50, pp. 159-169.
- Fitz, Jenő (1970), *A római kor Fejér megyében* [El periodo romano en el condado de Fejér]. Fejér megye története I, 4. Fejér megyei Múzeumok Igazgatósága, Székesfehérvár.
- Fitz, Jenő (1972), *Les Syriens a Intercisa*. Collection Latomus, 122. Latomus, Bruselas.
- Fitz, Jenő (1998), *Religions and Cults in Pannonia*. Fejér Megyei Múzeumok Igazgatósága, Székesfehérvár.
- Floriani Squariciapino, Maria (1962), *I Culti Orientali Ad Ostia*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 3. Brill, Leiden.
- Floridi, Luciano (2002), *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford University Press - American Philological Association Oxford - Nueva York.
- Flower, Harriet I. (1995), “Fabulae Praetextae in Context: When Were Plays on Contemporary Subjects Performed in Republican Rome?”. *The Classical Quarterly*, 45 (1), pp. 170–190.
- Flower, Harriet I. (2006), *The Art of Forgetting : Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*. Studies in the History of Greece and Rome. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Fontana Elboj, Gonzalo (2012), “Aprendices de magos: niños, magia y adivinación en época imperial romana”, en Justel Vicente, D. (ed.), *Niños en la Antigüedad: estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, pp. 235-262.
- Fontenrose, Joseph E. (1940) “Apollo and the Sun-God in Ovid”. *The American Journal of Philology*, 61 (4), pp. 429-444.
- Forbes, Clarence A. (1955), “Ancient Athletic Guilds”. *Classical Philology*, 50 (4), pp. 238–252
- Forsythe, Gary (2012), *Time in Roman Religion. One Thousand Years of Religious History*. Routledge Studies in Ancient History, Nueva York/Londres.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard, París.
- Foucault, Michel (trad. C. Gordon) (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77*. Harvester, Brighton.
- Fowden, Garth (2005), “Late Polytheism”, en Bowman, Alan K.; Garnsey, Peter; y Cameron, Averil (eds.) *The Crisis of the Empire, AD 193-337*. The Cambridge Ancient History, 12. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 519-72.
- Fowlkes-Childs, Blair (2016), “Palmyrenes in Transtiberim: Integration in Rome and Links to the Eastern Frontier”, en Slootjes, Daniëlle y Peachin, M. (Eds.), *Rome and the Worlds beyond Its Frontiers*. Impact of Empire, 21. Brill, Leiden, pp. 191-212.
- Francesc Casadesús, Bordoy (2013) “On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul” en Cornelli, Gabriele; McKirahan, Richard; Macris, Constantinos (eds.), *On Pythagoreanism*. De Gruyter, Berlín, pp. 153–176.

- Frazer, Alfred (1964), "The Cologne Circus Bowl: Basileus Helios and the Cosmic Hippodrome.", en Sandler, Lucy. F. (ed.), *Essays in Memory of Karl Lehmann*. Institute of Fine Arts New York, Nueva York, pp. 105-113.
- Frey-Kupper, Suzanne (2014), "Coins and their use in the Punic Mediterranean: case studies from Carthage to Italy from the fourth to the first century bce", en Quinn, J. y Vella, N. (eds.), *The Punic Mediterranean: Identities and Identification from Phoenician Settlement to Roman Rule*. British School at Rome Studies. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 76-11.
- Furley, David J. (1999), *From Aristotle to Augustine*. Routledge History of Philosophy, 2. Routledge, Londres.
- Gagé, J. (1931), "Observations sur le Carmen Saeculare d'Horace". *REL*, 9, pp. 290-308.
- Gagé, J. (1933), "La théologie de la victoire impériale". *Revue Historique*, 171, pp. 1-43.
- Gaifman Milette (2015), "Visual Evidence", en Eidinow, E., y Kindt, J. (eds.), *The Oxford handbook of ancient Greek religion*. Oxford handbooks in classics and ancient history. Oxford University Press, Oxford, pp. 51-66.
- Galinsky, G. Karl (1967), "Sol and the 'Carmen Saeculare'". *Latomus*, 26 (3), pp. 619-633.
- Galinsky, G. Karl (1969), "Aeneas' Invocation of Sol (Aeneid, XII, 176)". *The American Journal of Philology*, 90 (4), pp. 453-458.
- Galinsky, G. Karl (1996), *Augustan culture: An interpretive introduction*. Princeton University Press, Princeton.
- García Marqués, Alfonso (2011), "Aristóteles: la construcción de la episteme. Una propuesta metodológica para la ciencia de hoy". *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, supl. 4, pp. 241-254.
- García Moreno, L. A., *El Bajo Imperio Romano*. Edictorial Síntesis, 2001.
- García y Bellido, Antonio (1951), "El ara mithraica de Itálica", en Robinson, David M.; Mylonas, George E., y Raymond, Doris (eds.), *Studies Presented to David Moore Robinson on His Seventieth Birthday*. Vol I. Washington University, Saint Louis, pp. 776-780.
- García y Bellido, Antonio (1967), *Les Religions Orientales Dans L'Espagne Romaine*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 5. Brill, Leiden.
- García-Bellido, María Paz, y Blázquez, Cruces (2001), *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos: con una introducción a la numismática antigua de la Península Ibérica*. Consejo Superior de INvestigaciones Científicas, Madrid.
- Gardner, Andrew (2013), "Thinking about Roman Imperialism: Postcolonialism, Globalisation and Beyond?". *Britannia*, 44, pp 1-25.
- Garrido Moreno, Javier (2000), "El elemento sagrado en los *ludi* y su importancia en la romanización de occidente". *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 3, pp. 51-82.
- Garulli, Valentina (2018), "A Portrait of the Poet as a Young Man. The Tomb of Quintus Sulpicius Maximus on the Via Slaria", en Goldschmidt, Nora, and Barbara Graziosi (eds.), *Tombs of the Ancient Poets : Between Literary Reception and Material Culture*. Oxford University Press, Oxford, pp. 83-100.

- Gascou, Jacques (1972), *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*. Rome. Publications de l'École française de Rome, 8. École Française de Rome, Roma.
- Gatti, Maria Luisa (1996), "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", en Gerson, Lloyd P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 10-37.
- Gee, Regina (2011), "Cult and Circus 'In Vaticanum'". *Memoirs of the American Academy in Rome*, 56/57, pp. 63-83.
- Geissen, Angelo, y Wolfram, Weiser (1974), *Katalog Alexandrinischer Kaisermünzen Der Sammlung Des Instituts Für Altertumskunde Der Universität Zu Köln*. Abhandlungen Der Rheinisch-Westfälischen Akademie Der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, 5. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Gentilcore, Roxanne (1995), "The Landscape of Desire: The Tale of Pomona and Vertumnus in Ovid's 'Metamorphoses'". *Phoenix*, 49 (2,) pp. 110–120.
- Gersh, Stephen (1986), *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Publications in Mediaeval Studies, 23/1-23/2 (2 volúmenes). University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Gershenson, Daniel (1991), *Apollo the wolf-god*. Institute for the study of man, Mac Lean 8, Virginia.
- Gerson, Lloyd P. (2008), "From Plato's Good to Platonic God". *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, pp. 93-112.
- Gerson, Lloyd P. (ed.) (1996), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gesztelyi, Tamás y Barna, Ferenc (2013), "Der Sonnengott in Quadriga frontal auf Gemmen und Münzen". *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 49 (1), pp. 31-44
- Gill, Christopher (2012), "The transformation of Aristotle's ethics in Roman philosophy", en Miller, John (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31-52.
- Gill, Critopher (2007), "Marcus Aurelius' *Meditations*: How stoic and how platonic?" en Bonazzi, Mauro y Helmig, Christoph (eds.), *Platonic Stoicism, Stoic Platonism: The Dialogue Between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven University Press, Lovaina, pp. 39-189.
- Gillam, J. P., MacIvor, I. y Birley, E. (1954), "The temple of Mithras at Rudchester". *Archaeologia Aeliana 4th Series*, 32, pp. 176-219.
- Goldberg, Sander M. (1996), "The Fall and Rise of Roman Tragedy". *Transactions of the American Philological Association*, 126, pp. 265–286
- Goldschmidt, Nora (2013), *Shaggy crowns: Ennius' Annales and Virgil's Aeneid*. Oxford classical monographs, Oxford University Press, Oxford.
- Gordon, Richard L. (1972), "Mithraism and Roman Society: Social factors in the explanation of religious change in the Roman Empire". *Religion*, 2 (2), pp. 92-121.

- Gordon, Richard L. (2014), "Monotheism, Henotheism, Megatheism: Debating Pre-Constantinian Religious Change - Stephen Mitchell and Peter Van Nuffelen (Edd.), *One God: Pagan Monotheism In The Roman Empire* (Cambridge University Press 2010)". *Journal of Roman Archaeology*, 27, pp. 665-76.
- Gordon, Richard L. (2017), "Persae in spelaeis solem colunt: Mithra(s) between Persian and Rome", en Strootman, R. y Versluys, M.J. (eds.), *Persianism in antiquity*. Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 289-326.
- Gordon, Richard L. (2017b), "Cosmic Order, Nature, and Personal Well-Being in the Roman Cult of Mithras", en Hintze, Almut y Williams, Alan (eds.), *Holy Wealth: Accounting for This World and The Next in Religious Belief and Practice: Festschrift for John R. Hinnells*. Iranica, 24. Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 93-130.
- Gorea, Maria (2010), "Considérations sur la politisation de la religion à Palmyre et sur la dévotion militaire des Palmyréniens en Dacie". *Semitica et Classica*, 3, pp. 125-162.
- Gowing, Alain M. (2005), *Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Roman literature and its contexts. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gradel, Ittai (2002), *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford Classical Monographs. Clarendon Press, Oxford.
- Graf, Fritz (2014), "Victimology or: How to Deal with Untimely Death", en Stratton, Kimberly B. y Kalleres, Dayna S. (eds.), *Daughters of Hecate: Women and magic in the ancient world*. Oxford University Press, Nueva York, pp. 386-417.
- Granada, Miguel A. (1984), "Amor, Spiritus y Melancholía". *Faventia*, 6 (1), pp. 51-72.
- Green, Steven J. y Volk, Katharina (2011), *Forgotten stars: rediscovering Manilius' Astronomica*. Oxford University Press, Oxford.
- Greenwood, David Neal (2016), "Porphyry, Rome, and Support for Persecution". *Ancient Philosophy*, 36, pp. 197-207.
- Griffith, Alison B. (2001), "Mithras, Death, and Redemption in Statius, "Thebaid" I, 719-720". *Latomus*, 60 (1), pp. 108-123.
- Grint, Keith (2007), "Learning to lead: can Aristotle help us find the road to wisdom?". *Leadership*, 3 (2), pp. 231-246.
- Groag, E. (1903), "Domitius Aurelianus". *RE*, 1, pp. 1347-1419.
- Guarducci, Margherita (1957-58), "Sol Invictus Augustus". *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di archeologia*, 30-31, pp. 161-169.
- Guarducci, Margherita (1983), *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul Cristianesimo*. Brill, Leiden.
- Guiraud, Hélène (1996), *Intailles Et Camées Romains*. Antigua series. Picard, París.
- Gunderson, Erik (2015), *The sublime Seneca: Ethics, literature, metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gutiérrez Casaos, E. (2008), *La moneda del Bajo Imperio Romano (desde la reforma de Diocleciano)*. José Antonio Herrero S.A., Madrid.

- Haas, Frans de (2003), "Late Ancient Philosophy" en Sedley, D. (Ed.) *Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 242-270.
- Hadot, Pierre (1968), *Porphyre et Victorinus*. Études augustinienes, París.
- Hadot, Pierre (1979), "El fin del paganismo" en Caquot, A. (ed.), *Historia de las Religiones, Siglo XXI, Vol. V: La formación de las religiones universales y de salvación en el mundo mediterráneo y en el Próximo Oriente, I*. Madrid, 1979 (ed. Or. 1972), pp. 97-135.
- Hadot, Pierre (1999), *Plotin: Porphyre—études néoplatoniciennes*. Les belles lettres, París.
- Hadot, Pierre (trad. Michael Chase) (1993 [1989]), *Plotinus, or, The simplicity of vision*. University of Chicago Press, Chicago -Londres.
- Halbwachs, Maurice (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Presses universitaires de France, París
- Haley, Evan W. (1991), *Migration and Economy in Roman Imperial Spain*. Aurea Saecula 5. Universitat De Barcelona, Barcelona.
- Halsberghe, Gaston H. (1972), *The cult of Sol Invictus*. Brill, Leiden.
- Halsberghe, Gaston H. (1984), "Le culte de Deus Sol Invictus a Rome au 3e siecle apres J.C.". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 17 (4), pp. 2181–2201.
- Hannah, Robert; Magli, Giuglio, y Palmieri, Antonella (2016), "Nero's "Solar" Kingship and the Architecture of the Domus Aurea". *Numen*, 63 (5-6), pp. 511-524.
- Harries, Jill (2014), "Lawyers and Citizens from Republic to Empire: Gaius on the Twelve Tables and Antonine Rome", en Rapp, C. y Drake, H. (Eds.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62-80.
- Harries, Jill (2014), "Lawyers and Citizens from Republic to Empire: Gaius on the Twelve Tables and Antonine Rome", en Rapp, C y Drake, H, (Eds.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62–80.
- Harris, William V. (ed.) (2008), *The monetary systems of the Greeks and Romans*. Oxford University Press, Oxford - Nueva York.
- Harris, William V. (1989), *Ancient Literacy*. Harvard University Press, Cambridge (EEUU) - Londres.
- Harrison, S. J. (2000), *Apuleius: A Latin sophist*. Oxford University Press, Oxford.
- Haselberger, Lothar (2011), "A debate on the Horologium of Augustus: controversy and clarifications". *Journal of Roman Archaeology*, 24, pp. 47-73.
- Hatt, Jean-Jacques (1993), *Argentorate, Strasbourg*. Collection Galliae Civitates. Presses Universitaires De Lyon, Lyon.
- Hatzimichalien, Myrto (2017), "Stoicism and Platonism in 'Arius Didymus'" en Engberg-Pedersen, Troels (ed.), *From Stoicism to Platonism : The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Nueva York, pp. 80-99.

- Heath, Malcom (2015), "Unity, Wholeness, and Proportion", en Destrée, Pierre y Murray, Penelope (eds.), *A Companion to Ancient Aesthetics*. Blackwell, Chichester, pp. 381-392.
- Hebblewhite, Mark (2017), *The Emperor and the Army in the Later Roman Empire, AD 235-395*. Routledge - Taylor & Francis Group, Abingdon - Nueva York.
- Hedlung, Ragnar (2008), "...achieved nothing worthy of memory" *Coinage and authority in the Roman empire c. AD 260–295*. Studia Numismatica Upsaliensia, 5. Tesis doctoral, Uppsala Universitet.
- Hekster, Oliver J. (2015), *Emperors and Ancestors: Roman Rulers and the Constraints of Tradition*. Oxford Studies in Ancient Culture and Representation. Oxford University Press, Oxford.
- Hekster, Oliver J. y Rich, John (2006), "Octavian and the Thunderbolt: the temple of Apollo Palatinus and Roman traditions of temple building". *The Classical Quarterly*, 56 (1), pp. 149-168.
- Hekster, Oliver J., Kleijn, Gerda de, y Slootjes, Daniëlle (eds.) (2007), *Crises and the Roman Empire*. Brill, Leiden.
- Hekster, Olivier J. (2002), *Commodus: an emperor at the crossroads*. Gieben, Amsterdam.
- Hekster, Olivier J. (2005), "Propagating power: Hercules as an example for second-century emperors", en Rawlings, Louis, y Bowden Hugh (eds.), *Herakles and Hercules. Exploring a Graeco-Roman divinity*. The Classical Press of Wales, Swansea, pp. 205-221.
- Henderson, G. L. C. (2000), *The Cult of Sol Invictus and Roman State Religion in the Third Century AD*. Harvard University, Harvard.
- Hidalgo De La Vega, María José (1995), *El Intelectual, La Realeza Y El Poder Político En El Imperio Romano*. Estudios Históricos y Geográficos, 95. Ediciones Universidad De Salamanca, Salamanca.
- Hidalgo de la Vega, María José (2001), "Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política". *ARYS*, 4, 201, pp. 211-230.
- Hijmans, Steven E. (1996), "The Sun which Did not Rise in the East". *BABESCH Annual Papers on Mediterranean Archaeology*, 71, pp. 115-150.
- Hijmans, Steven E. (2003), "Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas". *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, 3(3), pp. 377-398.
- Hijmans, Steven E. (2009), *Sol: the sun in the art and religions of Rome*. Tesis doctoral, Universidad de Groningen.
- Hijmans, Steven E. (2010), "Temples and Priests of Sol in the City of Rome.". *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, 10 (3), pp. 381-427.
- Hofeneder, Andreas (2010), "Vestiges of sun worship among the Celts". *Pandanus 10'*, 4, (2) (*Sun Worship in the Civilisations of the World*), pp. 85–107.
- Hofeneder, Andreas (2013), "Apollon Grannos – Überlegungen Zu Cassius Dio 77, 15,5–7.", en Hofeneder, Andreas y De Bernardo Stempel, Patrizia (eds.), *Théonymie Celtique, Cultes, Interpretatio - Keltische Theonymie, Kulte, Interpretatio: X*

- Workshop F.E.R.C.A.N., Paris 24.-26. Mai 2010. Austrian Academy of Sciences Press, Viena, pp. 101–112.
- Holton, John R. (2014), "Demetrios Poliorketes, Son of Poseidon and Aphrodite. Cosmic and Memorial Significance in the Athenian Ithyphallic Hymn". *Mnemosyne*, 67 (3), pp. 370-390.
- Homo, Léon (1904), *Essai sur le Règne de l'Empereur Aurélien (270-275)*. Fontemoing, París.
- Hordern, J. H. (2002) "Love Magic and Purification in Sophron, PSI 1214a, and Theocritus' *Pharmakeutria*". *Classical Quarterly*, 52 (1), pp. 164-173.
- Horst, P. W. van der (2014), *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*. Brill, Leiden.
- Houston, George W. (1990), "The altar from Rome with inscriptions to Sol and Malakbel". *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 67 (1), pp. 189-193.
- Howgego, Christopher J. (1995), *Ancient History from Coins* (serie Approaching the Ancient World). Routledge, Londres.
- Howgego, Christopher J.; Heuchert, Volker; y Burnett, Andrew M. (eds. 2005), *Coinage and identity in the Roman Provinces*. Oxford University Press, Oxford - Nueva York.
- Hugoniot, C. (2006) "Le pulvinar du Grand Cirque, le Prince et les Jeux", en Martin, Jean-Pierre, y Vigourt, Annie (eds.), *Pouvoir Et Religion Dans Le Monde Romain*. Presses De L'université Paris-Sorbonne, París, pp. 313-230.
- Humphrey, John H. (1986), *Roman circuses: Arenas for chariot racing*. University of California Press, Berkeley.
- Hunter, Fraser, Henig, Martin, Sauer, Eberhard, y Gooder, John (2016), "Mithras in Scotland: A Mithraeum at Inveresk (East Lothian)". *Britannia*, 47, pp. 119–68.
- Huston, George W. (1990), "The Altar from Rome with inscriptions to Sol and Malakbêl". *Syria*, 67 (1), pp. 189-193.
- Hutchinson, Gregory O. (2013), *Greek to Latin: Frameworks and Contexts for Intertextuality*. Oxford University Press, Oxford.
- Hutton, Patrik H. (1993), *History as an art of memory*. University Press of New England (para la University of Vermont), Hanover - Londres.
- Huttunen, Pertti (1974), *The social Strata in the Imperial City of Rome*. University of Oulu, Oulu.
- Hütwohl, Dannu (2016) "Plato's Orpheus: The Philosophical Appropriation of Orphic Formulae.". Tesis de máster por la Universidad de Nuevo México.
- Ianovitz, Oscar (1972), *Il culto solare nella 'X Regio'*. Instituto editorial Cisalpino: la Goliardica, Milán.
- Icks, M. (2008), "Chapter Eighteen. Heliogabalus, A Monster On The Roman Throne: The Literary Construction Of A Bad Emperor", en Sluiter, Ineke y Rosen, Ralph M. (eds.), *KAKOS, Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*. *Mnemosyne, Supplements*, 307. Brill, Leiden, pp. 477-488.

- Icks, Martijn (2009), "Empire of the Sun? Civic responses to the rise and fall of Sol Elagabal in the Roman Empire", en Hekster, Olivier; Schmidt-Hofner, Sebastian; Witschel, Christian (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire, Heidelberg, July 5-7, 2007*. Series Impact of Empire, 9. Brill, Leiden-Boston, pp. 111-120.
- Icks, Martijn (2011), *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. I.B. Tauris, Londres.
- Iglesias García, Santiago (2012), "Sol/Helios en los Panegíricos Latinos Constantinos". *Antesteria*, 1, pp. 391-400.
- Iglesias, Rosa M^a y Álvarez, María Consuelo (2010), "Poética Ovidiana", en Luque, Jesús; Rincón, M^a Dolores; y Velázquez, Isabel (eds.) *Dulces Camenae. Poética Y Poesía Latinas*. Sociedad de estudios Granadinos, Jaén-Granada, pp. 75-94.
- Iozzia, Daniele (2015), *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: From Plotinus to Gregory of Nyssa*. Bloomsbury, Londres.
- Jaia, Alessandro Maria (2017), "Appunti per una storia economica della costa laziale tra Ostia e il Circeo. Approdi e contesti produttivi". *Scienze dell'Antichità*, 23 (1), pp. 209-221.
- Jaia, Alessandro Maria y Molinari, Maria Cristina (2011) "Two Deposits of Aes Grave from the Sanctuary of Sol Indiges (Torvaianica/Rome): The Dating and Function of the Roman Libral Series". *The Numismatic Chronicle*, 171, pp. 87-97.
- Jaia, Alessandro Maria y Molinari, Maria Cristina (2011b), "Il Santuario di Sol Indiges e il sistema di controllo della costa laziale nel III sec. a.C.", *Lazio e Sabina*, 8, pp. 373-384.
- Jenkins, G. Kenneth (1971), "Coins of Punic Sicily,". *Schweizerische Numismatische Rundschau / Revue suisse de numismatique* 50, pp. 25-78.
- Jennings Rose, Herbert (1937), "The 'Oath of Philippus' and the 'Di Indigetes'". *The Harvard Theological Review*, 30 (3), pp. 165-18.
- Johnson, Aahron (2013), *Religion and identity in Porphyry of Tyre: The limits of Hellenism in late antiquity*, Greek culture in the Roman world. Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnson, William A., y Parker, Holt N. (2009), *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford University Press, Oxford.
- Jordán Montés, J. F. (1991), "La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio", en González Blanco, A. (dir.), *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía: Homenaje al profesor Dr. D. José M. Blázquez Martínez al cumplir 65 años*. Colección Antigüedad y Cristianismo Universidad de Murcia, pp. 183-200.
- Kaizer, Ted. (2013), "Identifying the divine in the Roman Near East", en Bricault, Laurent y Bonnet, Corinnne, *Panthee: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Religions in the Graeco-Roman World, 177. Brill, Leiden
- Kalas, Gregor (2016), "Memorials of the Ability of Them All': Tetrarchic Displays in the Roman Forum's Central Area", en Christie, Jessica J., Bogdanović, Jelena, y

- Guzmán, Eulogio. (eds.), *Political landscapes of capital cities*. University Press of Colorado, Boulder, pp. 65-96.
- Karamanolis, George E. (2006) *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford University Press, Oxford.
- Kerscher, Gottfried (1988), “'Quadriga temporum'. Zur Sol-Ikonographie in mittelalterlichen Handschriften und in der Architekturdekoration”. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 32, pp. 1-76.
- Khanoussi, Mustapha, y Maurin, Louis (2000), *Dougga, Fragments D'histoire : Choix D'inscriptions Latines éditées, Traduites Et Commentées (1er-IVe Siècles)*. Mémoires Ausonius (Institute); 3. Ausonius - Ministère De La Culture (Tunisie) - Institut National Du Patrimoine (INP), Burdeos -Túnez.
- King, Cathy E. (1984), “The Legionary Antoniniani of Gallienus from Milan”, en Società numismatica italiana y Gorini, Giovanni (eds.), *La Zecca di Milano. Atti del convegno Internazionale di Studio, Milano 9-14 maggio 1983*. La Società (=Società Numismatica Italiana), Milán, pp. 103-131.
- King, Karen L. (2003), *What Is Gnosticism?* Belknap of Harvard UP, Cambridge (EEUU) –Londres.
- Kingley, Peter (1995), *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Clarendon Press, Oxford.
- Koch, Carl (1933), *Gestirnverehrung im alten Italien: Sol Indiges und der Kreis der di Indigetes*. Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 3.5. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kolb, Frank (1987), *Diocletian Und Die Erste Tetrarchie: Improvisation Oder Experiment in Der Organisation Monarchischer Herrschaft?* Untersuchungen Zur Antiken Literatur Und Geschichte, 27. De Gruyter, Berlín.
- Koortbojian, Michael (2013), *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Koßmann, Dirk (2015), “Lateinische Grabinschriften in Auktionen Des Jahres 2010.”. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 193, pp. 287–293.
- Kurth, Dane (admin.), *Wildwins, Reference, attribution & valuation for Ancient Greek, Roman & Byzantine coins*. Consultado en <http://www.wildwinds.com/> el 1 de abril, 2019. 2009-2014 (segunda edición).
- L'Orange, Hans P. (1935), “Sol invictus imperator. Ein Beitrag zur Apotheose”. *SymbOslo*, 14, pp. 86-114.
- L'Orange, Hans P. (1953), *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*. H. Aschehoug - Harvard University Press, Oslo - Cambridge (EEUU).
- Lalonde, Gerald V. (2006), *Horos Dios: An Athenian Shrine and Cult of Zeus*. Brill, Leiden - Boston.
- Lambert, Stephen D. (1998), “The Attic ‘Genos’ Bakchiadai and the City Dionysia.”. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 47 (4), pp. 394-403.
- Lampe, Kurt (2015) “Voracious Reason: God, the Sun, and the Wolf” en *Stoicism and Continental Philosophy*. Proyecto portal web en <https://stoicisms.wordpress.com/>

- Lancellotti, M.G. (2004), "Le gemme e l'astrologia", en Mastrocinque, Attilio (ed.) *Sylloge gemmarum gnosticarum*. Parte I. Istituto Poligrafico E Zecca Dello Stato, Libreria Dello Stato, pp. 113-124.
- Langseth, Joshua L. (2013), *Knowing God: a study of the argument of Numenius of Apameia's On the good*. Tesis doctoral, University of Iowa.
- Laporte, J. P. (2007), "Compléments bibliographiques à l'Atlas archéologique de l'Algérie". *Archéologie algérienne : quelques outils de travail*. Consultado en *Bibliographie du Maghreb antique et médiéval* (www.tabbourt.com), el 27 de agosto, 2016.
- Larmour, David H. J. (2016), *The Arena of Satire: Juvenal's Search for Rome*. Oklahoma Series in Classical Culture, 52. University of Oklahoma Press, Norman.
- Lassère, Jean-Marie (1980), "Remarques sur le peuplement de la *Colonia Iulia Augusta Numidica Simitthus*". *Antiquités africaines*, 16, pp. 27-44.
- Le Bohec, Yann (1989), *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique Proconsulaire et Numidie sous le Haut-Empire*. Études d'Antiquités africaines, 3. Editions du Centre national de la recherche scientifique, Aix-Marsellas-París.
- Le Glay, Marcel (1966), *Saturne africain*. Tres volúmenes, *Histoire, Monuments I y Monuments II*. Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, París.
- Lecerf, Adrien (2012), "Iamblichus and Julian's 'Third Demiurge': A proposition", en Afonasin, Eugene V.; Dillon, John M. y Finamore, John (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 13. Brill, Leiden, pp. 177-201.
- Lehoux, Daryn (2007), *Astronomy, weather, and calendars in the ancient world: paraepgmata and related texts in classical and Near-Eastern societies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lehoux, Daryn (2012), *What Did the Romans Know?: An Inquiry into Science and Worldmaking*. University of Chicago Press, Londres.
- Lemardelé, Christophe (2011), "Le dieu Sol à Rome: *interpretatio* ou *dissimulatio*?" *Smeitica et Classica*, 4, pp. 229-232.
- Lemke, Martin y Tomas, Agnieszka (2015), "The Mithraeum at Novae Revisited", en Agnieszka Tomas (ed.) *Ad Fines imperii Romani. Studia Thaddaeo Sarnowski septuagenario ab amicis, collegis discipulisque dedicata*. Institute of Archaeology de Varsovia, Varsovia, pp. 227-247.
- Lenski, Noel E. (2016), *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics*. Empire and after. University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Leveau, Philippe (1971-1975), "Une area funéraire de la nécropole occidentale de Cherchel". *Bulletin d'archéologie algérienne*, 5, pp. 73-152.
- Leveau, Philippe (1974), "Un cantonnement de tribu au sud-est de Cesarea de Maurétanie: la borne de Sidi Bouzid". *Revue des Études Anciennes*, 76, pp. 293-304.
- Levi, Adolfo (Ed. Victrix) (2018 [1949]), *Storia della Filosofia Romana*. Victrix Edizioni, Forlì.
- Levick, Barbara (2007), *Julia Domna: Syrian Empress*. Women of the Ancient World. Routledge, Londres.

- Levy, Carlos (2017), "From Cicero to Philo of Alexandria: Ascending and Descending Axes in the Interpretation of Platonism and Stoicism" en Engberg-Pedersen, Troels (ed.), *From Stoicism to Platonism: The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Nueva York, pp. 179-198.
- Liebeschuetz, Wolf (1999), "The Significance of the Speech of Praetextatus", en Athanassiadi, Polymnia y Frede, Michael (eds.) (1999), *Pagan monotheism in late Antiquity*. Oxford University press, Oxford, pp. 185-205.
- Lindgren III= Lindgren, Henry Clay (1993), *Lindgren III: Ancient Greek Bronze Coins from the Lindgren Collection*. Chrysopylon, Quarryville.
- Liuzzi, Dora (1989), *L'astronomia a Roma nell'età augustea*. Actas de congreso, Congedo Galatina.
- Long, Anthony A. (2006), *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman philosophy*. Clarendon press, Oxford.
- Longo, Angela y Taormia, Daniela P. (eds.) (2016), *Plotinus and Epicurus*. Cambridge University Press, Cambridge
- Loos, Jaap X. (2008), "How Ovid Remythologizes Greek Astronomy in Metamorphoses 1.747-2.400". *Mnemosyne*, 61, pp. 257-289.
- López Casado, Roberto (2016), "La pervivencia de la religiosidad indígena en los soldados del *Exercitus Hispanicus* a través de la epigrafía/ Survival of the indigenous religiousness in the soldiers of the *Exercitus Hispanicus* through the epigraphy". *Hispania Antiqva*, 40, pp. 191-212.
- Lorber, Catharine C. y Iossif, Panagiotis P. (2009), "The cult of Helios in the Seleucid East". *Topoi*, 16 (1), pp. 19-42.
- Lórinicz, Barnabás (2001), *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit*. Forschungsgesellschaft Wiener Stadtarchäologie, Viena.
- Ludlow, Morwenna (2000), *Universal Salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford University Press, Nueva York.
- Luke, Trevor (2010), "A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome". *Greece & Rome*, 57 (1), spp. 77-106.
- Mac Dowall, David W. (1979), "Sol Invictus and Mithra, some evidence from the mint of Rome", en Bianchi, Ugo (ed.), *Mysteria Mithrae: Atti Del Seminario Internazionale Su 'La Specificatà Storico-religiosa Dei Misteri Di Mithra = Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism*. Brill, Leiden, pp. 557-571.
- Mácha, K., Kratochvil, A., y Kratochvíl, J. (1982), *Philosophia perennis*. S.n., Múnich.
- MacMullen, Ramsay (1968), "Constantine and the Miraculous". *Greek Roman and Byzantines Studies*. 9, pp. 81-96
- MacMullen, Ramsay (1981), *Paganism in the Roman Empire*. Yale University Press, New Haven, Londres.
- Madigan, Brian C. (2013), *The ceremonial sculptures of the Roman gods*. Monumenta Graeca Et Romana, 20. Brill, Leiden-Boston..
- Magli, Giulio (2008), "On the Origin of the Roman idea of town: geometrical and astronomical references". *Archaeologia Baltica*, 10, pp. 149-154.

- Magness, Joddi (2005), "Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues". *Dumbarton Oaks Papers*, 59, 1-52
- Magny, Ariane (2014), *Porphyry in fragments: Reception of an anti-Christian text in late antiquity* (Ashgate studies in philosophy & theology in late antiquity). Routledge-Ashgate.
- Maier, Franz G. (1954), "Römische Bevölkerungsgeschichte Und Inschriftenstatistik". *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 2 (3), pp. 318–351.
- Manders, Erika (2012), *Coining Images of Power, Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193-284*. Brill, Boston.
- Maras, Daniele F. (2010), "Aureliam familiam ex sabinis oriundam". *Ἀλεξάνδρεια/Alessandria*, 2, pp. 143-155.
- Marcattili, Francesco (2006) "Circus Soli principaliter consecratur. Romolo, il Sole e un altare del Circo Massimo.". *Ostraka*, 15, pp. 287-330.
- Marcattili, Francesco (2009), *Circo Massimo : Architetture, funzioni, culti, ideologia*. Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi ; 19. L'Erma di Bretschneider, Roma.
- Marco Simón, Francisco (1999), "Ambivalencia icónica y persuasión ideológica: Las monedas de Juliano con representación del toro". *Athenaeum*, 87 (1), pp. 201-214.
- Marco Simón, Francisco (2005), "Comunicación con la divinidad y mediación mágica". Ponencia en el *Congrés Internacional d'Història de les Religions: Homo Religiosus. Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca, 13-15 de octubre 2005.
- Marco Simón, Francisco (2008), "El horizonte simbólico: dioses y espacios de culto". *Zona Arqueológica*, 12, monográfico Álvarez Sanchís, Jesús R. (ed.), *Arqueología vettona. La Meseta Occidental en la Edad del Hierro*, pp. 277-288, 278.
- Marco Simón, Francisco (2009), "Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico", en Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Instituto de Arqueología de Mérida (eds.), *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua, Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*. Anejos de Archivo español de arqueología, 48. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Mérida, pp. 197-210.
- Marco Simón, Francisco (2010), "La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación". *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21, pp. 293-304.
- Marco Simón, Francisco (2012), "Patterns of *interpretatio* in the Hispanic provinces", en G.F. Chiai, R. Haeussler and C. Kunst (eds.), *Interpretatio Romana/ Graeca/ Indigena: Religiöse Kommunikation zwischen Globalisierung und Partikularisierung*. Actas del congreso en Osnabrück University, 9th-11th septiembre 2010. Mediterraneo Antico, Roma, pp. 237-232.
- Marco Simón, Francisco (2012b) "On bulls and stars: sacrifice and allegoric pluralism in Julian's times." en Mastrocinque, A., y Giuffré Scibona, C. (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele: studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, Bd 36, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 221-236.

- Marco Simón, Francisco (2018), "Revve Anabaraego y el "Dintel de los Ríos" de Mérida: ¿un ejemplo de disociación divina en el Occidente hispano?". *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8, pp. 501 - 520.
- Marlowe, Elizabeth (2006), "Framing the Sun: The Arch of Constantine and the Roman Cityscape". *The Art Bulletin*, 88 (2), pp. 223-242.
- Marroni, Elisa (2012) "Considerazioni sul santuario di Circei, in *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano*", en Marroni, Elisa (ed.), *Sacra nominis latini : I santuari del Lazio arcaico e repubblicano : Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009*. Ostraka - volume speciale 2012. Loffredo, Nápoles, pp 619-624.
- Marroni, Elisa (2013) "La statio maritima Castrum Inui", en M. Torelli, E. Marroni (eds.), *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Lanuvio, Ardea. Ardea. Atti delle Giornate di Studio (Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 8-11 ottobre 2013)*. Bardi, Ardea, pp. 257-293.
- Marshall, Bruce A. (1974) "Pompeius' Temple of Hercules". *Antichthon*, 8, pp. 80–84.
- Martelli, Francesca (2016), "Mourning Tulli-a: The Shrine of Letters in ad Atticum 12". *Arethusa*, 49 (3), pp. 415-437.
- Martínez-Pinna, Jorge (2012), "Los *ludi* en la Roma arcaica". *De Rebus Antiquis*, 2, pp. 152-179.
- Martino, Gabriel (2014), "La concepción (medio) platónica de la filosofía en el Didaskalikós de Alcínoo." *Anales de Filología Clásica* 2, 27 pp. 61-80.
- Martino, Luis M. (2006), "Augusto y el *mos maiorum* en el Carmen saeculare de Horacio". *Circe de clásicos y modernos*, 10, pp. 217-228
- Marzano, Annalisa (2009), "Hercules and the triumphal feast for the Roman people.", en Antela Bernárdez, Borja, y Naco Del Hoyo, Toni (eds.), *Transforming Historical Landscapes in the Ancient Empires: Proceedings of the First Workshop, December 16-19th 2007. BAR International Series (British Archaeological Reports, International Series)*. John and Erica Hedges, Oxford, pp. 83-97.
- Massy, Jean-Luc (1997), *Les agglomérations secondaires de la Lorraine romaine*. Presses Univ. Franche-Comté - Les Belles Lettres, Besançon - París.
- Master, Jonathan (2016), *Provincial Soldiers and Imperial Instability in the Histories of Tacitus*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mastrocinque, Attilio (2017), *The Mysteries of Mithras. A different Account*. *Orientalische Religionem in der Antike*, 24. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Mastrocinque, Attilio (ed.) (2004), *Sylloge gemmarum gnosticarum*. Parte I. Istituto Poligrafico E Zecca Dello Stato, Libreria Dello Stato
- Mastrocinque, Attilio (trad. Ed. 2011), *Giuliano l'Apostata, Discorso su Helios re*. *Studia classica et mediaevalia*, 5. Traugott Bautz, Nordhausen.
- Mastronarde, Donald J. (2009) "The Lost Phoenissae: an experiment in reconstruction from fragments", en Cousland, J. R. C., y Hume, James R. (eds.), *The Play of Texts and Fragments: Essays in Honour of Martin Cropp*. Mnemosyne Suppl, 314. Brill, Leiden. pp. 63-76.

- Matern, Petra (2002), *Helios und Sol: Kulte und Ikonographie des Griechischen und Römischen Sonnengottes*. Ege Yayınları, Estambul.
- Mattingly, Harold (1926), "The Restored Coins of Trajan". *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society Fifth Series*, 6, pp. 232-278.
- Maynial, M. Edouard (1903), "La base Casali". *Mélanges de l'école française de Rome*, 23, pp. 27-81.
- McAuley, Mairéad (2016), *Reproducing Rome: Motherhood in Virgil, Ovid, Seneca, and Statius*. Oxford Studies in Classical Literature and Gender Theory. Oxford University Press, Oxford.
- McCarty, Matthew M. (2016), "Gods, Masks, and Monstra: Situational Syncretism in Roman Africa" en Alcock, Susan E.; Egri, Mariana y Frakes, James F. D. (eds.) (eds), *Beyond boundaries: Connecting visual cultures in the provinces of ancient Rome*. Los Ángeles, Getty Publications, pp. 266-280.
- Meban, David (2009), "Virgil's Eclogues" and Social Memory". *American Journal of Philology*, 130 (1), pp. 99-130.
- Meijer, P. A. (2007), *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods: Including a Commentary on Cleanthes' Hymn on Zeus*. Eburon, Delft.
- Merlan, Philip (1960 [1953]), *From platonism to neoplatonism*. M. Nijhoff, La Haya.
- Meta, Albana (2012), "Names and Mintmarks at the Mint of Dyrrhachium (c.270-60/55 BC): a Case Study". *RBN*, 158, pp. 21-38.
- Meyer, Eckhard (1987-1988), "Die Bronzeprägung von Laodikeia in Syrien 194/217". *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 37 (8), pp. 56-92.
- Michael, Frede (1999), "Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity", en Athanassiadi, P., y Michael, F. (eds.), *Pagan monotheism in late Antiquity*. Oxford University press, Oxford, pp. 41-79.
- Michel, Simone (2001), *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. 2 volúmenes (Segundo volume con Zazoff, Peter y Zazoff, Hilde). British Museum Press, Londres.
- Micocki, Tomasz (1995), *Sub specie Deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses: etude iconologique*. Supplémenti alla RdA, 14. Giorgio Brestchneider, Roma.
- Miletić, Željko (1997), "O darovima s mitričkog natpisa CIMRM 1876 iz Salone". *RFFZd*, 36 (23), pp. 69-78.
- Millar, Fergus (1993) *The Roman Near East, 31 BC- AD 337*. Harvard University Press, Cambridge - Londres.
- Miller, John F. (2009), *Apollo, Augustus, and the poets*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Minnen, Peter van (2007), "The Other Cities in Later Roman Egypt" en Bagnall, Roger S. (ed.), *Egypt in the Byzantine world, 300-700*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 207-225.
- Mitchell, Stephen (1999), "The cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and Christians", en Mitchell, Stephen y Nuffelen, Peter Van (eds.), *One God: Pagan*

- Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 81-148.
- Mitchell, Stephen (2010), "Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos", en Mitchell, Stephen y Nuffelen, Peter Van (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 167-208.
- Mitchell, Stephen y Nuffelen, Peter Van (eds.) (2010), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Moatti, Claudia (2013), "Immigration and cosmopolitanization", en Erdkamp, Paul (ed.), *The Cambridge companion to ancient Rome*. Cambridge companions to the ancient world. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 77-92.
- Moatti, Claudia (2014), "Mobility and Identity between the Second and the Fourth Centuries: The "Cosmopolitization" of the Roman Empire", en Rapp, C y Drake, H, (Eds.), *The City in the Classical and Post-Classical World: Changing Contexts of Power and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 130-152.
- Molina, Alejandro B. (1997), "La civitas romana en Livio Druso y Caracalla: aspectos de sus proyectos y realizaciones". *Tiempo y Espacio*, (7-8), pp. 77-89.
- Montero Herrero, Santiago Carlos (1988), "Neoplatonismo y haruspicina: historia de un enfrentamiento". *Geri6n*, 6, 1988, 69-84.
- Morcillo Exp6sito, Guadalupe (2007), "Faet6n: antes y despu6s de Ovidio." *Anuario de estudios filol6gicos*, 30, pp. 269-280.
- Moreno Resano, Esteban (2008), "La pol6tica religiosa y la legislaci6n sobre los cultos tradicionales del emperador Licinio (307-324)". *Polis : revista de ideas y formas pol6ticas de la antigüedad cl6sica*, 20, pp. 167-207.
- Moreno Resano, Esteban (2013), *Los cultos tradicionales en la pol6tica legislativa del emperador Constantino (306-337)*. Dykinson, Madrid.
- Morstein-Marx, Robert (2004), *Mass oratory and political power in the late Roman Republic*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Moser, Claudia (2019), "The Organization and Boundaries of Sacred Places", en Moser, Claudia (ed.), *The Altars of Republican Rome and Latium: Sacrifice and the Materiality of Roman Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 14-53.
- Mozley, J. H. (1933), "Statius as an Imitator of Vergil and Ovid". *The Classical Weekly*, 27 (5), pp. 33-38.
- Mratschek, Sigrid (2013), "Nero the Imperial Misfit: Philhellenism in a Rich Man's World", en Buckley, Emma y Dinter, Martin T. (eds.), *A Companion to the Neronian Age*. Blackwell companions to the ancient world. Wiley - Blackwell, Chichester, pp. 45-62.
- Müller, Gabriela (2011), "La doctrina de los principios en Numenio de Apamea". *Cuadernos de Filosofía*, 56, 2011, pp. 51-75.
- Müller, Gabriela (2015), "Qué es "lo que es viviente" (6 6sti ζ66ov) seg6n Numenio de Apamea". *Cuadernos de filosofía*, 64, pp. 9-22.

- Murgia, Emanuela (2013), "Del buon uso delle fonti nell'archeologia del sacro: il caso di Mithra ad Aquileia". *Polymnia: Collana di Scienze dell'Antichità. Studi di Archeologia*, 5, pp. 235-259.
- Naerebout, Frederik G. (2014), "Convergence and divergence: one empire, many cultures", en Kleijn, Gerda de y Benoist, Stéphane (eds.), *Integration in Rome and in the Roman World*. Brill, Leiden, pp. 263-281.
- Nails, Debra (2006), "The trial and Death of Socrates", en Ahbel-Rappe, S., y Kamtekar, R. (eds.), *A companion to Socrates*. Blackwell companions to philosophy, 34. Blackwell, Malden - Oxford, pp. 5-20.
- Najdenova, Varbinka (1994), "Un sanctuaire syncrétiste de Mithra et de Sol Augustus découvert à Novae (Mésie Inférieure)" en Hinnels, John R. (ed.), *Studies in Mithraism : Papers Associated with the Mithraic Panel Organized on the Occasion of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome 1990*. Storia delle regioni 9. "L'Erma" Di Bretschneider, Roma, pp. 225- 228.
- Nemeti, Sorin (2005), *Sincretismul religios în Dacia romană*. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca.
- Neufeld, Naomi (2015), *Apollo and the Mundus of Caere: An Interpretation of the Palm Tree Frescoes of the Hypogaeum of Clepsina*. Tesis doctoral, MacMaster University.
- Newlands, Carole Elizabeth (2002), *Statius' Silvae and the Poetics of Empire*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Newlands, Carole E. (2004), "Statius and Ovid: Transforming the Landscape". *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 134 (1), pp. 133–155.
- Nicolet-Pierre, H. (2002), *Numismatique greque*. Armand Colin, París.
- Nielsen, Karen M. (2012), "The Nicomachean Ethics in Hellenistic philosophy", en Miller, John (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 5-30.
- North, J. A. (2008), "Caesar at the Lupercalia". *Journal of Roman Studies*, 98, pp. 144–160.
- Nótári, Tamás (2012), "Handling of Facts and Strategy in Cicero's Speech in Defence of King Deiotarus". *Nova tellus*, 30 (2), pp. 99-116
- Nuffelen, Peter Van (2010), "Varro's Divine Antiquities: Roman religion as an image of truth.". *Classical philology*, 105 (2), pp. 162-188.
- O'Hara, James J. (2007), *Inconsistency in Roman epic: Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*. Roman literature and its contexts. Cambridge University Press, Cambridge.
- O'Meara, Dominic J. (1996), "The hieratical ordering of reality in Plotinus", en Gerson, Lloyd P. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 66-81.
- O'Meara, Dominic J. (1999), "Epicurus Neoplatonicus", en Fuhrer, Therese y Erler, Michael (eds.) *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike*. Steiner, Stuttgart, pp. 83-91.

- O'Meara, Dominic J. (2003), *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Clarendon Press, Oxford.
- O'Meara, Dominic J. (2012), "Aristotelian ethics in Plotinus", en Miller, John (ed.), *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 53-66.
- Olivares Pedreño, Juan C. (2002), *Los dioses de la hispania céltica*. Universidad de Alicante - Real Academia de la Historia, Madrid
- Olszewski, Marek T. (2005), "The Historical Background of the Zodiac Mosaic Calendar in the Lower Synagogue at Hammath-Tiberias". *American Schools of Oriental Research Newsletter* 55 (3), pág. 18.
- Opsomer, Jan (2014), "Plutarch and the Stoics", en Beck, Mark (ed.), *A Companion to Plutarch*. Wiley-Blackwell, Chichester, pp. 88-103.
- Orejas Saco del Valle, Almudena (1996), *Estructura social y territorio: el impacto romano en la cuenca noroccidental del Duero*. Anejos de Archivo español de arqueología, 15. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Orlin, Eric M. (2008), "Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness". *The American Journal of Philology*, 129 (2), pp. 231-253.
- Oscáriz Gil, Pablo (2013), *Administración de la provincia Hispania citerior durante el Alto Imperio, organización territorial, cargos administrativos y fiscalidad*. Servicio de Publicaciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Östenberg, Ida (2010), "Circum metas fertur: an Alternative Reading of the Triumphal Route". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 59 (3), pp. 303-320.
- Ostmeyer, Karl-Heinrich (2000), *Taufe und Typos. Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3.* in 1. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/ 118. Mohr, Tübinga.
- O'Sullivan, Lara (2008), "Le Roi Soleil Demetrius Poliorcetes and the Dawn of the Sun-King". *Antichthon*, 42, pp. 78-99.
- Ousager, Asger (2004), *Plotinus on selfhood, freedom and politics*. Aarhus studies in Mediterranean antiquity, 6. Aarhus University Press, Aarhus.
- Pachoumi, Eleni (2011), "Divine Epiphanies of Paredroi in the Greek Magical Papyri". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 51, pp. 155-165.
- Pachoumi, Eleni (2017), *The concepts of the divine in the Greek magical papyri*. Studien und Texte zu Antike und Christentum, 102. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Páez Casadiegos, Yidy. (2014), "Phýsis, téchne, episteme: Una aproximación hermenéutica". *Eidos*, 20, pp. 38-52.
- Palmer, Robert E. A., (1981), "The Topography and Social History of Rome's Trastevere (southern sector)". *Proceedings of the American Philosophical Society* 125 (5), pp. 368-397.
- Panchenko, Dmitri (2006), "Solar Light and the Symbolism of the Number Seven". *Hyperboreus*, 12, pp. 21-36.
- Panofsky, Erwin (1972), *Studies in iconology: Humanistic themes in the art of the renaissance*. Harper & Row, Londres – Nueva York.

- Papini, M. (2002), "Una statua di Sol a Palazzo Barberini". *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Römische Abteilung*, 109, pp. 83–108.
- Parisinou, Eva (2017 [2005]), "Brightness personified: light and divine image in ancient Greece", en Stafford, Emma, editor; Herrin, Judith (eds.), *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Publications of the Centre for Hellenic Studies, King's College London, 7. Taylor and Francis, Londres, pp. 29-44.
- Pascal, Cecil B. (1964), *The Cults of Cisalpine Gaul*. Collection Latomus, 75. Latomus, Bruselas.
- Peltzer, A. (1908), "Geschichte der Messingindustrie und der künstlerischen Arbeiten in Messing (Dinanderies) in Aachen und den Ländern zwischen Maas und Rhein von der Römerzeit bis zur Gegenwart". *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, Aquisgrán, pp. 235-264. Consultado en <http://www.packbierpeter.de/joomla/images/pdf/peltzer.pdf> el 26 de junio, 2014.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2014), *Soles y Sol Invicto de Aureliano: características y aproximación a su problemática*. Trabajo Fin de Máster, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2017), "Sol romano y Sol Invictus: circo y ludi en Roma". *Arys*, 15, pp. 193-219.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2018), "Culto oficial a Sol en el norte de África: *Soli Invicto (Augusto)*/ Official cult of Sol in north Africa: *Soli Invicto (Augusto)*". *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 16, pp. 153-159.
- Pérez Yarza, Lorenzo (2018b), "Apollo as a precedent to the coinage of Sol Invictus". *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 58, pp. 379-398.
- Pestel, Anne-Lise (2015), "Du *Brandopferplatz* au temple romain. Romanisation de lieux de culte protohistoriques et réorganisations territoriales dans les Alpes centrales sous le Haut-Empire ". *Hypothèses*, 2015/1 (18), pp. 201-212.
- Pestel, Anne-Lise (2018), *Evolution du territoire et lieux de culte en Gaule Cisalpine occidentale et dans les vallées alines. Le rôle des sanctuaires dans l'organisation d'une région romaine (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*. Tesis doctoral, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Consultada en agosto del 2018 antes de su defensa formal en diciembre de 2018.
- Pettazzoni, Raffaele (1954), *Essays on the history of religions*. Studies in the history of religions, 1. Brill, Leiden.
- Philippe, Roy (2013), "Mithra et l'Apollon celtique en Gaule". *Studi e materiali di storia delle religioni, Japadre : Morcelliana*, 79 (2), pp. 360-378.
- Picard, Gilbert Charles (1958), *Civitas Mactaritana*. Karthago, 8. Boccard, París.
- Piquero Rodríguez, Juan (2012), "Los hiperbóreos: mito y religión". Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos, 22, pp. 109-122.
- Pitts, Martin y Versluys, Miguel John (eds.) (2014) *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Plácido Suárez, Domingo (2011), "La Construcción de la imagen del Imperio desde Grecia: la *Historia Romana* de Dion Casio". *Studia Historica. Historia Antigua*, 29, pp. 223-233.
- Plaisance, Christopher A. (2013), "The Transvaluation of "Soul" and "Spirit": Platonism and Paulism in H.P. Blavatsky's *Isis Unveiled*". *The Pomegranate* 15 (1-2), pp. 250-272.
- Plant, Richard J. Roman (2006), *Base Metal Coins: A Price Guide*. Torquay?: Rotographic in Association with Predecimal,
- Plantinga, Mirjam (2002), "A Parade of Learning", en Harder, M. A., Regtuit, R. F. y Wakker G.C. (eds.), *Papers of the Groeningen Workshop on Hellenistic Poetry 6: Callimachus II*. Peeters, Groeningen, pp. 257-278.
- Platt, Verity J. (2011), *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*. Greek Culture in the Roman World. Cambridge University Press, Cambridge.
- Porena, Pierfrancesco (2006), "Riflessioni sulla provincializzazione dell'Italia romana ", en Ghilardi, Massimiliano; Goddard, Christopher J; Porena, Pierfrancesco (eds.), *Les cités de l'Italie tardo-antique, IVe-VIe siècle : institutions, économie, société, culture et religion*. École française de Rome, Rome, pp. 9-21.
- Potts, Charlotte R. (2009), "The Art of Piety and Profit at Pompeii: A New Interpretation of the Painted Shop Façade at IX.7.1-2.". *Greece and Rome*, 56 (1), pp. 55-70.
- Pozzi, Martín (2004), "Traducciones múltiples: la superación de la egestas en Manilio.". *Argos*, 28, pp 61-80.
- Price, S. R. F. (1984), *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Prusac, Marina (2011), *From Face to Face: Recarving of Roman Portraits and the Late-antique Portrait Arts*. Monumenta Graeca Et Romana, 18. Brill, Leiden.
- Putnam, Michael C. J. (2001), *Horace's Carmen Saeculare: Ritual Magic and the Poet's Art*. Yale University Press, New Haven.
- R. Lunz, R. (2002), "Ein goldener Fingerring mit lateinischer Inschrift aus St. Lorenzen", en Rì, L. Dal y Stefano, S. di (eds.), *Archäologie der Römerzeit in Südtirol. Beiträge und Forschungen / Archeologia Romana in Alto Adige. Studi e contributi*. Folio, Bolzano -Viena, pp. 777-781.
- Raeburn, D. A. (2017), *Greek tragedies as plays for performance*. Wiley Blackwell Chichester.
- Ramos Jurado, Enrique Ángel (1985), "El filósofo ante la política según Plotino", *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 36 (109), pp. 95-106.
- Ravasi, Thea (2015), "Displaying Sculpture in Rome", en Destrée, Pierre y Murray, Penelope (eds.), *A Companion to Ancient Aesthetics*. Blackwell, Chichester, pp. 248-261.
- Rea, Jennifer A. (2007), *Legendary Rome: Myth, Monuments and Memory on the Palatine and Capitoline*. Duckworth, Londres.
- Reale, Giovanni (1987), *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Bonpiani, Milán.

- Reale, Giovanni (2000), "Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino". *Anuario filosófico*, 33 (66), pp. 163-181.
- Rebeggiani, Stefano (2018), *The Fragility of Power: Statius, Domitian and the Politics of the Thebaid*. Oxford University Press, Nueva York.
- Requena, Miguel (2003), *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Antigua*. Prensa Universitaria de Valencia, Valencia.
- Revell, Louise (2007), "Religion and Ritual in the Western Provinces". *Greece & Rome*, 54 (2), pp. 210–228.
- Revilla Calvo, Víctor (2002), "Santuarios, élites y comunidades cívicas: consideraciones sobre la religión rural en el Conventus Tarraconensis ", en Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco, y Remesal Rodríguez, José (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*. Publicaciones de la Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 189-225.
- Reydams-Schils, Gretchen (2017), "'Becoming like God' in Platonism and Stoicism", en Engberg-Pedersen, Troels (ed.) (2017), *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Cambridge - Nueva York, pp. 142-158.
- Rich, John W. (2012), "Making the Emergency Permanent: *Auctoritas*, *Potestas* and the Evolution of the Principate of Augustus". en Yann Rivière (ed.), *Des réformes augustéennes*. Collection de l'École française de Rome 0223-5099, 458. École française de Rome, Roma, pp. 37-121.
- Richard, Jean-Claude (1976), "Le culte de «Sol» et les «Aurelii»: à propos de Paul. Fest. p. 22 L". *Publications de l'École Française de Rome*, 27, pp. 915-925.
- Richardson, L. Jr. (1980), "The Approach to the Temple of Saturn in Rome". *American Journal of Archaeology*, 84 (1), pp. 51-62.
- Richardson, Lawrence (1992), *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Johns Hopkins University Press, Baltimore - Londres.
- Richert, Elizabeth A. (2012), *Sacred place: contextualizing non-urban cult sites and sacred monuments in the landscape of Lusitania from the 1st to 4th c. AD*. Tesis doctoral por la University of Edinburgh.
- Ripat, Pauline (2011), "Expelling Misconceptions: Astrologers At Rome.". *Classical Philology*, 106 (2), pp.115-54.
- Rist, John M. (1965), "Monism: Plotinus and Some Predecessors". *Harvard Studies in Classical Philology*, 69, pp. 329-344.
- Rist, John M. (1973), "The One of Plotinus and the God of Aristotle." *The Review of Metaphysics*, 27 (1), pp. 75–87.
- Rives, James B. (1999), "The Decree of Decius and the Religion of Empire". *Journal of Roman Studies*, 89, pp. 135-154.
- Rives, James B. (2015), "Religion in the Roman Provinces", en Bruun, Christer., y Edmondson, Jonathan C. (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*. Oxford University Press, Oxford - New York, pp. 420-444.

- Robert, Louis (1970), "Deux Concours Grecs à Rome.". *Comptes Rendus Des Séances De L'Académie Des Inscriptions Et Belles-Lettres*, 114 (1), pp. 6-27.
- Robertson, David (2008), *Word and Meaning in Ancient Alexandria*. Routledge, Londres.
- Rodríguez Gervás, M. J. (1991), *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del Bajo Imperio*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Rodríguez Mayorgas, Ana (2007), *La Memoria De Roma: Oralidad, Escritura E Historia En La República Romana*. BAR International Series, 1641. John and Erica Hedges, Oxford.
- Rodríguez Mayorgas, Ana (2007b), "La memoria cultural de Roma: el recuerdo oral de los orígenes". *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 25 (2), pp. 105-126.
- Rodríguez, Connie (2005), "The "Puluinar" at the "Circus Maximus": Worship of Augustus in Rome ?". *Latomus* 64 (3), pp. 619-625.
- Romano, Francesco (1983), *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*. Guida, Nápoles.
- Romero Mayorga, Claudia (2016), *Iconografía mitraica en Hispania*. Tesis doctoral, Universidad complutense de Madrid.
- Rose, Charles B. (2014), *The Archaeology of Greek and Roman Troy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Roskam, Geert (2010), "Socrates' δαιμόνιον in Maximus of Tyre, Apuleius, and Plutarch", en Frazier, Françoise y Leão, Delfim F. (eds.), *Tychè et Pronoia La marche du monde selon Plutarque*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, pp. 93-108.
- Rowan, Clare (2012), *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Royo, Manuel (2008) "De la *Domus Gelotiana* aux *Horti Spei Veteris*: retour sur la question de l'association entre cirque et palais à Rome," en Nelis-Clément, Jocelyne., y Jean-Michel, Roddaz. (eds.), *Le cirque romain et son image*. Mémoires, Ausonius Institute, 19. Ausonius, Burdeos, pp. 481-496.
- Rudolph, Kurth (1987), *Gnosis: The nature and history of Gnosticism*. Harper, San Francisco.
- Runia, David T. (2017), "From Stoicism to Platonism: The Difficult Case of Philo of Alexandria's De Providentia I" en Engberg-Pedersen, Troels (ed.), *From Stoicism to Platonism: The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Nueva York, pp. 159-178.
- Rüpke, Jörg (1995), *Kalender und Öffentlichkeit: die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 40. Walter de Gruyter, Berlín.
- Rüpke, Jörg (2006), "Patterns of Religious Change in the Roman Empire" en Henderson, I. H., y Oegema, G. S. (eds.) *The changing face of Judaism, Christianity, and other Greco-Roman religions in Antiquity*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, pp. 13-33.
- Rüpke, Jörg (ed.) (2008), *A Companion to Roman Religion*. Blackwell, Malden – Oxford.

- Rüpke, Jörg (trad. Richardson, David) (2018), *Pantheon: A new history of Roman religion*. Princeton University Press, Princeton.
- Rüpke, Jorg. (2011), "Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'". *Mythos*, 5, pp. 191–204.
- Rüpke, Jorg. (2016), *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Cornell Studies in Classical Philology, Townsend Lectures. Cornell University Press, Ithaca - Londres.
- Saffrey, Henri D. (2000), *Le Néoplatonisme après Plotin*. Librairie Philosophique J. VRIN, París.
- Salles, Catherine (1997), "Le culte de *Sol Invictus*, Soleil invaincu", en Le Bohec, Yann (ed.), *L'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*. Editions du Temps, París, pp. 281-294.
- Salom i Garreta, Cristòfor (2006), "El Auguraculum de la Colonia Tàrraco: Sedes Inaugurationis Coloniae Tarraco". *Archivo Español de Arqueología*, 79, pp. 69-87.
- Salzman, Michele R. (1991), *On Roman Time, The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Transformation of the classical heritage, 17. Berkley, University of California Press.
- Santi, Claudia (1991), "A Proposito della 'vocazione solare' degli Aurelii". *Studi e Materiali di Storia Delle Religioni*, 15.1, pp. 5-19.
- Savio, Adriano (1999), *Catalogo Completo Della Collezione Dattari : Numi Augg. Alexandrini : 323 Tavole Con L'aggiunta Di Oltre 7000 Monete Rispetto Al Catalogo Del 1901*. G. Bernardi, Trieste.
- Sayas Abengochea, Juan J. (2014), *Historia Antigua de la Península Ibérica*. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Schaffer, Jonathan (2010), "Monism: The Priority of the Whole". *The Philosophical Review*, 119, pp. 31-76.
- Schauenburg, Konrad (1955), *Helios; Archdologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*. Verlag gebrüder mann, Berlín.
- Scheid, John (2016), *The Gods, the State, and the Individual: Reflections on Civic Religion in Rome*. Empire and After. University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- Schofield, Malcolm (2006), *Plato: Political philosophy*. Founders of modern political and social thought. Oxford University Press, Oxford.
- Schroeder, Frederic M. (1987), "Ammonius Saccas". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36 (1), pp. 493-526.
- Schumacher, Leonhard (2005 [1997]), "Aurelian", en Clauss, Manfred (ed.), *Die römischen Kaiser - 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian*. C.H. Beck, München, pp. 245-251.
- Schwertheim, Elmar (1974), *Die Denkmäler Orientalischer Gottheiten in Römischen Deutschland: Mit Ausnahme Der ägyptischen Gottheiten*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 40. Brill, Leiden.
- Sedley, David N. (2003), "Philodemus and the decentralisation of philosophy". *Cronache Ercolanesi*, 33, pp. 31-41.

- Sedley, David N. (2005), "Stoic metaphysics at Rome", en Salles, Ricardo (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji*. Clarendon Press, Oxford, pp. 117-142.
- Seyrig, Henri (1973), "Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus" en *Les syncrétismes dans les Religions Greque et Romaine*. Coloquio de Estrasburgo, 9-11 junio, 1971. Leiden, pp. 147-151.
- Sfameni Gasparro, Giulia (1973), *I Culti Orientali in Sicilia*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 31. Brill, Leiden.
- Shaw, Gregory (2016), "The Neoplatonic Transmission of Ancient Wisdom", en Rosenblum, Jordan; Vuong, Lily C., y DesRosiers, Nathaniel P. (eds.), *Religious Competition in the Third Century CE: Jews, Christians, and the Greco-Roman World*. Journal of Ancient Judaism, 15. Supplements. Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, pp. 107-118.
- Silvestrini, Marina (2006), "Una dedica al Sole nella cattedrale di Bari", en Silvestrini, Marina; Volpe, Giuliano, y Spagnuolo Vigorita, Tullio (eds.), *Studi in onore di Francesco Grelle*. Edipuglia, Bari, pp. 269-279.
- Simmons, Michael B. (2009), "Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response.". *Harvard Theological Review* 102 (2), pp. 169-192.
- Simon, Erika (2002), *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Wisconsin Studies in Classics. University of Wisconsin Press, Londres.
- Singer, Isidore, y Jacobs, Joseph (2002-2011), "Metuentes", en *Jewish Encyclopedia* database. Kopelman Foundation, disponible en <http://www.jewishencyclopedia.com/>. Última consulta 24 de febrero de 2019.
- Siniosoglou, Niketas (2008), *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*. Cambridge Classical Studies. Cambridge University Press, Cambridge. 2008. Print.
- Skinner, Marilyn B. (2014 [2005]), *Sexuality in Greek and Roman Culture*. Wiley-Blackwell, Chichester.
- Skinner, O. A. (1842), *A series of sermons in defence of the doctrine of universal salvation*. Tompkins, Boston.
- Slater, Niall W. (2009-2010), "Seneca's *Apocolocyntosis* as Dystopic Prelude to a Neronian Golden Age". *Ordia Prima*, 8-9, pp. 257-279.
- Smith, Andrew (1981), "Potentiallity and the problem of plurality in the intelligible world" en Blumenthal, H.J. y Markus, R. A. (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong*. Variorum, Londres, pp. 99-107.
- Smith, Andrew (1996), "Eternity and Time", en Lloyd P. Gerson (ed.), *Cambridge Companions to Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 196-216.
- Smith, Andrew (2000), "Iamblichus, the first philosopher of religion?". *Habis*, 31, pp. 345-353.
- Smith, Andrew (2012), "Plotinus on ideas between Plato and Aristotle" en Pierris, A. (coord.), *The Symposium Philosophiae Antiquae Secundum Therense "Aristotle on*

- Plato: The Metaphysical Question*". Institute of Philosophical Research, Patras, pp- 93-108.
- Smith, Mark D. (1997), "The Religion of Constantius I". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 38 (2), pp. 187-208.
- Solin, Heikki (1971), *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom*. Societas Scientiarum Fennica, Helsinki.
- Solin, Heikki (1996), Ancient onomastics: perspectives and problems", en A.D.Rizakis, (ed.), *Roman Onomastics in the Greek East. Social and Political Aspects, presented at the Proceedings of the International Colloquium organized by the Finnish Institute and the Centre for Greek and Roman Antiquity, Athens 7-9 September 1993*. Diffusion de Bocard, Paris, pp. 1-9.
- Solin, Heikki (2017), "Zur Entwicklung des römischen Namensystems", en Münzer, F., Haake, M., & Harders, A. (eds.), *Politische Kultur und soziale Struktur der Römischen Republik : Bilanzen und Perspektiven : Akten der internationalen Tagung anlässlich des 70. Todestages von Friedrich Münzer* (Münster, 18.-20. Oktober 2012). Franz Steiner, Stuttgart, pp. 132-153.
- Sorabji, Richard (1990), *Aristotle transformed: The ancient commentators and their influence*. Ancient commentators on Aristotle. Duckworth, Londres.
- Sorabji, Richard y Sharples, Richard. W. (2007), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*. 2 volúmenes, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94. Institute of Classical Studies (University of London), Londres.
- Speidel, Michael P. (1978), *The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army*. Brill, Leiden.
- Speidel, Michael P. (1993), "Commodus the God-Emperor and the Army". *Journal of Roman Studies*, 83, pp. 109–114.
- Spencer, Diana (2011), "‘Πωμαίζω ... ergo sum: becoming Roman in Varro's de Lingua Latina", en Bommas, Martin (ed.), *Cultural memory and identity in ancient societies*. Cultural memory and history in antiquity. Continuum, Londres, pp. 43-60.
- Squire, Michael (2013), "Embodied Ambiguities on the Prima Porta Augustus". *Art History*, 36 (2), 242-279.
- Stambaugh, John E. (1972), *Sarapis under the Early Ptolomies*. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 25. Brill, Leiden.
- Steimle, Christopher (2006), "Das Heiligtum der ägyptischen Götter in Thessaloniki und die Vereine in seinem Umfeld", en Bonnet, Corinne; Rüpke, Jörg y Scarp, Paolo (2006), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"; unter Mitarbeit von Nicole Hartmann und Franca Fabricius*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16. F. Steiner, Stuttgart, pp. 27-38.
- Steyn, Danielle (2014), "Chasing the Sun: Coinage and Solar Worship in the Roman Empire of the Third and Early Fourth Centuries CE". *Records of Canterbury Museum*, 28, pp. 31-49.

- Stowers, Stanley (2017), "The Dilemma of Paul's Physics: Features Stoic-Platonist or Platonist-Stoic?", en Engberg-Pedersen, Troels (ed.), *From Stoicism to Platonism: The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge University Press, Nueva York, pp. 231-253.
- Stoyas, Yannis (2012), "Reflections of the earth and the cosmos on ancient and medieval coins", en Penna, Vasiliki (ed.), *Words and Coins: from Ancient Greece to Byzantium, Chapter V*. Mer, Gante, pp. 65-80.
- Strange, Steven (2007), "Porphyry and Plotinus' Metaphysics". *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50 (S98), pp. 17-34.
- Strobel, Karl (2007), "Strategy and Army Structure between Septimius Severus and Constantine the Great", en Erdkamp, Paul (ed.), *A companion to the Roman army*. Blackwell, Malden - Oxford, pp. 267-286.
- Szabó, Ádám (2017), *Domna et Domnus: contributions to the cult-history of the 'Danubian Riders' religion*. Phoibos Verlag, Viena.
- Talloon, Peter, y Waelkens, Marc. (2005), "Apollo and the emperors (ii): the evolution of the imperial cult at Sagalassos". *Ancient Society*, 35, pp. 217-249.
- Teixidor, Javier (1977), *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton University Press, Princeton.
- Tenney, Frank (1915-1916), "Race Mixture in the Roman Empire". *American Historical Review*, 21, pp. 689-708.
- Tentea, Ovidiu (2012), *Ex Oriente ad Danubium. The Syrian auxiliary units on the Danube frontier of the Roman Empire*. Centre of Roman Military Studies, 6. Mega Publishing House, Cluj- napoca.
- Terpstra, Taco T. (2013), *Trading Communities in the Roman World: A Micro-economic and Institutional Perspective*. Columbia Studies in the Classical Tradition, 37. Brill, Leiden.
- Tettamanti, Sarlota (1980), "Mithras-kultusz emléke Szentendrén." [Memoria del culto mitraico en Szentendre]. *Studia Comitatus*, 9, pp. 179-186.
- Theodossiou, Efratios; Manimanis, Vasilios N.; Dimitrijevic, Milán. S.; y Mantarakis, Petros (2011), "Gaia, Helios, Selene and Ouranos: the three principal celestial bodies and the sky in the ancient Greek cosmogony". *Bulgarian Astronomical Journal*, 16, pp. 90-108.
- Thompson, Dorothy B. (1963), *Troy: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*. Supplementary Monograph 3, University of Cincinnati Publications. Princeton University Press, Princeton.
- Tomás García, Jorge (2012), "El *Didaskalikos* de Alcínoo: sistematización de la doctrina platónica y una propuesta de traducción". Ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la SIFG, Palma de Mallorca, abril, 2012. Consultado en www.academia.edu el 24 de agosto, 2014.
- Tomás García, Jorge (2015), "Contenido y enseñanza del platonismo en el siglo II". *Filosofía Unisinos*, 16 (3), pp. 212-226.
- Tomás García, Jorge (2016), "Espiritualidad y retrato en la época de Constantino". *Hypnos*, 37 (2), pp. 183-206.

- Tomás García, Jorge (2017), “La «corona radiata» de Helios-Sol como símbolo de poder en la cultura visual romana”. *Potestas*, 11, pp. 5-25.
- Tomlin, Roger (2010), "Cursing a thief in Iberia and Britain", en Gordon, Richard L., y Marco Simón, Francisco (eds.), *Magical practice in the Latin West : Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*. Religions in the Graeco-Roman world, 168. Brill, Leiden-Boston, pp. 245-273.
- Tonhaizer, Tibor (2018), "Distinctive features of solar religious policy during the Principate Period". *Religija i tolerancija*, 16 (29), pp. 27-36.
- Torelli, Mario (1966), “Un templum augurale d’età repubblicana a Bantia”. *Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti* (serie VIII) 21, pp. 293-315.
- Torelli, Mario (2013), “Innus: A God of Archaic Latium and His Sanctuary at Fosso dell’Incastro (Ardea)”. *Etruscan Studies*, 16 (2), pp. 263-286.
- Torelli, Mario (2016), “Il sole, gli antenati, gli approdi : un sistema culturale sulle coste del Tirreno Roma”, *Studia Archaeologica*, 215, pp. 637-38.
- Tortorelli Ghidini, Marisa (2013), "Dionysos versus Orpheus", en Bernabé Pajares, Alberto; Herrero de Jáuregui, Miguel; Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel, y Martín Hernández, Raquel (2013), *Redefining Dionysos*. Mythoseikonpoiesis, Band 5. De Gruyter, Berlin.
- Tóth, István y Visy, Zsolt (1985), “Das grosse Kultbild des Mithraeums und die Probleme des Mithraskultes in Intercisa”. *Specimina Nova Dissertationum ex Institutis Historiae Antiquae et Archaeologiae Universitatis Quinqueecclesiensis*, 1 (1), pp. 37-56.
- Toutain, Jules-François (1911), “Les symboles astraux sur les monuments funéraires de L’Afrique du Nord”. *Revue des Études Anciennes*, 13 (2), pp. 165-175.
- Toynbee, Jocelyn M. C. (1942), “Nero Artifex: The Apocolocyntosis Reconsidered.” *The Classical Quarterly*, 36 (3-4), pp. 83–93.
- Trapp (2007b), “Neopythagoreans”, en Sorabji, Richard and Sharples, Richard. W. (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC-200 AD*. 2 volúmenes, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94. Institute of Classical Studies (University of London), Londres, pp. 347-363.
- Trapp, Michael (2007), “Philosophy, scholarship, and the world of learning” en Swain S., Harrison, S., y Elsner, J. (2007) *Severan culture*. Cambridge university Press, Cambridge, pp. 470-488.
- Tucker, Robert A. (1983), “Lucan and Phoebus.”. *Latomus*, 42 (1), pp. 143–151.
- Turcan, Robert (1972), *Les Religions De L’Asie Dans La Vallée Du Rhône*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L’Empire Romain, 30. Brill, Leiden.
- Turcan, Robert (1975), *Mithras Platonicus: Recherches sur l’hellénisation philosophique de Mithra*. Etudes préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain, 47. Brill, Leiden.
- Turcan, Robert (1985), *Héliogabale et le Sacre du Soleil*. Payot & Rivages, París.
- Turcan, Robert (trad. Nevill, Antonia) (1996 [1989]), *The Cults of the Roman Empire*. Blackwell, Oxford

- Turcan, Robert (trad. Seisdedos Hernández, Antonio) (2001 [1989]), *Los cultos orientales en el mundo romano*. Biblioteca Nueva D.L., Madrid.
- Turfa, Jean MacIntosh (2013), *The Etruscan world*. Routledge worlds. Routledge, Londres.
- Uden, James (2016), "D. H. J. LARMOUR, *THE ARENA OF SATIRE: JUVENAL'S SEARCH FOR ROME* (Oklahoma Series in Classical Culture 52). Norman: University of Oklahoma Press, 2016. Pp. Xi 356, Illus. Isbn 9780806151564. US\$34.95.". *Journal of Roman Studies*, 106, pp. 352–52.
- Uden, James (2019), "A Crowd of Gods: Atheism and Superstition in Juvenal Satire 13". *Classical Philology*, 114 (1), pp. 100-119.
- Ulansey, David (1991), *The origins of the Mithraic mysteries: Cosmology and salvation in the ancient world*. Oxford University Press, Nueva York - Oxford.
- Unceta Gómez, Luis (2012), "La inserción de mando y su grupo en el campo léxico de la 'directividad': de Plauto al latín tardío". *Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, 49 (1), pp. 633-644.
- Ustinova, Yulia (1999), *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God..* Religions in the Graeco-Roman World, 135. Brill, Leiden.
- Vágási, Tünde (2016), "A szövetséges Nap. Mithras és Sol kapcsolatának ábrázolása Pannoniában" [El Sol aliado. Representación de la amistad de Mithras y Sol en Pannonia], en Tóth, Orsolya (ed.), *A fény az európai kultúrában és tudományban. Hereditas Graeco-Latinas III*. Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszéke, Debrecen, pp. 98-123.
- Vágási, Tünde (2018), "Epigraphic Records of the Friendship of Mithras and Sol in Pannonia". *Acta Antiqua*, 58, pp. (en prensa).
- Van Andringa, William (2009), *Quotidien des dieux et des hommes, la vie religieuse dans les cités du vésuve à l'Époque Romaine*. École Française de Rome, Roma.
- Van Dam, Raymond (2007), *The Roman revolution of Constantine*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Van Den Berg, Christopher (2008), "The 'Pulvinar' in Roman Culture". *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 138, (2), pp. 239–273.
- Van Haepern, Françoise (2006), "Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux"", en Bonnet, Corinne; Rüpke, Jörg y Scarp, Paolo (2006), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove Im Rahmen des trilateralen Projektes "Les religions orientales dans le monde greco-romain"; unter Mitarbeit von Nicole Hartmann und Franca Fabricius, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 16*. F. Steiner, Stuttgart, pp. 39-51.
- Várhelyi, Zsuzsanna (2010), *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the beyond*. Cambridge University Press, Cambridge - Nueva York.
- Varner, Eric R. (2004), *Mutilation and transformation: Damnatio memoriae and Roman imperial portraiture*. Monumenta Graeca et Romana, 10. Brill, Leiden - Boston.

- Varner, Eric R. (2017), "Incarnating the Aurea Aetas: Theomorphic Rhetoric and the Portraits of Nero", en Blakely, Sandra (ed.), *Gods, Objects, and Ritual Practice*. Lockwood Press, Atlanta, pp. 75-116.
- Verboven, Koenraad (2011), "Resident aliens and translocal merchant *collegia* in the Roman empire", en Hekster, Olivier, and Kaizer, Ted. (eds.), *Frontiers in the Roman World: Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire (Durham, 16-19 April 2009)*. Impact of Empire, 13. Brill, Leiden, pp. 335-348.
- Vermaseren, Maarten J. (1971), *Mithriaca I, the Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*. Brill, Leiden.
- Vermeule, Cornelius (1966), "Greek and Roman Gems.". *Boston Museum Bulletin*, 64 (335), pp. 18-35.
- Versluys, Miguel J. (2014), "Roman Visual Material Culture as Globalisingkoine", en Pitts, Martin y Versluys, Miguel J. (eds), *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 141-74.
- Versnel, Henk S. (1991), "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", en Faraone, Christopher A. y Obbink, Dirk (eds.) *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford University Press, Nueva York-Oxford, pp. 60-106.
- Versnel, Henk S. (1992), *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 1: Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*. Brill, Leiden.
- Versnel, Henk S. (1993), *Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion II*. Brill, Leiden - Nueva York - Colonia.
- Vespignani, Giorgio (2016), "Il Princeps ai ludi: vittoria eterna del bene sul Male", en Montero Herrero, Santiago y García Cardiel, Jorge (eds.), *Los Dioses y el problema del Mal en el mundo antiguo*. Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 257-266.
- Vimercati, Emmanuele (ed.) (2015), *I Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze. Testo greco e latino a fronte*. Bompiani Il pensiero Occidentale, Milán.
- Vogel, Lise (1973), *The Column of Antoninus Pius*. Loeb Classical Monographs, Harvard University Press, Cambridge.
- Vogt, Katja M. (2008), *Law, reason, and the cosmic city: political philosophy in the early Stoa*. Oxford University Press, Nueva York - Oxford.
- Vojvoda, Mirjana (2008), "Restored coins of Trajan dedicated to Julius Caesar with Nemesis on reverse Article". *Journal of the Serbian Archaeological Society*, 24, pp. 393-399.
- Wallis, Richard T. (1972), *Neoplatonism*. Classical life and letters. Duckworth, Londres.
- Wallraff, Martin (2001), *Christus versus sol: Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 32. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster.
- Walsh, David (2019), *The Cult of Mithras in Late Antiquity: Development, Decline, and Demise Ca. A.D. 270-430*. Late Antique Archaeology, Supplementary Ser., 2. Brill, Leiden - Boston.

- Walters, Vivienne J. (1974), *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans L'Empire Romain, 41. Brill, Leiden.
- Wardman, Alan (1982), *Religion and Statecraft among the Romans*. Granada, Londres.
- Watson, Alaric (1999), *Aurelian and the Third Century*. Routledge, Nueva York - Londres.
- Watts, Edward (2006), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. University of California Press, Berkley - Los Ángeles - Londres.
- Weigel, Richard D. (1990), "Gallienus' 'Animal Series' Coins and Roman Religion". *The Numismatic Chronicle*, 150, pp. 135-143.
- Weinstock, Stefan (1957), "Victor and Invictus". *Harvard Theological Review*, 50 (3), pp. 211-47.
- Weinstock, Stefan (1960), "Two Archaic Inscriptions from Latium". *Journal of Roman Studies*, 50 (1-2), pp. 112-118.
- Wheeler, Stephen (2002), "Lucan's reception of Ovid's *Metamorphoses*". *Arethusa*, 35 (3), pp. 361-380.
- White, Heather (2003), "Six philological notes". *Myrtia*, 18, pp. 305-309.
- Wienand, Johannes (2013), "Costantino e il Sol Invictus", en Melloni, A, Brown, P. et al. (eds.) *Costantino I. Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013. Vol 1*. Istituto della enciclopedia italiana, Roma, pp. 177-195.
- Wissowa, Georg (1912), *Religion und Kultus der Römer*. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, 5, 4. Abt. Beck, Múnich.
- Wolf, Alfred (1987), "Saving the Small Farm: Agriculture in Roman Literature". *Agriculture and Human Values*, (Springer, serie *The Agriculture, Food, & Human Values Society (AFHVS)*), 4 (2), pp 65-75.
- Woolf, Greg (2003), "Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces", en Ando, Clifford (ed.), *Roman religion*. Edinburgh readings on the ancient world. Edinburgh University Press, Edinburgo, pp. 39-54.
- Woolf, Greg (2017), "Empires, Diasporas and the Emergence of Religions", en Paget, James C. y Lieu, Judith (eds.), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25-38.
- Yarza de la Sierra, Ignacio (2011), "Porfirio" en, Fernández Labastida, Francisco y Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica, Enciclopedia filosófica on line*. Obtenido en <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/porfirio/Porfirio.html> el 16 de octubre de 2018.
- Zalta, Edward N. (ed.) (2019), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recurso electrónico <https://plato.stanford.edu/>. Última consulta el 14 de abril, 2019. The Metaphysics Research Lab (Stanford University), Standford.
- Zambón, Marco (2002), *Porphyre Et Le Moyen-platonisme*. Librairie Philosophique J. VRIN, París.
- Zamora Calvo, José María (2011), "Multiplicidad y Unidad de La Inteligencia en Las Sentencias de Porfirio". *Synthesis*, 18, pp.45-74.

- Zangenberg, Jürgen K. (2018), "Scelerum inventor et malorum machinator (Lactantius, *mort.* 7:1)? Diocletian as Rhetorical Tyrant in Early Christian Literature ", en Burgersdijk, Diederik W. P. y Ross, Alan J. (eds.), *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*. Cultural Interactions in the Mediterranean, 1. Brill, Leiden, pp. 39-62.
- Zanker, Paul (trad. Shapiro, Alan) (1988), *The power of images in the age of Augustus*. Jerome lectures, 16th series. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Zeitlin, Froma I. (1965), "An Analysis of Aeneid, XII, 176-211. The Differences between the Oaths of Aeneas and Latinus". *The American Journal of Philology*, 86 (4), pp. 337-362.
- Zerbini, Livio (1997), "Demografia, Popolamento e Società del *Municipium* di Trento in età romana". *Ann. Mus. civ. Rovereto*, 13, pp 25-90
- Zink Stephan (2008), "Reconstructing the Palatine Temple of Apollo: A Case Study in Early Augustan Temple Design". *Journal of Roman Archaeology*, 21, pp. 47-63.
- Zissos, Andrew (ed. trad.) (2008), *Valerius Flaccus' Argonautica. Book 1. A commentary*. Oxford University Press, Oxford - Nueva York.
- Zuddas, Enrico (2013), "Urvinum Hortense". *Supplementa Italica*, 27, pp. 95-199.
- Zuiderhoek, Arjan (2007), "The Ambiguity of Munificence". *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 56 (2), pp. 196–213.
- Zuiderhoek, Arjan (2009), *The Politics of Munificence in the Roman Empire : Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Zwierlein-Diehl, Erika (2007), "Les Intailles Magiques". *Pallas*, 75, pp. 249–262.