

Significado de σωφροσύνη (αὐτή) en el *Encomio a Eusebia de Juliano**

M. P. García Ruiz

Universidad de Navarra
mpgarcia@unav.es

Σωφροσύνη (αὐτή) in Julian's *Panegyric in honour to Eusebia*, a depiction in context

Análisis del uso de σωφροσύνη en el *Encomio* que Juliano dirige a la esposa de Constancio II, en particular la representación de Eusebia como Σωφροσύνη αὐτή. La potencial relación con la iconografía del prototipo *Pudicitia* difundida tanto en Oriente como en Occidente y la analogía que el autor establece entre Penélope, esposa de Ulises, y Eusebia pueden ayudar a comprender cuál sería el significado último de esta caracterización.

Palabras clave: σωφροσύνη; emperador Juliano (331-363 d. C.); panegíricos griegos; emperatriz Eusebia (†360); *Pudicitia (Augusta)*; Penélope.

This paper analyses the virtue of σωφροσύνη in Julian's *Panegyric in honour to Eusebia*, particularly Eusebia's representation as Σωφροσύνη αὐτή. It is explored as a potential link between Σωφροσύνη αὐτή and an iconographic model called *Pudicitia*, spread over the Western and Eastern Roman Empire, as well as the relationship of Eusebia to Penelope, Ulises' wife, in order to find the ultimate meaning of this depiction.

Key words: σωφροσύνη; Emperor Julian (331-363 d. C.); greek panegyrics; Empress Eusebia (†360); *Pudicitia (Augusta)*; Penelope.

1. *Introducción*

En el mundo griego σωφροσύνη es la más polifacética y fluctuante de las virtudes. Desde las escasas apariciones del término con la acepción de 'cordura de mente' en los poemas homéricos, este adquiere en la tragedia las de 'control de apetitos en lo referente a la comida, la bebida y el placer sexual' y en

* Estudio realizado en el marco del proyecto FFI2010-15402, subprograma FILO financiado por el MICINN. Una primera versión de los apartados I-IV fue presentada como comunicación en el *XVI Simposi de Estudis Clàssics* (Tarragona, 22-24 de octubre de 2009). Deseo agradecer a los profesores Torres, Reinhardt y Alonso del Real el interés con que leyeron el manuscrito y sus acertadas sugerencias.

estrecha vinculación con φρόνησις la de ‘prudencia’. En la oratoria ática del siglo V a. C., σῶφρων es el ciudadano dispuesto a servir a sus conciudadanos. En los *Diálogos* platónicos *República* y *Leyes* llega a convertirse en la virtud garante del Estado y piedra de toque de la semejanza del gobernante con la divinidad. Heredan este último concepto los autores de la Segunda Sofística, entre los que destaca el emperador Juliano¹ y su célebre pasaje del *Misopogon* en el que σωφροσύνη es la virtud ‘total’ propia del gobernante².

No obstante, la lectura de las restantes obras del emperador pone de manifiesto que σωφροσύνη tiene una representación abundante y polisémica. Se encuentra en los *opera Iuliani* en más de cuarenta ocasiones tanto en escritos privados como públicos³ y constituye un término clave de su pensamiento⁴. Sería una línea de estudio de gran interés abordar el análisis de sus escritos desde una perspectiva léxico-conceptual y explorar la evolución de su pensamiento a partir del uso de cada lema.

En esta ocasión me he circunscrito al estudio de esta virtud en una obra de carácter laudatorio, el *Encomio a Eusebia*, esposa de Constancio II, texto que reúne once de los veintiún ejemplos encontrados en discursos encomiásticos.

En los tratados encomiásticos de la época σωφροσύνη ocupaba su lugar habitual como una de las cuatro πρῶται ἀρεταὶ y comprendía dos acepciones, el control de los apetitos especialmente entre los jóvenes y la moderación en el uso del poder en el periodo de la madurez⁵. Sin embargo, este es un discurso atípico por el hecho de que el elogio está dirigido a una mujer, Eusebia, esposa de Constancio II, y ello establece ya diferencias léxicas importantes puesto que la virtud de la σωφροσύνη femenina refiere principalmente a la modestia y castidad conyugales. Examinaremos esos pasajes, en particular el

¹ El tratamiento de la virtud de la σωφροσύνη a lo largo de la cultura, la literatura y la filosofía griegas ha sido objeto de varios estudios, el más destacado y completo de ellos el de North 1966. Esta misma autora realizó un artículo sobre la σωφροσύνη femenina, North 1977.

² Iul., *Or.* XII 342d-343c; vid. García Ruiz 2008, pp. 246-248.

³ Cuarenta y una citas (nueve en *Or.* I, once en *Or.* II, dos en *Or.* III, una en *Or.* VIII, dos en *Or.* IX, once en *Or.* XII, cinco en el *Epistolario* conservado) a las que, en un estudio de conjunto, habría que añadir las entradas de σῶφρων y quizá algunos otros términos semánticamente cercanos. Sobre la estima de Juliano por esta virtud, vid. Amm. Marc. XVI 5.8; XXV 4.3 y 6 (= Bach., *Frag.* 38 Snell-Maehler); *Pan. Lat.* III (11) 5.4; 13.3.

⁴ Vid. North 1966, pp. 248-252.

⁵ Men. Rhet. II 373, 376; North 1966, pp. 342-343.

de la descripción del encuentro de Juliano con Eusebia, cuando el joven César califica a la emperatriz como Σωφροσύνη αὐτή.

2. *El Encomio a Eusebia*

E. von Borries mantiene que los discursos que hoy conocemos como *oratio* I, el primer *Encomio a Constancio*, y *oratio* II, el *Encomio a Eusebia*, fueron enviados por Juliano a Constancio por medio del chambelán Euterio a comienzos del 357⁶. Esta hipótesis cuenta a su favor con una buena fundamentación cronológica. El viaje de Euterio hubo de realizarse a principios del año 357 y el análisis de las noticias de carácter cronológico contenidas en ambos textos apunta a que fueron escritos en la Galia entre el otoño del 356 y la primavera del 357⁷. Por lo que respecta al *Encomio a Eusebia*, los terminos *post quos* son la expedición del verano del 356 contra los alamanes y el viaje de la emperatriz a Roma, también de ese año; y el término *ante quem* es la estancia de Constancio con Eusebia y Helena, esposa de Juliano, en Roma en la primavera del 357, acontecimiento que se omite en ambos textos.

La *oratio* II ofrece una disposición general semejante a la *oratio* I, con la que se suele entender que formaría un díptico. Entre los *topoi* del βασιλικός λόγος el tratadista Menandro contemplaba la posibilidad de incluir un apartado dedicado a la esposa, si las cualidades de la emperatriz lo merecían⁸. Según una hipótesis formulada por Bidez, el *Encomio a Eusebia* es un complemento del discurso del emperador, un desarrollo externo de esa parte, puesto que el primer *Encomio* a Constancio no incluye ninguna alusión a Eusebia. Así ambos constituirían un único mensaje⁹.

Afirma Juliano en el exordio y más detalladamente en el núcleo de la *oratio* II que la finalidad del panegírico era satisfacer una deuda de gratitud

⁶ Borries 1919, cols. 34 y 68. Suscriben esta interpretación: Bidez 1930, p. 379 n. 7; 1932, p. 3; Vogt 1955, p. 339; Ricciotti 1956, p. 116 ss.; García Blanco 1979, p. 101 ss.; Athanassiadi 1981, p. 74; Portmann 1988, pp. 138, 262; cf. Angiolani 2008, pp. 17-18.

⁷ Angiolani 2008, pp. 17-18 y bibliografía citada.

⁸ Men. Rhet. II 376.9-13; Bidez 1932, p. 71.

⁹ Bidez 1932, pp. 71-72; por el contrario Portmann 1988, p. 149, sostiene que se podría pensar en una secuencia inversa, entender el discurso de Constancio como un complemento de la alabanza a la emperatriz.

con Eusebia¹⁰. Cuando Juliano, víctima de intrigas palaciegas, estuvo a punto de perder la vida tras la ejecución de su hermano Galo, la intervención de la emperatriz lo impidió. Gracias a ella obtuvo permiso para proseguir sus estudios en Atenas, y también por su mediación fue nombrado César para la Galia a la edad de veinticuatro años. Además menciona que la emperatriz dispuso su matrimonio con Helena, hermana de Constancio; aunque el regalo por el que más entusiasmo demuestra es el de una biblioteca bien dotada que le acompañó a la Galia. Juliano recuerda estos acontecimientos excusando con prudencia, aunque con poca convicción, la actitud suspicaz del emperador¹¹. Los críticos coinciden en que el elogio de Eusebia transmite una impresión de mayor sinceridad y de menor artificio que el dirigido a Constancio, que parece cuanto menos forzado¹², algo que corrobora el tratamiento posterior de los esposos en la *oratio* V, una vez Juliano se ha alzado contra su primo y se siente libre para exponer sus opiniones.

El hecho de que la destinataria del discurso fuera una emperatriz no era muy frecuente¹³. Quizá debido a ello Juliano se apresura a defender que las mujeres también eran dignas de alabanza y se acoge al ejemplo de Homero que «no se avergonzó de cantar las excelencias de Penélope, ni de la esposa de Alcínoo (i.e. la reina Arete), ni de ninguna otra mujer que sobresaliese por una virtud eminente o que participase de la virtud por pequeña que fuera»¹⁴.

El recurso a la autoridad homérica es un *leitmotiv* a lo largo del discurso sobre el que volveremos más adelante. En este momento interesa advertir cómo Juliano se apoya en el poeta para formular la *propositio*:

¹⁰ Iul., *Or.* II 104c: «¿aceptaremos recibir y participar de algún beneficio, sea grande o pequeño ... y, en cambio, dudaremos en pagar la deuda correspondiente?». El relato de los beneficios recibidos de la emperatriz se detalla en Iul., *Or.* II 117d-118d, las referencias a la gratitud debida se encuentran en todo el discurso.

¹¹ Si bien el discurso está dirigido a la emperatriz, Juliano nunca pierde de vista la primacía de Constancio; Tougher 1998, p. 116.

¹² El juicio se hace extensivo al segundo de los encomios a Constancio: Wright 1913, p. 273; Bidez 1932, p. 72; Athanassiadi 1981, p. 62; Aujoulat 1983; Angiolani 2008, p. 30.

¹³ Tenemos noticias o fragmentos de los escasos panegíricos dirigidos a mujeres de la familia imperial, el de Juliano es el más antiguo que se nos ha conservado completo. Para una exposición sistemática del asunto, vid. Angiolani 2008, p. 31 n. 116 y la amplia bibliografía allí citada; James 2001, pp. 11-12.

¹⁴ Iul., *Or.* II 104b-c.

... imitando nosotros a aquel sabio y divino poeta, alabaremos a la excelente Eusebia ... creo que conviene que siga las palabras del pasaje homérico citado [el elogio que Atenea dedica a la reina Arete]¹⁵, dándole la misma disposición: recordaré, como es justo, la patria de Eusebia, sus antepasados, cómo y con quién se desposó, y todo lo demás, a la manera de mi antecesor¹⁶.

En realidad el discurso es más elaborado que el de Arete y se puede decir que sigue la pauta común del βασιλικός λόγος adaptado a la condición y cualidades femeninas. Se agrupa en los siguientes núcleos¹⁷:

- a) Exordio (102a-106b).
- b) Encomio propiamente dicho (106b-126b):
 - 1. elogio de la patria (106b-107d),
 - 2. elogio de los antepasados, su padre y su madre (107d-109a),
 - 3. alabanza del matrimonio entre Constancio II y Eusebia (109b-112a),
 - 4. elogio de las virtudes de Eusebia (112b-126a). Al igual que Penélope, Eusebia influyó en el natural humano de Constancio, convirtiendo la justicia en clemencia (112a-116a). Favoreció a sus parientes (116a-c). La conducta virtuosa de Eusebia queda reflejada en la ayuda que le prestó al propio Juliano: consiguió que Constancio desoyera acusaciones falsas y obtuvo el permiso para su viaje de estudios a Atenas. *Excursus* sobre filohelenismo. Le granjeó el favor del emperador y le invitó a no rehusar el título de César (116d-121c). Situación de Juliano en su nueva vida, como un auriga inexperto. Entrevista con Eusebia, boda con Helena y el regalo de la biblioteca. Digresión sobre el valor de los libros. Renovación del agradecimiento a Eusebia (121d-126a).
- c) Epílogo (126b-129d). Abunda en el agradecimiento personal y conmemora los *exempla* de Penélope y Pericles, semejantes en distintas facetas a la ilustre dama.

¹⁵ Hom., *Od.* VII 53-74. Juliano cita los versos 67, 70, 73, 76-77 entrelazados con sus glosas, *Iul., Or.* II 105b-d.

¹⁶ *Iul., Or.* II 106a-b.

¹⁷ Cf. Angiolani 2008, pp. 32-33; Tougher 1998, p. 111.

3. *Σωφροσύνη en la oratio II*

El estudio de los pasajes en los que aparece *σωφροσύνη* en la *oratio II* evidencia la centralidad de esta virtud, puesto que es la única que se repite en todas y cada una de las enumeraciones de virtudes del elogio. Tomando como referencia el esquema que acabamos de ofrecer, señalamos la ubicación de los pasajes: dos en el exordio (a), dos en el elogio de los antepasados (b.2), uno en la alabanza del matrimonio (b.3), tres en el elogio de las virtudes de Eusebia (b.4) y tres en el epílogo (c). De ellos uno refiere a un modelo genérico, dos a la madre de Eusebia, dos a Penélope y los seis restantes a la esposa de Constancio.

En el exordio Juliano describe el ideal de mujer con rasgos muy cercanos a los que poco después va a mostrar en la emperatriz:

Si creemos que (la mujer) debe ser moderada (*σώφρονα*) e inteligente y repartir a cada uno según su mérito, valerosa en los peligros, magnánima y liberal y, por decirlo así, dotada de todas las virtudes semejantes, ¿la privaremos de elogios ...?¹⁸

... imitando nosotros a aquel sabio y divino poeta alabaremos a la excelente Eusebia y aunque deseamos hacer un elogio digno de ella, nos contentaremos si logramos mostrar, aun en cierta medida, sus muchas y bellas cualidades, los méritos que posee, su moderación (*σωφροσύνη*) y sentido de la justicia, o su dulzura y buen juicio, o el amor hacia su esposo, o su liberalidad, o su forma de honrar a íntimos y parientes¹⁹.

La siguiente de las enumeraciones de virtudes dirigidas a Eusebia se encuentra en la alabanza del matrimonio (b.3):

Una sola, en efecto, de estas cualidades, tan sólo una, no hubiera parecido suficiente para alcanzar la unión con el emperador, pero todas juntas y agrupadas, como si un dios hubiera modelado una bella y prudente esposa (*καλήν καὶ σώφρονα ... τὴν νόμφην*) para un buen emperador, atraieron desde lejos, y no superficialmente, a su muy afortunado esposo²⁰.

¹⁸ Iul., *Or.* II 104b.

¹⁹ Iul., *Or.* II 106a.

²⁰ Iul., *Or.* II 109c-d.

Otra, en el elogio propiamente dicho (b.4), cuando observa cómo sus primeras obras como emperatriz

atestiguan su inteligencia (φρόνησιν), su dulzura (πραότητα), su prudencia (σωφροσύνην), su humanidad (φιλανθρωπίαν), su moderación (ἐπιείκειαν), su liberalidad (ἐλευθεριότητα) y las restantes virtudes²¹.

Dos ejemplos más se localizan en el encuentro de Juliano con la emperatriz (b.4). Eusebia asemeja a una escultura de Σωφροσύνη (ἄγαλμα σωφροσύνης) que habla dulce y suave (πρᾶον ... καὶ μείλιχον) como Σωφροσύνη en persona (σωφροσύνης αὐτῆς φθεγγομένης). Elementos contextuales parecen alterar el valor léxico y simbólico del término²², por lo que en el apartado siguiente dedicaremos un análisis pormenorizado al pasaje.

Al terminar el epílogo (c) ofrece un resumen de las cualidades de Eusebia:

... la equidad y la moderación (ἐπιείκειαν καὶ σωφροσύνην), la prudencia y sus restantes cualidades (φρόνησιν καὶ ὅσα δὴ ἄλλα περὶ αὐτῆς λέγων), de las que os he presentado otros muchos testigos, sobre todo, a mí mismo y lo que ella hizo en mi favor²³.

Juliano ensalza también a la madre de Eusebia, porque su modestia (σωφροσύνη) está por encima de la de Evadne y Laodamía²⁴, que despreciaron la vida a causa del amor, y rivaliza con la de la misma Penélope, pues al quedar viuda no permitió que ningún hombre hermoso, grande o rico se le acercase²⁵. Esta alabanza revierte sobre Eusebia, ya que Constancio juzgó sus buenas disposiciones por el ejemplo de la madre²⁶.

En el discurso hay una σύγκρισις continua entre Penélope, esposa de Ulises, y Eusebia. Explícitamente elogia la σωφροσύνη de Penélope en dos momentos del epílogo:

²¹ Iul., *Or.* II 112b.

²² Iul., *Or.* II 123a y 123c.

²³ Iul., *Or.* II 129d.

²⁴ Iul., *Or.* II 110b.

²⁵ Iul., *Or.* II 110c. En los poemas homéricos no hay entradas específicas de σωφροσύνη referida a mujeres, sin embargo, cuando Juliano compone su elogio es la virtud femenina por excelencia y existen modelos literarios tipificados, algunos de ellos nombrados en este discurso: Penélope, Arete, Evadne, Laodamía.

²⁶ Iul., *Or.* II 110a.

Homero no supo alabar otra cosa que su modestia (σωφροσύνη), su amor a su esposo (φιλανδρία) y su diligencia (ἐπιμελεία) en el cuidado de su suegro y su hijo²⁷.

es gracias a la virtud (ἀρετή) y a la modestia (σωφροσύνη) de aquella que se siguen muchos bienes para los hombres tanto en la vida privada como en la pública²⁸.

En ambos textos σωφροσύνη representa la virtud femenina de la modestia en cuanto que fidelidad conyugal. El binomio ἀρετή καὶ σωφροσύνη con esta acepción es frecuente en las inscripciones griegas al menos desde el siglo VI a. C. como síntesis de la excelencia femenina²⁹. Más adelante volveremos sobre la analogía entre Penélope y Eusebia.

A falta del estudio específico de σωφροσύνη en 123a y 123c, la descripción de Eusebia como Σωφροσύνη αὐτή, los significados de σωφροσύνη en los nueve pasajes analizados se aglutinan en dos grupos: en las cuatro menciones referidas a la madre de Eusebia y a Penélope priman las acepciones específicamente femeninas de ‘recato’ y ‘excelencia femenina’ que tienen como núcleo la fidelidad conyugal; mientras en las cinco enumeraciones de virtudes se encuentra acompañada de un conjunto de virtudes intelectuales y morales de corte platónico —inteligencia, sentido de la justicia, prudencia, dulzura, humanidad— que determinan el ámbito de uso del término como ‘moderación’, ‘prudencia’, en su acepción más filosófica y redimensionan la descripción de Eusebia a semejanza de los encomios dirigidos a varones.

4. *El encuentro con la emperatriz*

Juliano acaba de exponer cómo Eusebia le granjeó el favor del emperador y le invitó a no rehusar el título de César³⁰. A continuación compara su nueva

²⁷ Iul., *Or.* II 127c.

²⁸ Iul., *Or.* II 128b.

²⁹ North 1977, p. 35; Tsagalis 2008, pp. 135-158. Desde época arcaica σωφροσύνη es la virtud más frecuente en epígrafes funerarios dedicados a mujeres de ámbito griego, a menudo la única mencionada. Designa la excelencia moral, aunque en las inscripciones de época tardía el significado es difícil de determinar, especialmente si aparece de forma aislada, vid. Kaibel 1965, nn. 51, 60, 560.

³⁰ Iul., *Or.* II 120c-121c.

vida en la Corte a la de un auriga inexperto continuamente preocupado y triste³¹. En esas circunstancias,³²

(αὐτοκράτωρ) τέλος δὲ τὴν βασιλίδα προσειπεῖν κελεύει, θάρσος τε ἡμῖν ἐνδιδοὺς καὶ τοῦ σφόδρα πιστεύειν γενναῖον εὖ μάλα παρέχων γνώρισμα. Ἐγὼ δὲ ἐπειδὴ πρῶτον ἐς ὄψιν ἐκείνης ἦλθον, ἐδόκουν μὲν ὥσπερ ἐν ἱερῷ καθιδρυμένον ἄγαλμα σωφροσύνης ὄρᾶν. αἰδῶς δὲ ἐπέτρεπε τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπέπηκτο μοι κατὰ γῆς τὰ ὄμματα συχνὸν ἐπιεικῶς χρόνον, ἕως ἐκείνη θαρρεῖν ἐκέλευε καὶ «Τὰ μὲν» ἔφη «παρ' ἡμῶν ἤδη ἔχεις, τὰ δὲ ἔξεις σὺν θεῷ, μόνον εἰ πιστὸς καὶ δίκαιος εἰς ἡμᾶς γένοιο». Τοσαῦτα ἤκουσα σχεδὸν οὐδὲ γὰρ αὐτὴ πλεῖον ἐφθέξατο, καὶ ταῦτα ἐπισταμένη τῶν γενναίων ρητόρων οὐδὲ ἐν φαυλοτέρους ἀπαγγέλλειν λόγους. Ταύτης ἐγὼ τῆς ἐντεύξεως ἀπαλλαγεῖς σφόδρα ἐθαύμασα καὶ ἐξεπεπλήγμην, ἐναργῶς δοκῶν ἀκηκοῆναι σωφροσύνης αὐτῆς φθεγγομένης· οὕτω πρῶτον ἦν αὐτῇ φθέγμα καὶ μεῖλιχον, ταῖς ἐμαῖς ἀκοαῖς ἐγκαθιδρυμένον

El emperador ... me invitó a saludar a la emperatriz para infundirme coraje y darme claramente un signo sincero de absoluta confianza. Yo, desde que estuve ante su presencia, creí ver la estatua de Σωφροσύνη como erigida en un templo; el respeto se apoderó de mi alma y mis ojos se fijaron en tierra durante un buen rato hasta que ella me dio ánimos y dijo: «Esto es lo que has conseguido ya de nosotros, lo demás lo obtendrás con la ayuda de Dios sólo con que nos seas fiel y leal». Esto es lo que oí, más o menos. Pues ella no dijo nada más, y sabe componer discursos que no son inferiores a los de los mejores oradores. Al salir yo de este encuentro, sintiéndome extremadamente admirado y vivamente impresionado, creí con total convencimiento que había escuchado hablar a Σωφροσύνη en persona. Así de dulce y suave era su voz instalada en mis oídos³².

La descripción de Eusebia se centra primero en la imagen, *creyó ver* la estatua de Σωφροσύνη a semejanza de las que se erigen en los templos; y después en la voz, *creyó haber escuchado hablar* a Σωφροσύνη en persona. Juliano transmite con vivacidad la fascinación que la presencia y las palabras de Eusebia le causaron, o así al menos desea expresarse. Utiliza para ello un lenguaje impregnado de un aura religiosa: *la estatua de Σωφροσύνη como las que se erigen en los templos ... un respeto reverencial (αἰδῶς) se apoderó de él*. A su vez, los verbos θαυμάζω y ἐκπλήσσω pueden asociarse con expe-

³¹ Iul., *Or.* II 122a-d.

³² Iul., *Or.* II 123a-c.

riencias fuertes de naturaleza no racional, en el caso de θαυμάζω sensación de asombro, en ἐκπλήσσω de miedo o fuerte conmoción; ambos se utilizaban para hablar de una experiencia religiosa³³.

Aujoulat³⁴ relaciona este lenguaje con el hecho de que Juliano era ya por entonces un iniciado en los ritos místéricos³⁵, e interpreta en esa clave algunas expresiones. Al decir que «entraba en presencia de la emperatriz como en un templo» (Ἐγὼ δὲ ἐπειδὴ πρῶτον ἐς ὄψιν ἐκείνης ἦλθον ... ὡς περ ἐν ἱερῷ), Juliano estaría hablando de sí mismo como iniciado, puesto que la entrada en el templo estaba vedada a los no iniciados; la palabra ὄψις designaría la visión reservada a los iniciados³⁶. Este autor cita como refrendo de su interpretación el siguiente texto de Jámblico: en las *epopteías* ('revelaciones') de los dioses «las visiones se ven más claras que la realidad misma³⁷, su resplandor es total y se muestran brillantemente articuladas»³⁸. Eusebia sería también una iniciada en los misterios y se trataría de una alusión a la creencia compartida.

Si bien es cierto que Juliano utiliza un lenguaje cercano al de la experiencia de ritos de iniciación o ceremonias teúrgicas, en el pasaje nada se dice acerca de la claridad o resplandor de la imagen. Por otra parte, no tenemos constancia de que Eusebia fuera iniciada y en cambio sí hay testimonios de que siguió la fe arriana³⁹. En cualquier caso, se ha de tener en cuenta que en la época en que el joven César escribió el discurso, el invierno del 356-357, ocultaba su paganismo y del sentido general del texto se deduce que deseaba obtener el favor del matrimonio imperial, por lo que no parece razonable que incluyera referencias perceptibles a cultos prohibidos.

El tenor de la narración, *creí ver, pensé convencido*, apunta a que el autor establece distancias con esa fantasía. El texto se asemeja, a mi juicio, a uno

³³ Lidell-Scott, s. u.

³⁴ Aujoulat 1983, p. 96.

³⁵ Juliano había sido iniciado en los ritos teúrgicos de Hécate en Éfeso hacia el año 351 y en los Misterios de Eleusis durante su estancia en Atenas en el 355; Eun., *VS* 475; Iul., *Or.* VII 235c, *Ep.* 12 (Bidez); Gr. Naz., *Or.* IV 55. Otras referencias relacionadas con la teúrgia en Iul., *Or.* VIII 180b y en el epistolario *Ep.* 89b, 292a-b, 293a-c. Sobre la teúrgia y el emperador Juliano, Smith 1995, pp. 91-113, 135-136.

³⁶ Se refiere a Iambl., *Myst.* II 76.15 (ed. des Places, 83; trad. Ramos Jurado 1997).

³⁷ Esta «realidad» serían las estatuas de los dioses en los templos según Hopfner 1936.

³⁸ Angiolani 2008, p. 111 n. 180 le secunda afirmando que la emperatriz aparece como uno de aquellos αὐτοπτικὰ ἀγάλματα, 'imágenes de visión directa' y cita Iambl., *Myst.* II 91.10 (ed. des Places, 92).

³⁹ *PLRE* I «Eusebia», pp. 300-301.

de aquellos ejercicios de descripción de objetos y obras de arte, tan frecuentes en los métodos de la escuela, que se utilizaban para proporcionar mayor detalle y viveza⁴⁰. Entre los ejemplos que recogen los manuales conservados la *écfrasis* de esculturas ocupaba un lugar señalado⁴¹. Sobre esa hipótesis he basado la documentación del modelo.

La estatuaria helenística desde el siglo IV a. C. y posteriormente la romana hasta finales del siglo IV d. C. atestiguan abundantemente un prototipo escultórico al que los estudiosos llaman *Pudicitia*, ‘Pudor’, por influjo de la numismática, y que concuerda con la representación de la virtud femenina de σωφροσύνη-*pudicitia*: una mujer en posición erguida con vestido y manto hasta los pies, cubierta la cabeza, que invariablemente toma el velo con una mano para cubrirse el rostro en señal de recato. Aunque pasó por fases de auge y declive el modelo tuvo vigencia como figuración exenta y como parte de monumentos funerarios hasta al menos el siglo IV d. C.; en la figura 1 podemos observar una muestra del prototipo perteneciente al Museo Arqueológico de Estambul.

Se han conservado algunas representaciones escultóricas de mujeres de la familia imperial de época tardía que siguen este modelo⁴². La figura 2 representa a la emperatriz Fausta, esposa de Constantino I; se encuentra en el Colegio de los Augustales, en Ostia Antica (Roma).



Figura 1



Figura 2

⁴⁰ Fernández Delgado 2007, pp. 284-290.

⁴¹ Nicolaus, pp. 67-71 (ed. Felten); cfr. Theo. 118-120, Herm. 22-23, Aphth. 36-41; Lib., *Prog.* 12-20, 22-23, 26-28.

⁴² St. Clair 1996, pp. 150-151, aporta bibliografía sobre la evolución del modelo escultórico en los siglos I-V (n. 15) y la identificación de la escultura de Fausta en la n. 16 fig. 9.

Conocemos además monedas con la leyenda PVDICITIA (AVGVSTA), de tipología similar a la del modelo escultórico⁴³, dedicadas a emperatrices desde Plotina, esposa de Trajano, en las primeras décadas del siglo II⁴⁴ hasta Magnia Urbica en la segunda mitad del siglo III⁴⁵. El número de monedas conservadas se cuenta por centenares⁴⁶. En el anverso aparece la imagen de la emperatriz, en el reverso la imagen de *Pudicitia Augusta* de pie o sentada portando un largo cetro que descansa en uno de los brazos. En las representaciones sedentes el trono puede aparecer ornamentado. A continuación, un *aureum* de Galeria Lucila Augusta, esposa de Lucio Vero y un *antoninianum* de Otacilia Severa:



Figura 3



Figura 4

Este modelo iconográfico representa a una diosa encarnación del Pudor y de la Castidad matrimonial. Según el testimonio de Tito Livio⁴⁷, antes del 296 a. C. existían corporaciones de mujeres que rendían culto organizado a una diosa *Pudicitia*: las mujeres patricias a *Pudicitia Patricia* y las plebeyas a *Pudicitia Plebeia*. Estos cultos cayeron en el olvido, pero fueron restaurados en el periodo augusteo. Del culto de *Pudicitia Patricia* derivó el de *Pudicitia Augusta*⁴⁸. Los testimonios epigráficos confirman un culto a *Pudicitia Augusta* asociado a las mujeres de la familia imperial al menos desde Plotina y quizá anterior⁴⁹. *Pudi-*

⁴³ St. Clair 1996, pp. 149-150 y bibliografía citada.

⁴⁴ *RIC* II 298 n.º 733.

⁴⁵ *RIC* V 2, 183, 339 (plat. 8, 2).

⁴⁶ *LIMC* s. u. «Pudicitia», VIII.1, 589-592 (Vollkommer), reproducciones en *LIMC* VII.2, 463-465.

⁴⁷ *Liv.* X 23.3, 6-10.

⁴⁸ *Prop.* II 6.25; *Val. Max.* VI 1, *intr.*

⁴⁹ Si atendemos a *Val. Max.* VI 1, *intr.*, desde los tiempos de Livia o Julia, hija de Augusto.

citia Augusta representa a la emperatriz como guardiana de la *Castitas* en su propia vida personal con iguales honores que las vírgenes Vestales⁵⁰. La imagen de *Pudicitia Augusta* pudo operar como elemento de la propaganda imperial de decretos o políticas concretas en relación con la moralidad pública⁵¹.

El culto a las Virtudes como abstracciones deificadas, *Pudicitia* entre ellas, entró a formar parte de la ideología imperial desde los reinados de Trajano y Adriano, fenómeno este que se difundió también en el Oriente griego con especial relevancia en la religiosidad popular y se prolongó en diversos soportes hasta el final del Bajo Imperio⁵². Por lo que no parece extraño que Juliano hubiera conocido esculturas de esta tipología alojadas en templos de Asia Menor como representaciones de una deidad de ese nombre⁵³. Todas estas noticias coinciden en conferir al modelo icónico femenino Σωφροσύνη-*Pudicitia* en el siglo IV d. C. la representación inequívoca del Pudor y la Castidad matrimonial.

La escena que venimos comentando termina así: «creí ... que había escuchado hablar a Σωφροσύνη en persona». Este segundo Σωφροσύνη también ha de ser interpretado en su contexto:

... mis ojos se fijaron en tierra durante un buen rato hasta que ella me dio ánimos y dijo: «Esto es lo que has conseguido ya de nosotros, lo demás lo obtendrás con la ayuda de Dios sólo con que nos seas fiel y leal». Esto es lo que oí, más o menos. Pues ella no dijo nada más, y sabe componer discursos que no son inferiores a los de los mejores oradores. Al salir yo de este encuentro, sintiéndome extremadamente admirado y vivamente impresionado, creí con total convencimiento que había escuchado hablar a Σωφροσύνη en persona. Así de dulce y suave era su voz instalada en mis oídos⁵⁴.

«Así de dulce y suave era su voz instalada en mis oídos» sugiere al lector que el elemento desencadenante de la admiración e impresión en el joven

Una inscripción procedente del África proconsular (*CIL VIII 993*) habla de una *statua Pudicitiae Aug(ustae)* existente en un templo dedicado a la *diua* Plotina.

⁵⁰ Mattingly 1966, p. CL.

⁵¹ Lichočka 1976, p. 167.

⁵² Fears 1981, espec. pp. 924-936.

⁵³ Se tiene constancia de inscripciones de época helenística dedicadas a una diosa Σωφροσύνη en el Altar de Zeus en Pérgamo, en Síada de Frigia y en Emesa de Siria, Höfer 1965a y b.

⁵⁴ Iul., *Or.* II 123a-c.

César es el tono melodioso de la voz de Eusebia. Esta acepción, ‘armonía en el sonido’, refleja el sentido metafórico de Σωφροσύνη que ya utilizó Platón y más tarde Alejandro de Afrodisias⁵⁵, y podría ser un testimonio del conocimiento y predilección de Juliano por la filosofía platónica⁵⁶.

Pero me inclino a pensar que no sólo quedó extasiado por la voz de la emperatriz sino por el contenido de sus palabras: «Τὰ μὲν» ἔφη «παρ’ ἡμῶν ἦδη ἔχεις, τὰ δὲ ἔξεις σὺν θεῷ, μόνον εἰ πιστὸς καὶ δίκαιος εἰς ἡμᾶς γένοιτο»; «esto es lo que has conseguido ya de nosotros, lo demás lo obtendrás con la ayuda de Dios sólo con que nos seas fiel y leal». Ella, que había mediado en las decisiones del emperador, le promete seguir haciéndolo, si el joven es constante en su lealtad hacia el matrimonio imperial. Esa promesa es la que suena dulce y suave en los oídos de Juliano. En consonancia con la caracterización que Juliano ha transmitido de Eusebia en otros lugares del discurso, estas pocas palabras ponen de manifiesto la participación real de la emperatriz en las decisiones de su esposo y son un aval de ayuda en el futuro. De este modo escuchar hablar a Σωφροσύνη en persona reflejaría valores no tanto de modestia o suavidad femeninas, cuanto de prudencia y tacto político de Eusebia como consejera de Constancio II⁵⁷. Este aspecto ya había sido abordado desde otro ángulo en el discurso:

¿Os parece que esto es un pequeño elogio de Penélope, o de alguna otra que, superando la virtud de aquella y siendo esposa (Eusebia) de un emperador valiente, magnánimo y prudente (Constancio), inspira tanta benevolencia a su esposo, uniendo al cariño que proviene del amor el que procede de la virtud ...? Estas vienen a ser la doble persuasión y la doble forma de amor, de las que se surtió Eusebia por igual, haciéndose partícipe de las decisiones del emperador, al que, siendo ya por naturaleza dulce, bueno y benevolente, invita de la forma más adecuada a seguir lo que está en su naturaleza, y convierte así la justicia en clemencia⁵⁸.

Este último texto nos permite enlazar con la cuestión de la analogía entre Eusebia y Penélope que resulta capital a la hora de explicar la construcción del personaje de la emperatriz que estamos analizando.

⁵⁵ Pl., *R.* 430d-e; Alex. Aphr., *In Top.* 324.9-15, 511.12-13 (ed. Wallies 1891); esta acepción se encuentra recogida en una de las entradas de la *Suda* s. u.

⁵⁶ Huart 1978.

⁵⁷ Esta acepción ya había sido advertida por Huart (1978, pp. 113-114) para el pasaje 106a.

⁵⁸ Iul., *Or.* II 114b-c.

5. *Penélope o la inversión del modelo*

Ya hemos advertido anteriormente que el modelo homérico juega un papel importante en la selección de los materiales del encomio y que la σύγκρισις Penélope-Eusebia es una constante del discurso. En la *Odisea* Penélope, reina de Ítaca, simboliza la belleza, el pudor, la fidelidad conyugal, y, a semejanza de su esposo, el ingenio. Juliano incide principalmente en tres aspectos de semejanza: ambas compartían la virtud de la σωφροσύνη⁵⁹, y ambas consiguieron que sus maridos las quisieran⁶⁰ y les hicieran partícipes de sus decisiones⁶¹.

En el epílogo Juliano sintetiza a modo de resumen las virtudes de Penélope:

de ella Homero no supo alabar otra cosa que su modestia (σωφροσύνη), su amor a su esposo (φιλανδρία), y su diligencia (ἐπιμελεία) en el cuidado de su suegro y su hijo ... ni en sueños jamás se puso al frente de una expedición militar ... sino que incluso cuando tenía que hablar a los jóvenes (pretendientes) «ajustaba el espléndido velo, cubriendo sus mejillas» y hablaba dulcemente (πράως ἐφθέγγετο)⁶².

Este verso formular «ajustaba el espléndido velo, cubriendo sus mejillas» se utiliza en la *Odisea* en cuatro ocasiones para describir la aparición de Penélope en el umbral del *mégaron* del palacio de Ítaca⁶³. El gesto de velarse como característica de Penélope fue utilizado por el arte griego⁶⁴, y se

⁵⁹ Σωφροσύνη en Penélope: Iul., *Or.* II 127c y 128c; Eusebia: Iul., *Or.* II 106a, 112b y 129d.

⁶⁰ Iul., *Or.* II 112c-d: «como prueba de su inteligencia y de sus otras virtudes el hacer que su esposo estuviera dispuesto hacia ella como corresponde a una bella y noble mujer. Porque yo de las otras muchas cosas que estimo dignas de elogio de Penélope, entre todas admiro precisamente ésa, que consiguió que su marido la quisiera y la amase despreciando matrimonios divinos», cf. Iul., *Or.* II 114b-c; 127c.

⁶¹ Penélope y Eusebia: Iul., *Or.* II 114a: «(Ulises) no le ocultó nada (a Penélope), porque la estimaba digna de participar en sus deliberaciones y de pensar y hacer junto con él lo que había que hacer ... Eusebia ... (por su amor a sus esposo y su virtud) llegó a ser partícipe de las decisiones del emperador».

⁶² Iul., *Or.* II 127c.

⁶³ Hom., *Od.* I 334: ἄντα παρειάων σχομένη λιπαρὰ κρήδεμνα (= XVI 416; XVIII 210; XXI 65).

⁶⁴ Wüst 1937; Lichocka 1976, p. 167 n. 128.

corresponde, sin duda, con el significado del modelo iconográfico estudiado *supra*. Sin embargo, en la *Odisea* no hay referencias a que Penélope *hablase dulcemente* (πρῶτος ἐφθέγγετο), por lo que más bien cabe pensar que Juliano proyecta en Penélope el rasgo atribuido a Eusebia (πρῶτον φθέγγμα) en 123c⁶⁵, con intención de subrayar el parecido de ambas en relación a la virtud de la σωφροσύνη. Se puede decir que el pasaje está construido en espejo de la descripción de Eusebia como Pudor y Armonía.

De igual manera sucede con otro de los rasgos que unen a ambas mujeres, a saber, que consiguieron que sus maridos les hicieran partícipes de sus decisiones⁶⁶. Juliano hila con detalle esta comparación:

Y él (Ulises) sin olvidar nada, después de haberse impuesto con justicia sobre los jovencuelos que banquetaban en su palacio, todo junto se lo contó a su esposa, lo que hizo y los peligros que afrontó y alguna cosa que pensaba cumplir convencido por los oráculos. Y no le ocultó nada, porque la estimaba digna de participar en sus deliberaciones y de pensar y hacer junto con él lo que había que hacer. ¿Os parece que esto es un pequeño elogio de Penélope, o de alguna otra que, superando la virtud de aquella y siendo esposa (Eusebia) de un emperador valiente, magnánimo y prudente (Constancio), inspira tanta benevolencia a su esposo, uniendo al cariño que proviene del amor el que procede de la virtud...? Estas vienen a ser la doble persuasión y la doble forma de amor, de las que se surtió Eusebia por igual, haciéndose partícipe de las decisiones del emperador, al que, siendo ya por naturaleza dulce, bueno y benevolente, invita de la forma más adecuada a seguir lo que está en su naturaleza, y convierte así la justicia en clemencia⁶⁷.

En el relato homérico Ulises desea reunirse con su mujer y darle cuenta de sus andanzas, pero, ni antes ni después del reconocimiento del héroe, Penélope participa de las decisiones de su esposo⁶⁸. Juliano, al escribir que «(Ulises) no le ocultó nada, porque la estimaba (a Penélope) digna de participar en sus deliberaciones y de pensar y hacer junto con él lo que había que hacer», al-

⁶⁵ Visto por Angiolani 2008, pp. 123-124 nn. 218, 220 y Vatsend 2000, p. 105 n. 1.

⁶⁶ Iul., *Or.* II 114a-c.

⁶⁷ Iul., *Or.* II 114b-c.

⁶⁸ Cf. Hom., *Od.* XXIII 249-287 y 306-341; es más, Ulises le indica lo que debe hacer, *Od.* XXIII 354-355: «tú debes / atender a los bienes que aún quedan a salvo en la casa»; 364-365: «vete tú ... a los altos y evita / ver a nadie que llegue de fuera y entrar en preguntas».

tera el contenido originario a su conveniencia, con el fin de adecuar el símil, porque Eusebia sí llegó a ser partícipe de las decisiones del emperador.

Al establecer la analogía entre la esposa de Ulises y la de Constancio II, Juliano crea una simbiosis de atributos con intención de reforzar la representación de la emperatriz: Penélope y Eusebia comparten tanto la representación icónica de Σωφροσύνη como la participación en las decisiones del emperador.

Así pues, considero que este segundo rasgo de ‘prudencia’ o ‘inteligencia política’ se añade a la caracterización de Eusebia como estatua animada de Σωφροσύνη⁶⁹. Juliano pudo interpretar la imagen cultural de *Pudicitia Augusta*, que conocía por representaciones escultóricas como la de Fausta y por la iconografía de las monedas, como un icono de poder, puesto que, de alguna manera, exaltaba la autoridad subordinada pero real que algunas mujeres de las familias imperiales ejercieron.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso del Real, C., Castillo, C. y Sánchez-Ostiz, A. 2010: *Amiano. Historias (I)*, Madrid.
- Angiolani, S. 2008: *Elogio dell'imperatrice Eusebia (Orazione II)*. Introduzione, traduzione e note a cura di, Nápoles.
- Athanassiadi, P. 1981: *Julian. An intellectual biography*, Londres.
- Aujoulat, N. 1983: «Eusébie, Hélène et Julien», *Byzantion* 53, I, pp. 78-103; II, pp. 421-452.
- Bidez, J. 1930: *La vie de l'empereur Julien*, Paris.
- Bidez, J. 1932: *L'empereur Julien. Ouvres complètes*, I-1^{re} (*Discours de Julien César*), Paris.
- Borries, E. (von) 1919: s. v. Iulianos 26, *RE* X, coll. 26-91.
- Fears, J. R. 1981: «The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology», *ANRW* II.17.2, pp. 827-948.
- Fernández Delgado, J.A. 2007: «Influencia literaria de los progymnasmata», en Fernández Delgado, J. A., Pordomingo, F. y Stramaglia A. (eds.), *Escuela y Literatura en Grecia antigua: actas del simposio internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 noviembre de 2004*, Cassino, pp. 273-297.

⁶⁹ Otros autores contemporáneos destacan su *natiua prudentia* (Amm. Marc. XV 8.3) y una sagacidad poco común (Zos. III 1.2: Εὐσεβία ἢ Κωνσταντίου γαμετή, παιδείας τε εἰς ἄκρον ἤκουσα καὶ φρονήσει τὴν γυναικεῖαν ὑπεραίρουσα φύσιν).

- García Blanco, J. 1979: Juliano, *Discursos I-V*, Madrid.
- García Ruiz, M. P. 2008: «Una lectura de la *gratiarum actio* de Claudio Mamertino a la luz de los primeros escritos de Juliano», *Emerita* 76.2, pp. 231-252.
- Höfer, O. 1965a: «Pudicitia», en Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim (repr. Leipzig 1902-1909), III.2, cols. 3273-3277.
- Höfer, O. 1965b: «Sophrosyne», en Roscher, W. H. (ed.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim (repr. Leipzig 1909-1915), IV, cols. 1214-1215.
- Hopfner, Th. 1936: «Theurgie», en *RE* VI A.1, col. 264.
- Huart, P. 1978: «Julien et l'hellénisme, idées morales et politiques», en Braun, R. y Richer, J. (eds.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris t. I, pp. 99-123.
- James, L. 2001: *Empresses and Power in Early Byzantium*, Londres.
- Kaibel, G. 1965 (1878¹): *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin.
- Lichocka, B. 1976: «Pudicitia sur les monnaies romaines», *Etudes et travaux* 9, pp. 159-168.
- Mattingly, H. B. 1966: *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. III *Nerva to Hadrian*, Londres.
- North, H. F. 1966: *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca.
- North, H. F. 1977: «The Mare, the Vixen, and the Bee. *Sophrosyne* as the Virtue of Women in Antiquity», *ICS* 2, pp. 35-48.
- Portmann, W. 1988: *Geschichte in der spätantiken Panegyrik*, Fráncfort.
- Ramos Jurado, E. 1997: Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*. Introducción, traducción y notas, Madrid.
- Ricciotti, G. 1956: *Limperatore Giuliano l'Apostata: secondo i documenti*, Milano.
- Smith, R. 1995: *Julian's gods: religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*, Londres.
- St. Clair, A. 1996: «Imperial virtue: Questions of form and function in the case of four Late Antique Statuettes», *Dumbarton Oaks Papers* 50, pp. 147-162.
- Suidae lexicon*, Adler, A. (ed.) 1967-1971 [1928-1938¹], Stuttgart.
- Suda On Line*, s. u. «Sophrosyne», Adler number: sigma, 892, tr. Marcelo Boeri, <<http://www.stoa.org/sol-entries/sigma/892>> (25-11-2009).
- Tougher, S. 1998: «In Praise of an Empress: Julian's Speech of Thanks to Eusebia», en Whitby, M. (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Colonia.
- Tsagalís, Ch. C. 2008: ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ, *Inscribing sorrow: fourth-century Attic funerary epigrams*, Berlín.
- Vatsend, K. 2000: *Die rede Julians auf Kaiserin Eusebia. Abfassungszeit, Gattungszugehörigkeit, panegyrische Topoi und Vergleiche Zweck*, Oslo.

- Vogt, J. 1955: «Kaiser Julian über seinen Oheim Constantin den Grossen», *Historia* 4, pp. 339-352.
- Vollkommer, R. «Pudicitia», *LIMC* VII.1, pp. 589-592; VII.2, pp. 463-465.
- Wallies, M. (ed.) 1891: *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, Berlín.
- Wright, W. C. 1980 (= 1913): *The works of the emperor Julian*, vol. I, Cambridge Mass.-Londres.
- Wüst, E. 1937: «Penelope», en *RE* XIX.1, cols. 487-493.

Fecha de recepción de la primera versión del artículo: 17/05/2011

Fecha de aceptación: 12/12/2011

Fecha de recepción de la versión definitiva: 12/12/2011