

Moral y autorrepresentación en las *Hazañas del divino Augusto*

(Moral and self-representation in Deeds of the Divine Augustus)

Luis Marcelo Martino
(Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)

Resumen

En las *Hazañas del divino Augusto*, éste legó a la posteridad un testimonio directo de sus acciones de gobierno. Grabadas sobre dos columnas de bronce colocadas delante de su mausoleo y difundidas en distintas partes del imperio, constituyen un poderoso instrumento en el diseño de la imagen que Augusto quería imprimir en sus súbditos, y, por lo tanto, un documento ineludible a la hora de emprender cualquier estudio sobre su gobierno. El presente artículo intentará identificar y caracterizar, por un lado, la imagen que el *princeps* propone de sí mismo en las *Hazañas...* y, por el otro, el discurso moral que sirve de sustento a dicha imagen.

Palabras clave: Discurso moral – Autorrepresentación – Virtudes – Instituciones - Legitimación

Abstract

In the *Deeds of the Divine Augustus*, Augustus leaves to posterity a direct testimony of his reign. This text -engraved upon two columns of bronze and erected in many parts of the empire- is a powerful instrument for outlining the image that August wanted to impress upon his subjects, and therefore is an essential document for any consideration of his regime. The purpose of this paper is to identify and characterize, on the one hand, the *princeps'* self-image in the *Deeds of the Divine Augustus*, and, on the other hand, the moral discourse that sustains such image.

Keywords: Moral discourse – Self-representation – Virtues – Institutions - Legitimation

Recepción: 28/4/2007

Evaluación: 09/05/2007

Aceptación: 18/05/2007

Las *Hazañas del divino Augusto* (*Res Gestae Divi Augusti*) constituyen un texto particularmente complejo. Dicha complejidad se deriva en primer término del propio carácter del gobierno de Augusto, que oscila entre el respeto por la tradición republicana y la transgresión de sus límites, al ostentar un poder casi absoluto. La actitud del *princeps* de presentarse como un simple magistrado –investido sólo del poder que tradicionalmente le corresponde– pero a la vez como detentador de una autoridad suprema genera una tensión

que se percibe en las *Hazañas...*. En ese entrecruzamiento configura Augusto su propia imagen, imagen que intentaremos reconstruir en el presente trabajo.

Una de las primeras cuestiones que se presenta a la hora de considerar las *Hazañas del divino Augusto* es la de su clasificación. Su adscripción a un determinado género discursivo resulta conflictiva, así como también la determinación de sus propósitos. M. Giebel –tras señalar el carácter de obra literaria *sui generis*– establece vinculaciones, por una parte, con las autorrepresentaciones de gobernantes orientales y helenísticos (especialmente con la inscripción de Darío y con la de Antíoco) por su forma en primera persona y por el carácter monumental; por la otra, con los *elogia* romanos de los epitafios antiguos[1].

Por su parte, B. Simon sostiene que la analogía con los informes persas o helenísticos es puramente superficial: resulta cuestionable que Augusto, que pretendía ubicarse en una tradición republicana, recurriera a la imitación de modelos orientales y a una forma tan claramente monárquica de autorrepresentación[2]. Le resulta más consistente, en cambio, el parentesco con los *elogia*, por su forma en primera persona y por tener las mismas partes componentes: enumeración de cargos civiles y religiosos, de hechos militares y de medidas para el bien común[3].

Con respecto a los propósitos que Augusto persigue con este texto, E. Ramage –tras enumerar algunas interpretaciones de la crítica: testamento político, preparación de la apoteosis de Augusto, *apologia*, *elogium*, rendición de cuentas–, propone la tesis de que las *Hazañas...* constituirían una explicación o descripción del sistema de gobierno del principado[4], que se integrarían en una suerte de programa de instrucciones dejado por Augusto a Tiberio y a sus sucesores en el poder[5]. Giebel propone algo similar: en su obra, Augusto brindaría una representación del Principado como un *exemplum*, un testamento político para sus seguidores[6]. Por su parte, Simon –sin negar la naturaleza de monumento político del texto– refuta las afirmaciones de Ramage: las *Hazañas...* no hablan del Principado sino de la carrera política de Augusto y de sus hechos, con fines de legitimación de su posición extraordinaria en el poder[7], y, por lo tanto, difícilmente podría serle de alguna utilidad a Tiberio[8]. De todos modos, amplía el espectro, tanto de intenciones como de público al que estaba dirigida la obra[9], actitud que nos parece la más acertada en este debate.

Teniendo en cuenta ciertos rasgos del texto –su enunciación en primera persona, la narración de hechos articulada desde la perspectiva del autor y ejecutor de los mismos–, consideramos que se trata de un documento sumamente valioso para analizar la imagen que ofrece Augusto de sí mismo. En nuestro caso particular, nos interesan aquellos indicios que nos permitan caracterizar el discurso[10] moral sostenido por Augusto. Este discurso constituye, naturalmente, y en ese sentido lo estudiamos, sólo el producto de un proceso consciente de autorrepresentación, que implica operaciones de selección, montaje y cuidadosa reelaboración, como veremos más adelante.

Un punto central para dicha caracterización, y que se presenta con frecuencia en las *Hazañas...*, es el respeto por las instituciones y costumbres de carácter tradicional. Así, en *Hazañas...* V[11] Augusto deja constancia explícita de su rechazo de la dictadura, cargo que

había ejercido César y que había sido declarado ilegal tras su muerte[12]. Percibimos aquí un claro aunque implícito distanciamiento de la figura y acciones de su padre adoptivo en un aspecto clave, la concentración del poder absoluto, aspecto inaceptable en el marco de la tradición republicana.

Dicho distanciamiento se pone de manifiesto nuevamente en el rechazo del cargo de custodio supremo de las leyes y costumbres (“*curator legum et morum summa potestate*”) sin colegas (“*solus*”) (*RG VI*), cargo que también había desempeñado César y que reemplazó a la censura. Las causas que alega Augusto para dicho rechazo constituyen otra muestra significativa de su (pretendido) respeto por la tradición: la voluntad de no aceptar ninguna magistratura contraria a la moral de los ancestros (*mos maiorum*). Esta necesidad de declarar explícitamente que no infringe ninguna norma ancestral es lo que llama la atención y despierta sospechas de que se trataría de una reacción de defensa frente a eventuales y/o efectivas críticas en dicho sentido, como sostiene Blösel[13].

Esta actitud respetuosa y observadora de la moral tradicional se pone de manifiesto además en la declaración de Augusto de que lleva a cabo las tareas asignadas[14] pero a través de un título, la potestad tribunicia, ya conferido legalmente según sus propias palabras en *RG X*. En el ejercicio de esta *potestas* no sólo observa la colegialidad sino que él mismo toma la iniciativa al respecto: “*cuius potestatis conlegam et ipse ultro quinquens a senatu depoposci et accepi*” (“y para esa función yo mismo pedí y recibí del senado un colega por cinco veces”)[15] (*RG VI*).

La mención de la autoridad que confiere el poder y legitima su posesión y ejercicio constituye, por otra parte, una importante evidencia de su preocupación por establecer claramente que sus acciones se encuadran en los límites institucionales. Como bien señala Ramage, dicha mención se repite con frecuencia e insistentemente a lo largo del texto[16]. Así, en *RG VI* Augusto registra que el cargo de custodio supremo de las leyes y las costumbres le fue ofrecido por consenso unánime del pueblo y del senado romanos.

En otro pasaje que remite inequívocamente al *mos maiorum* (*RG VIII*), Augusto destaca su labor legislativa, destinada a restaurar costumbres ancestrales[17]: “*legibus novis me auctore (...) multa exempla maiorum reduxi*” (“por medio de leyes nuevas, de las cuales fui autor, restablecí muchos ejemplos de los antepasados”). Ramage señala aquí una aparente contradicción entre las leyes nuevas y las costumbres antiguas que dichas leyes se proponen restaurar (*novis / maiorum*)[18]. Debemos tener en cuenta, sin embargo, la afirmación del propio Augusto de que estas costumbres ya habían caído en desuso (“*[exempla] exolescentia iam ex nostro saeculo*”) (*RG VIII*). Por lo tanto, su actitud debería interpretarse no sólo como de respeto por las tradiciones, sino también como un gesto de preocupación por la vigencia y el funcionamiento de esas tradiciones como modelo de comportamiento (de allí su carácter de *exempla*). La complejidad de este pasaje revela, a nuestro entender, aquella tensión –ya señalada al comienzo de nuestro trabajo– entre respeto y transgresión de la tradición.

Por otra parte, e inmediatamente, Augusto mismo se propone como modelo: “*ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi*” (“yo mismo transmití a la posteridad ejemplos de

muchas acciones a imitar”). Es en este sentido que P. Zanker afirma que Augusto se estiliza como el *exemplum* mayor y publicita el *mos maiorum* a través de su modo de vida y apariciones públicas[19]. Esta actitud podría ser interpretada como contraria a la tradición[20], ya que Augusto estaría asumiendo el rol de los antepasados y creando modelos nuevos, lo que en cierto sentido constituiría una innovación, estigmatizada como negativa en la tradición republicana:[21] todo lo nuevo atenta contra la tradición, y, por eso mismo, es malo. No obstante, hay que tener en cuenta, en primer lugar, la ubicación de esta afirmación en el mismo párrafo en que sostiene la restauración de costumbres tradicionales en desuso; en segundo lugar, la referencia a esta restauración está expresada en términos también contradictorios, como lo indicamos oportunamente, estableciendo un interesante juego entre tradición y novedad. La creación y transmisión de nuevos ejemplos por parte del *princeps*, si bien remite al *mos maiorum*, constituye al mismo tiempo una reedición, una renovación de esas costumbres ancestrales. El incómodo elemento de lo novedoso, a pesar del barniz de antigüedad con el que se pretende cubrirlo, no resulta del todo soslayado.

Otro punto que deja al descubierto la tensión mencionada es la actitud de Augusto hacia la dignidad de *Pontifex Maximus*. El *princeps* rechaza este sacerdocio en vida de Lépido, en posesión del cargo en ese momento, y sólo lo asume a la muerte de éste:

Pontifex maximus ne fierem in vivi conlegae mei locum (...) recusavi. Quod sacerdotium aliquod post annos, eo mortuo qui civilis tumultus occasione occupaverat (...) recepi

(Rehusé ser nombrado pontífice máximo en lugar de mi colega, todavía vivo (...) Acepté ese sacerdocio años después, una vez que hubo muerto aquel que lo ocupara con ocasión de las discordias civiles) (RG X).

Nuevamente, se explicita la fuente de legitimación institucional: “populo id sacerdotium deferente mihi” (“ofreciéndome el pueblo este sacerdocio”). No obstante, esta apariencia de constitucionalidad resulta curiosa y no del todo creíble, si tenemos en cuenta el hecho de que, al detentar la máxima *auctoritas* y el máximo pontificado, Augusto concentraba en su persona la suma del poder político y religioso de manera semejante a los reyes[22].

Nos parece relevante, por otra parte, la aclaración de Augusto de que este cargo lo había detentado también su padre, César. Esta mención sorprende en cierto sentido, ya que revela un intento de acercamiento a César en un aspecto controvertido: el carácter hereditario del pontificado. Como señala Frascchetti, si bien un decreto del senado habría asegurado a César la transmisión hereditaria de este sacerdocio a un hijo suyo, Augusto no pretende fundar sobre este hecho sus derechos al cargo, sino que recurre a su vinculación con la diosa Vesta[23].

¿A qué responde, entonces, la mención de César en este contexto? A nuestro entender, se trataría de un intento de legitimación: en virtud de aquel decreto del senado, el hecho de que su padre haya ostentado el cargo lo autorizaría aún más a poseerlo. Pero, si bien la institución —el senado— que confiere carácter de hereditario al Pontificado Máximo está investida de una autoridad tradicional incuestionable, dicho carácter hereditario no se enmarca en ninguna práctica tradicional. Hábilmente, Augusto no menciona de manera explícita esta situación, lo que habría resultado particularmente peligroso, ya que remitiría a un carisma y

comportamiento propios de la monarquía. Por el contrario, deja que las sugerencias y asociaciones operen libremente en los receptores del mensaje. De este modo, el *princeps* puede aprovecharse, también en este aspecto del pontificado, de su cercanía con César, pero de un modo tan sutil que no resulta alcanzado por el aura despótica que emana de la figura de su padre. El pontificado no es un cargo hereditario –parece sugerir Augusto–, pero conviene recordar que César fue autorizado por el senado a transmitírselo a su heredero, es decir, a Augusto mismo.

A esta batería de recursos y estrategias de legitimación de su posesión del pontificado máximo, Augusto añade todavía uno más: Lépido, su predecesor –aclara Augusto como al pasar– obtuvo el cargo de manera inconstitucional, es decir, lo usurpó aprovechándose de la discordia civil. Esta mención resaltaría aún más la legalidad y actitud de respeto del nuevo pontífice.

La compleja y conflictiva relación del *princeps* con las instituciones republicanas se pone de manifiesto de manera privilegiada cerca del final del texto (*RG XXXIV*). En su condensado relato sobre la pacificación de su patria y de las acciones y recompensas subsiguientes, se perfila un cuadro interesante y revelador. No está ausente del mismo la legitimación del poder de Octavio a través de la mención de la autoridad competente: para la tarea de pacificación y extinción de las guerras civiles, Octavio dispone de poderes absolutos, atribuidos a él por el consenso universal. En este sentido, Giebel señala que el *consensus universorum* no representa ningún acto o ceremonia formal o constitucional, sino que indica que Augusto se sabe investido por la voluntad unánime del *universus populus Romanus*. Esta voluntad general constituye, no obstante, un poder político efectivo[24]. Así, Augusto se presenta en una postura peligrosamente próxima a la de un monarca, pero aclarando que tal investidura de poderes absolutos goza de la autorización popular.

En el segundo hecho relatado en este pasaje, la tensión respeto/infracción de la tradición alcanza su punto culminante. Por propia iniciativa, Augusto transfiere el gobierno de la república desde su poder (“*ex mea potestate*”) al arbitrio del Senado y del pueblo romanos (“*in senatus populi que Romani arbitrium*”). La República queda así formalmente restituida en su funcionamiento institucional tradicional. Después de este hecho, Augusto sobresale del resto de los ciudadanos sólo en *auctoritas*, siendo en *potestas* igual a todos los que fueron sus colegas en las magistraturas. El hecho de destacarse por su *auctoritas* –entendida como carisma y liderazgo moral, resultante del propio esfuerzo y conducta–[25] no colocaría a Augusto en una posición de contravención de la legalidad republicana, ya que éste detentaría las mismas facultades (*potestas*) que los demás magistrados. Se evidenciaría así, nuevamente, el respeto por las tradiciones, esta vez de una manera suprema: Augusto, responsable de la restauración de la República, no se reserva para sí ningún poder o posición extraordinarios, sino que él mismo se somete a la legalidad y mecanismos institucionales.

No obstante, el hecho de que el *princeps* se destaque de entre los demás ciudadanos por su *auctoritas* no constituye un detalle menor. En efecto, equivale a afirmar su superioridad moral con respecto a los senadores y magistrados, superioridad que lo asemejaría a un

monarca. De allí el inteligente interjuego *auctoritas/potestas* implementado en este pasaje, donde un elemento sirve de contrapeso al otro en un delicado equilibrio.

Al enumerarse los honores (título de *Augustus*, corona cívica, adorno de laureles en las columnas de su casa, escudo de oro) a los que Octavio se hace acreedor por este hecho, también se explicita la fuente legitimadora y consagratória de la que derivan: una decisión oficial del senado (“*senatus consulto*”). Entre dichos honores, vale la pena destacar el escudo de oro (*clupeus aureus*) colocado en el edificio del senado (*Curia Iulia*). Este objeto resulta particularmente significativo por el texto que lleva grabado, en el que se mencionan las virtudes que motivan la concesión de este honor: valor (*virtus*), clemencia (*clementia*), justicia (*iustitia*) y piedad (*pietas*).

Antes de considerar la funcionalidad y significación de este conjunto de virtudes, conviene caracterizar, si bien sucintamente, cada una en particular, e indicar en cada caso su aplicación a la conducta de Augusto, tal como se desprende de su propio relato. No obstante, debemos admitir, siguiendo a Galinsky, la dificultad que reviste cualquier intento de caracterizarlas (a cualquiera de ellas, y no sólo a aquellas contenidas en el escudo) con precisión, dadas las múltiples asociaciones que admiten entre sí[26].

Con respecto a la *virtus* –la primera en ser mencionada–, su principal connotación es el valor en el ámbito militar, por lo cual sería una virtud en principio estrictamente masculina. El campo de significados asociados a ella, sin embargo, es complejo. Según el ideal de la *nobilitas* republicana, *virtus* consistiría en la adquisición de gloria y preeminencia personal por la realización de grandes hazañas al servicio del Estado[27], e implicaría un estándar de conducta[28]. La interdependencia de estos dos elementos –realización de grandes hazañas y observancia de un estándar moral– se reflejaría en el plural *virtutes*, en su sentido de *bene facta*[29]. La *virtus* estaría asociada, entre otras, a *fortitudo*, *labor*, *vigilantia*, *diligentia*, *cura*, *industria* y *prudentia*, y estrechamente ligada a la *victoria* y a *honos* y *honores*. Aplicada a Augusto, remitiría a su actuación en la conclusión de las guerras civiles, a su tarea de pacificación interna y a sus conquistas externas[30].

La segunda de las virtudes, la *clementia*, reviste dos aspectos principales para los contemporáneos de Augusto: por un lado, la moderación por parte del Estado, en la conducción de campañas militares exteriores, hacia el enemigo vencido que se muestra obediente a la *Pax Romana*; por el otro, a partir de César, la conducta benevolente hacia los conciudadanos vencidos en una guerra civil. Guardaría una estrecha relación con la *virtus*[31].

La misma naturaleza virtuosa de la clemencia fue objeto de controversias. R. Syme y D. Earl, entre otros, afirman que la *clementia* de César no designaría una virtud, sino la caridad condescendiente de un tirano hacia sus súbditos, y que como tal estaría asociada al despotismo y la arbitrariedad[32]. Dicha asociación habría pervivido hasta la época imperial. D. Konstan refuta dicha tesis, al sostener que estos autores confunden *clementia* –caracterizada como una disposición mental o inclinación del espíritu–[33] con *misericordia*, de naturaleza emocional y arbitraria. Analiza además la definición de clemencia propuesta

por Séneca –la moderación de alguien superior hacia alguien inferior en la determinación de castigos (SÉN., *Sobre la clemencia* II 3)–, desde la que se habrían derivado las connotaciones negativas del término, y establece que con los vocablos “superior” e “inferior” Séneca se refiere a la autoridad legal o práctica de imponer penas y no tanto a una diferencia de estatus sociales. Por lo tanto, dicha definición no autorizaría a interpretar la clemencia como el rasgo propio de un gobernante absoluto.

La *clementia*, según Konstan, fue juzgada como una cualidad completamente positiva en la República tardía y posteriormente, no existiendo evidencias de que la clemencia de César no hubiera sido bien recibida por sus contemporáneos. La asociación de la clemencia con otras virtudes –tales como *mansuetudo*, *moderatio*, *lenitas*, *misericordia*, *humanitas*, *liberalitas* y *modestia*, entre otras– a mediados del siglo I a.C. constituiría otra prueba de que no estaría vinculada al despotismo. Finalmente, su inclusión entre las cuatro virtudes presentes en el escudo áureo (*clupeus virtutum*) concedido a Augusto por el Senado demostraría su carácter de virtud imperial. Con dicho gesto, el Senado habría actuado en concordancia con el sentido tradicional del término[34].

En la misma línea de interpretación –línea con la cual concordamos plenamente–, M. Griffin sostiene el carácter positivo que reviste la clemencia, y, al igual que Konstan, cita la inclusión de esta cualidad en el *clupeus virtutum* como prueba de su buena reputación durante el Principado[35]. Augusto habría merecido esta virtud por su actitud tanto hacia sus enemigos derrotados en la guerras internas como hacia aquellos pertenecientes a pueblos extranjeros[36].

La *iustitia*, por su parte, siguiendo la definición de Cicerón, es la obediencia a las leyes escritas y a las instituciones (CIC., *Sobre las leyes* I 42), y constituye, desde Platón, el fundamento de la constitución de un Estado duradero[37]. En el ámbito militar, se corresponde con una conducta respetuosa de los tratados (y en este sentido se vincularía con la *fides*) y de ciertos códigos en la conducción de las campañas externas, que permitirían caracterizarlas como *bellum iustum*.

En lo referente a la conducta de Augusto –y siempre desde su punto de vista–, la *iustitia* constituye un aspecto de suma importancia. Se manifestaría en la conducción de su gobierno sobre bases legales y la observancia de los mecanismos institucionales de la República; en definitiva, el respeto por y la revitalización de las costumbres y tradiciones ancestrales, que tanto se preocupa por subrayar a lo largo de su obra y que repetidas veces destacamos en el presente trabajo. Su campaña contra los asesinos de César y contra Antonio remite también a la *iustitia*. La imagen que proporciona de sus actos, entonces, se encuadraría plenamente dentro de esta virtud[38].

Por último, la *pietas* podría considerarse la más importante y abarcativa de todas las virtudes[39]. Para Cicerón, constituye el fundamento de las demás virtudes (CIC., *En defensa de Plancio* XXIX), y se vincula con la *iustitia*: de hecho, puede ser definida como justicia hacia los parientes y los dioses (CIC., *Sobre la partición oratoria* LXXVIII)[40]. Es una de las cualidades indispensables para el gobierno del Estado (CIC. *Sobre la República* I 2, VI

16). Involucra el sentido del deber en general, que comprende la lealtad hacia la familia, la patria y los dioses.

R. Saller analiza y cuestiona las definiciones tradicionales de *pietas* –estrechamente vinculadas con una rígida concepción de la autoridad del *paterfamilias*– de las que destaca dos elementos: el énfasis en el deber antes que en el afecto y la compasión, y el hecho de que debe manifestarse primordialmente hacia un poder superior (los dioses, la patria, los padres). De este modo, sería una virtud de carácter asimétrico, que promueve el respeto hacia la autoridad paterna (*patria potestas*).[41] Basándose en el análisis de textos legales y de los relatos sobre la *pietas* con finalidad moral (*exempla pietatis*) presentados por Plinio el Viejo y Valerio Máximo (entre otros textos), Saller afirma que esta virtud reviste carácter recíproco (rige la relación hijo-padres, pero también padres-hijos); que abarca por lo tanto relaciones (tales como las fraternales y conyugales) no vinculadas con la obediencia paterna; y que el componente afectivo de esta virtud está presente ya desde sus primeras manifestaciones literarias (Plauto)[42].

La *pietas*, en sus distintos aspectos, se manifiesta de manera preponderante en los hechos narrados en las *Hazañas...*: en la venganza de la muerte de César, padre adoptivo de Augusto;[43] en la restauración de templos y cultos; en la erección de altares; en la ocupación de los cargos y responsabilidades políticos y religiosos; en la celebración de diversos ritos y juegos[44]. De hecho, el texto de Augusto en su totalidad constituye para Ramage una muestra de *pietas* hacia la patria[45]. Dada la importancia que revisten, conviene detenernos en algunos sucesos reveladores de la *pietas* del *princeps*.

Al mencionar la restauración del templo de Júpiter en el Capitolio y del teatro de Pompeyo, Augusto declara de manera implícita que no lo hizo con el objetivo de obtener gloria personal: “refeci sine ulla inscriptione nominis mei” (“los restauré sin colocar ninguna inscripción de mi nombre”) (*RG XX*). Este dato acentuaría aún más la *pietas* religiosa (en lo relativo al templo del Capitolio) que subyace en este acto presentado como desinteresado. No obstante, la sola mención y atribución de este gesto a sí mismo revelaría que dicha restauración no habría sido absolutamente desinteresada. En cierta medida, la inscripción que permite identificar al autor de tales hechos, ausente de los edificios restaurados, hace su aparición en el relato de Augusto.

La *pietas* religiosa se une a la filial cuando anota que las obras del Foro Julio y de la Basílica, que él llevó a su término, habían sido iniciadas por su padre adoptivo (*RG XX*). Percibimos nuevamente un acercamiento y una intención de establecer una continuidad con César y su obra. En este caso, comprensiblemente, ya que remite a una actitud piadosa de César.

El sentimiento de *pietas* religiosa resulta particularmente destacado, además, a través de otro recurso: el registro de la cifra exacta de templos restaurados por él y el carácter exhaustivo de dicha restauración (“Duo et octaginta templa deum in urbe (...) refeci; nullo praetermisso quod eo tempore”) (“Restauré en la ciudad ochenta y dos templos (...), sin olvidar en ese tiempo ninguno”) (*RG XX*). De esta manera, se genera un contraste significativo con la actitud de

olvido de los dioses y de las virtuosas costumbres ancestrales que él se propone revertir. Por otra parte, también en este pasaje se preocupa por explicitar que esta actividad la llevó a cabo en el marco de la legalidad institucional: “*consul sextum ex auctoritate senatus refeci*” (“durante mi sexto consulado restauré [los templos] por autoridad del senado”)[46].

Nuevamente, la *pietas* religiosa de Augusto se enriquece con otros matices al relatar la eliminación de las estatuas que lo representaban y la realización de ofrendas a Apolo con el oro obtenido de su refundición (*RG XXIV*). Este gesto reviste una doble funcionalidad en el ámbito de la *pietas erga deos*. Tal como lo señala Ramage, Augusto, por un lado, evita así cualquier equiparación con los dioses o divinización que las estatuas a su nombre podrían sugerir; de este modo, se pone de manifiesto el cuidado de Augusto en desalentar cualquier representación de sí mismo como dios y en situarse al lado de, y no entre, los dioses[47], y en una posición respetuosa del *mos maiorum*[48]. Por otro lado, los donativos a Apolo ratifican y refuerzan su relación con este dios, quien, según la leyenda[49], sería su padre[50]. Sin embargo, este parentesco con la divinidad elevaría a Augusto a un nivel divino, a la categoría de un semidios, constituyendo por lo tanto una tensión que se orientaría en sentido contrario al pretendido por Augusto. No sorprende, por lo tanto, que la filiación con Apolo no sea mencionada en el relato.

En este doble y hábil movimiento queda en evidencia la posición en la que Augusto pretende ubicarse: de ser el objeto de representación y honores pasa a ser el destinador de ofrendas hacia los dioses, los verdaderos destinatarios y objetos de culto. Más interesante aún: Augusto se constituye como el promotor y ejecutor de dicho desplazamiento y, como indica Giebel, extiende su *pietas* no sólo hacia los dioses, sino también hacia aquellos que le dedicaron las estatuas, al incluirlos entre los donantes (*RG XXIV*)[51].

En términos de Ramage, el *princeps* perfila así una representación de sí mismo como un gobernante que permanece humano y que, si bien logra un acercamiento íntimo a los dioses a través de la ocupación de los más altos cargos religiosos, se diferencia claramente de ellos. Mantener una relación apropiada y respetuosa con los dioses es una característica de la *pietas* de Augusto[52]. El autor proporciona otras muestras de este posicionamiento cuidadoso frente a los dioses. Al registrar la realización de rogativas y juegos para pedir por su salud (“*vota pro valetudine mea*”) (*RG IX*), Augusto aclara que dichas ceremonias tenían lugar estando vivo él (“vivo me”), y por lo tanto no deificado. Los destinatarios de estos honores son los dioses, no él, quien sin embargo se aproxima más a ellos[53].

Debemos recordar en este sentido que el rechazo de Augusto del culto imperial en Roma y también en las provincias –donde sólo acepta aquellos templos consagrados conjuntamente a su nombre y al de Roma– forma parte de una actitud cautelosa que deja al desnudo la ambigua posición de los emperadores romanos. Éstos, para aumentar su majestad y asegurar su poder, deben demostrar por medio de dispositivos de pompa y ceremonial la brecha insalvable entre ellos y sus súditos; sin embargo, deben hacerlo con discreción, debido al profundo enraizamiento del *ethos* republicano en la sociedad romana, que condena cualquier exaltación de un ciudadano por encima de los otros[54].

Giebel lee en el pasaje arriba analizado (RG IX) una contraposición con la conducta de César, para quien se habían decretado los mismos juegos y con la misma frecuencia (cada cinco años), pero que recién se realizaron a su muerte con motivo de la inauguración del templo de *Divus Iulius*[55]. De allí, tal vez, la importancia de la declaración de Augusto de que él estaba todavía vivo al momento de la celebración de los juegos.

Ramage interpreta la mención de la inclusión de Augusto en los himnos de los salios y la declaración del carácter sacrosanto de su persona en perpetuidad (“sacrosanctus in perpetuum”) por el Senado (RG X) como otra prueba de la relación apropiada que mantiene Augusto con los dioses. Si bien ambos casos sugieren identificación con lo divino, se vincularían además con las esferas política y militar: el fin último perseguido con estas conductas sería la protección frente a peligros inmediatos (el carácter inviolable de su persona) y la asociación a Marte, dios al que se consagraban los salios. De este modo, concluye Ramage, Augusto permanecería firmemente arraigado a la tierra, eludiendo así cualquier equiparación con las divinidades[56]. Esta interpretación nos resulta forzada, y, en cambio, coincidimos con la afirmación de Taylor, citada por el propio Ramage, de que se trataría aquí de la única referencia en las *Hazañas...* que colocaría a Augusto al mismo nivel de los dioses[57]. Por lo tanto, a nuestro entender, estos datos revelarían nuevamente la tensión presente en el texto entre respeto a la tradición republicana (un magistrado no puede igualarse a los dioses) e infracción de la misma.

Con respecto a la significación y funcionalidad de las virtudes establecidas por y para Augusto en el escudo, Ramage afirma, citando a Ryberg, que estas virtudes constituyen una declaración de su plataforma política y que fueron seleccionadas cuidadosamente por el propio Augusto[58]. Junto con los otros honores, constituiría un sumario de la “ideología” del principado tal como el *princeps* lo concibió[59]. Por su parte, Wallace-Hadrill cuestiona la tesis de Charlesworth de que dichas virtudes constituyan un canon derivado directamente de la filosofía griega[60], y afirma que el número de cuatro respondería a la intención de generar la apariencia del canon filosófico[61]. Nos parece cuestionable igualmente la afirmación categórica (y nunca demostrada ni ejemplificada en casos de discursos concretos) de Strothmann de que las virtudes del escudo fueron las únicas que permanecieron del catálogo de las virtudes de la antigua República[62].

Galinsky, por su parte –a nuestro entender, desde una postura similar a la de Wallace-Hadrill-, afirma que el conjunto de las virtudes del escudo no integraría un canon, sino que formaría parte de la “constitución augústea”, caracterizada por este autor como dinámica, en permanente mutación y experimentación (al igual que la cultura augústea en general)[63]. La resonancia de estos principios morales, por lo tanto, difiere de la rígida esquematización de una ideología[64]. En este sentido, podríamos relativizar las afirmaciones de Ramage a través de las del propio Galinsky –si bien éste no cuestiona directamente a aquel–, sobre todo con respecto al uso impreciso que Ramage hace del término “ideología”.

Por nuestra parte, coincidimos con Wallace-Hadrill y Galinsky en la caracterización de este corpus de virtudes como producto de una selección cuidadosamente calculada y no de una

mera copia o calco de un catálogo preexistente de cualidades morales. Su selección estaría, por lo tanto, vinculada directamente con la representación que de sí mismo pretende construir Augusto, y, por consiguiente, con uno de los rasgos que consideramos característicos de dicha representación: el respeto de las tradiciones. Las cuatro virtudes funcionarían como una metonimia, una síntesis condensada pero representativa al mismo tiempo, de su personalidad y desempeño público. Dicha síntesis encontraría su desarrollo, ejemplificación, escenificación y revitalización en las distintas proezas relatadas en las *Hazañas...*, como quedó de manifiesto en algunos pasajes analizados previamente[65].

En este sentido, Galinsky sostiene que las virtudes del *clupeus virtutis* confirman las virtudes tradicionales de la *res publica*, y están vinculadas a la *auctoritas* o liderazgo moral de Augusto[66]. Dichas virtudes, para Strothmann, expresan la renovación del *mos maiorum* y mantienen una estrecha relación con el concepto de la *restitutio*, una de las categorías –junto con las de *saeculum* y *pater patriae*– centrales del pensamiento y accionar de Augusto[67]. La misma autora señala, en el transcurso de la República, una ruptura de la coherencia interna de una sociedad basada en *mores* (costumbres) y un proceso de individualización de las virtudes, como resultado del cual se independizarían de su finalidad última, el servicio al Estado. Frente a esta situación, el *princeps* habría intentado referir nuevamente las virtudes atribuidas a él al ámbito público. Un ejemplo de esta actitud sería la colocación en el edificio del senado de la estatua de Victoria, obtenida como consecuencia de su desempeño en Actium: como diosa, serviría no sólo a Octavio sino al pueblo todo[68].

Si bien coincidimos con Strothmann en la relación que establece entre *restitutio*, *virtutes* y *mos maiorum*, consideramos que sus afirmaciones sobre la crisis de una sociedad basada en *mores* no se sustentan sobre argumentos sólidos, o al menos no los proporciona. Por un lado, presuponen –ingenuamente a nuestro entender– la existencia de una sociedad de tales características. En este sentido, adherimos a la propuesta de Brown, Thébert y Veyne, quienes sostienen que la invocación de las costumbres de los mayores era engañosa. Las costumbres antiguas (como las recientes) son rememoradas en el ámbito de las instituciones públicas por los “grandes” (los detentadores del poder político) en su propio beneficio, con fines de legitimación de aquellas acciones que pretendían introducir innovaciones (en el caso de la conducta propia) o de oposición a dichas acciones (en el caso de las propuestas o realizadas por algún rival)[69]. Por otro lado, Strothmann no es precisa al señalar la ubicación temporal de la crisis (en el transcurso de la República).

Con respecto a la cuestión central de nuestro trabajo –la caracterización del discurso moral promovido por Augusto–, Ramage sostiene que las *Hazañas...* manifiestan un gran respeto por la tradición republicana, y que el *mos maiorum* sería el punto de partida para la casi totalidad de las acciones de Augusto. Así, se representaría a sí mismo como respetuoso en su desempeño político–militar de las instituciones, sin cometer abusos ni infracciones contra las costumbres ancestrales. La impresión transmitida sería entonces la de que su gobierno estuvo sólidamente fundado sobre y derivado de la tradición republicana, y que funcionó en armonía con las distintas instituciones, plenamente vigentes[70].

En aparente contradicción con esta postura se ubicarían las afirmaciones de Blösel, para quien el tenor del informe de los hechos de Augusto no tiende de ningún modo a representarlo como conservador del *mos maiorum*. Como argumentación de su postura, menciona pasajes de las *Hazañas...* que ponen de manifiesto la acumulación e investidura permanente de poderes y magistraturas, contrarias a la tradición republicana[71]. Pero también afirma que Augusto era consciente de que podía reprochársele la infracción contra las costumbres y principios tradicionales de la antigua aristocracia senatorial, y que, por lo tanto, habría ensayado una justificación. Cita como prueba RG VI –pasaje ya analizado en el presente trabajo–, donde Augusto afirma que no recibió ninguna magistratura contraria al *mos maiorum*[72].

De manera similar, Giebel sostiene que en el proceso de composición de su obra, en la selección y ordenamiento no cronológico de los hechos, se percibe la intención de Augusto de representar su vida como una unidad al servicio de la *res publica*. Por eso mismo es que el *princeps* omite mencionar algunos aspectos particularmente contrarios a la tradición republicana, tales como el *imperium maius*[73].

A nuestro entender, todas estas posturas concuerdan en el fondo en la imagen legitimadora de sí mismo que Augusto pretende esbozar en el texto analizado. Dicha imagen coincide por lo general con un discurso sostenido sobre el *mos maiorum*, en cuanto se presenta como respetuoso de las instituciones republicanas[74]. Sin embargo, constatamos en las *Hazañas...* la presencia de elementos de sentido contrario, que evidencian una actitud de transgresión de la tradición republicana al presentar a Augusto como investido de poderes absolutos, semejante a un rey e incluso asimilable a la divinidad. Dichos elementos establecen una tensión constante, lo que le otorga a las *Hazañas...* una complejidad y riqueza peculiares, ya presentes en las propias acciones políticas de su autor.

En el diseño de su autorrepresentación, Augusto implementa un sutil juego de acercamiento a/distanciamiento de la figura de César, mediante un hábil discernimiento de los aspectos y acciones de éste con los que resultaría favorable identificarse y aquellos de los que convendría mantenerse a distancia. Por otro lado, apela a aquellas virtudes tradicionales que considera más relevantes, condensadas en el *clupeus virtutis* y puestas en escena a lo largo de la obra. Esta selección interesada, de carácter sintético y representativo, no pretendería agotar ni reflejar la totalidad de las virtudes vigentes o presentes en los distintos discursos de la época y anteriores. Por lo tanto, dicho corpus no reviste un carácter cerrado ni exhaustivo y no puede ni debe tomarse como evidencia para caracterizar *el* discurso moral tradicional de la cultura augústea toda. Constituye solamente aquella apropiación de dicho discurso que al *princeps* le interesa particularmente en el esbozo de la imagen que considera apropiada para un gobernante y con la cual desea pasar a la posteridad.

BIBLIOGRAFÍA

C., ALTAMIRANO (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Bs. As., Paidós, 2002.

B., BALDWIN, *Suetonius*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam , 1983.

- W., BLÖSEL, "Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero ", B. LINKE, M. STEMMLER, *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Wiesbaden, Steiner, 2000, 25-91.
- P. BROWN, Y. THÉBERT, P. VEYNE, *Imperio romano y antigüedad tardía*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 1990.
- R., DEVELIN, *Mos maiorum mutatus. Tradition and the basis of change in the Roman constitution, 287-201 B.C.*, Michigan, UMI Dissertation Services, 1973.
- D., EARL, *The moral and political tradition of Rome*, New York, Cornell University Press, 1967.
- W., EISENHUT, *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem*, München, Wilhelm Fink, 1973.
- A., FRASCHETTI, *Augusto*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- K., GALINSKY, *Augustan culture. An interpretive introduction*, New Jersey , Princeton University Press, 1996.
- M., GIEBEL, *Augustus Res Gestae. Tatenbericht*, Stuttgart , Philipp Reclam Jun, 2002.
- M., GRIFFIN , "Clementia after Caesar: from Politics to Philosophy", F. CAIRNS , E. FANTHAM, *Caesar against liberty? Perspectives on his Autocracy*, Liverpool, Francis Cairns, 2003, 157-182.
- E., DE IPOLA, "Discurso social", C. ALTAMIRANO (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Bs. As., Paidós, 2002, 68-72.
- D., KONSTAN, "Clemency as a Virtue", *Classical Philology* 100 (2005), 337-346.
- B., LINKE, M. STEMMLER, *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, Steiner, 2000.
- E. S., RAMAGE, *The nature and purpose of Augustus' Res gestae*, Stuttgart, Steiner, 1987.
- R., SALLER, *Patriarchy, property and death in the Roman family* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- B., SIMON, *Die Selbstdarstellung des Augustus in der Münzprägung und in den Res Gestae*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac, 1993.
- M., STROTHMANN, *Augustus. Vater der res publica. Funktion der drei Begriffe restitutio, saeculum, pater patriae im augusteischen Principat*, Stuttgart, Steiner, 2000.
- R., SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958.

A., WALLACE-HADRILL, "The Emperor and His Virtues", *Historia* 30 (1981), 298-320.

A., WALLACE-HADRILL, *Suetonius. The scholar and his Caesars*, London, Duckworth, 1983.

P., ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München, Beck, 1987.

[1] M. GIEBEL, *Augustus Res Gestae. Tatenbericht*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun, 2002, pp. 81-82.

[2] B. SIMON, *Die Selbstdarstellung des Augustus in der Münzprägung und in den Res Gestae*, Hamburg, Verlag Dr. Kovac, 1993, p. 23.

[3] B. SIMON, *op. cit.*, p. 24.

[4] E. S. RAMAGE, *The nature and purpose of Augustus' Res gestae*, Stuttgart, Steiner, 1987, p. 111.

[5] E. S. RAMAGE, *op. cit.*, p. 115.

[6] M. GIEBEL, *op. cit.*, pp. 83-84.

[7] B. SIMON, *op. cit.*, pp. 182-183.

[8] B. SIMON, *op. cit.*, p. 184.

[9] B. SIMON, *op. cit.*, pp. 182; 185.

[10] Por discurso entendemos todo proceso social de construcción de sentido, sujeto a y determinado por condiciones de producción y recepción; este proceso sólo puede apprehenderse a través de sus resultados o productos, es decir, de su manifestación material, en la cual pueden rastrearse las huellas que el sistema productivo de sentido ha dejado en estos productos y que permiten la reconstrucción de dicho sistema. La operación de análisis de estos textos presupone una selección y fragmentación del proceso discursivo (E. DE IPOLA, "Discurso social", C. ALTAMIRANO, *Términos críticos de sociología de la cultura*, Bs. As., Paidós, 2002, pp. 68-72).

[11] En adelante, *RG* por sus siglas en latín.

[12] M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 46.

[13] W. BLÖSEL, "Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero", B. LINKE, M. STEMMLER, *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Wiesbaden, Steiner, 2000, p. 89.

[14] En la mención de estas tareas habría una referencia a las leyes morales y de matrimonio (M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 46).

[15] La traducción de éste y los demás fragmentos de las *Hazañas del divino Augusto* citados en el presente trabajo pertenece al autor.

[16] E. S. RAMAGE, *op. cit.*, p. 87.

[17] Giebel interpreta también aquí una alusión a las leyes de moral y de matrimonio (M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 48).

[18] E. S. RAMAGE, *op. cit.*, p. 90.

[19] P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München, Beck, 1987, p. 164.

[20] Como una prueba de que las *Res Gestae* no tienden a una representación de Augusto como promotor del *mos maiorum*, Blösel cita el hecho de que Augusto se empeña por constituirse él mismo y sus acciones como *exempla imitanda* para la posteridad (W. BLÖSEL, *op. cit.*, 89).

[21] Cfr. en este sentido la connotación negativa de *res novae*, equivalente a subversión, en relación a Augusto, en Tácito *Anales* IV 2. Cfr. también K. GALINSKY, *Augustan culture. An interpretive introduction*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, pp. 77-78; 404.

[22] A. FRASCHETTI, *Augusto*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 74.

[23] A. FRASCHETTI, *op. cit.*, pp. 74-75.

[24] M. GIEBEL, *op. cit.*, pp. 61-62.

[25] Cfr. K. GALINSKY, *op. cit.*, pp. 10-14.

[26] K. GALINSKY, *op. cit.*, p. 83.

[27] D. EARL, *The moral and political tradition of Rome*, New York, Cornell University Press, 1967, p. 21.

[28] D. EARL, *op. cit.*, p. 31.

[29] D. EARL, *op. cit.*, p. 34.

[30] Cfr. W. EISENHUT, *Virtus Romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem*, München, Wilhelm Fink, 1973, pp. 84-85 ; K. GALINSKY, *op. cit.*, pp. 83-84 ; E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 76-86. Este último aclara que, si bien en las *Hazañas...* no hay ninguna mención explícita de *virtus* –excepto la referida al escudo–, Augusto proporciona a lo largo del texto evidencias suficientes de su valor marcial (E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 78).

[31] W. EISENHUT, *op. cit.*, p. 84-85.

[32] R. SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958 ; D. EARL, *op. cit.*, p. 60.

[33] Según la definición de Séneca: “inclinación del espíritu hacia la moderación al imponer la pena” (“*inclinatio animi ad lenitatem in poena exigenda*”) (SÉN., *Sobre la clemencia* II 3).

[34] D. KONSTAN, “Clemency as a Virtue”, *Classical Philology* 100 (2005), pp. 337-346.

[35] M. GRIFFIN, “*Clementia* after Caesar: from Politics to Philosophy”, F. CAIRNS, E. FANTHAM, *Caesar against liberty? Perspectives on his Autocracy*, Liverpool, Francis Cairns, 2003, p. 165.

[36] Cfr. K. GALINSKY, *op. cit.*, pp. 84-85 ; M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 63 ; E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 76.

[37] En este sentido, disentimos con Strothmann, para quien la *iustitia* no constituye una de las virtudes sobresalientes del catálogo de virtudes romanas (M. STROTHMANN, *Augustus. Vater der res publica. Funktion der drei Begriffe restitutio, saeculum, pater patriae im augusteischen Principat*, Stuttgart, Steiner, 2000, p. 38).

[38] Cfr. M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 63; K. GALINSKY, *op. cit.*, pp. 85-86; E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 86-91; M. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 39.

[39] Ramage sostiene que incluye y extiende las otras tres virtudes del escudo (E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 91).

[40] Sobre la relación entre *clementia* y *iustitia* cfr. E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 92.

[41] R. SALLER, *Patriarchy, property and death in the Roman family*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 105.

[42] R. SALLER, *op. cit.*, pp. 105-115.

[43] En este sentido, no coincidimos con Baldwin, para quien esta actitud no es presentada como *pietas*, sino como venganza (B. BALDWIN, *Suetonius*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1983, p. 248).

[44] Cfr. K. GALINSKY, *op. cit.*, pp. 86-88; M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 63; E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 91-100.

[45] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 93.

[46] Para Giebel este pasaje constituye una muestra de *religio*, en cuanto cuidadosa observancia y realización de las actividades culturales, categoría íntimamente vinculada con la *pietas* religiosa. A su vez, estas dos virtudes romanas tradicionales remiten, en cuanto condiciones indispensables, a la *salus publica* o bienestar del Estado (M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 53).

[47] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 97.

[48] M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 55.

[49] Cfr. SUETONIO, *Augusto* XCIV.

[50] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 98.

[51] M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 55.

[52] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 99.

[53] E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 95-96.

[54] A. WALLACE-HADRILL, *Suetonius. The scholar and his Caesars*, London, Duckworth, 1983, pp. 117 y 163.

[55] M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 48.

[56] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 96.

[57] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 96.

[58] E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 73-74.

[59] E. RAMAGE, *op. cit.*, p. 73.

[60] Charlesworth sostiene –en palabras de Wallace-Hadrill– la relevancia de la creencia por parte de la población del Imperio de que el gobernante poseía ciertas virtudes, aspecto aún más importante que la posición legal o constitucional de éste. Dichas virtudes se habrían canonizado en el *clupeus aureus* (A. WALLACE-HADRILL, “The Emperor and His Virtues”, *Historia* 30 (1981), p. 299).

[61] A. WALLACE-HADRILL, “The Emperor and...”, p. 303.

[62] M. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 34.

[63] K. GALINSKY, *op. cit.*, p. 88.

[64] K. GALINSKY, *op. cit.*, p. 89.

[65] Ramage proporciona un detallado análisis del modo en que las virtudes del escudo se reflejan en los hechos narrados en las *Hazañas...* (E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 74-100).

[66] K. GALINSKY, *op. cit.*, p. 80.

[67] M. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 23.

[68] M. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 34.

[69] P. BROWN, Y. THÉBERT, P. VEYNE, *Imperio romano y antigüedad tardía*, Buenos Aires, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 1990, pp. 175-176.

[70] E. RAMAGE, *op. cit.*, pp. 111-112.

[71] W. BLÖSEL, *op. cit.*, p. 89.

[72] W. BLÖSEL, *op. cit.*, p. 89.

[73] M. GIEBEL, *op. cit.*, p. 83.

[74] Con respecto a la vinculación entre *mos maiorum* e instituciones republicanas, cfr. R. DEVELIN, *Mos maiorum mutatus. Tradition and the basis of change in the Roman constitution, 287-201 B.C.*, Michigan, UMI Dissertation Services, 1973, pp. 6-7; W. BLÖSEL, *op. cit.*, pp. 52-53.

Índice

