

RELIGIÓN Y PODER EN EL MUNDO ANTIGUO:  
TRES RESEÑAS

**Tantum malorum...**

JAUME PÒRTULAS

1. J.M. CANDAU, F. GASCÓ & A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.)(1988) *La Imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid, Editorial Coloquio, 255 pp.

2. J.M. CANDAU, F. GASCÓ & A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.)(1990) *La Conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, X+ 292 pp.

3. A. PÉREZ GIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI (eds.)(1996) *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, (MEDITERRANEA 2), Madrid, Ediciones Clásicas, X+229 pp.

Quisiera creer que no constituye por mi parte un rasgo de arbitrariedad excesiva el comentar, en el marco unitario de una sola reseña, estudios y trabajos publicados en volúmenes distintos y que se escalonan a lo largo de un período más bien dilatado de tiempo. Hay que conceder su parte al azar, que hizo que yo, personalmente, los leyera de modo casi consecutivo (aunque un poco saltuario); pero aparte de la constatación, obvia, de que la nómina de autores se repite bastante, creo que existe un tema subyacente, que les impone una cierta unidad profunda, aquélla que he intentado destacar: la «grandeza y miseria» del hecho religioso —como reza el título de la Introducción a *La Religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo* [a partir de ahora **RFICM**]—, fuente de innumerables conflictos y agresiones; pero también elemento poderoso de integración y consolidación social. Aun-

que Religión y Poder no siempre hayan hecho buenas migas, la historia larguísima de sus encuentros y desencuentros, de sus colusiones y choques, podría constituir una suerte de hilo rojo que sirva para orientarse un poco en el dilatado devenir de las sociedades humanas. Para subrayar mi propósito he decidido no atenerme a la unidad de cada volumen y seguir una ordenación, *grosso modo*, cronológica.

\* \* \* \* \*

En el primer capítulo (pp. 9-35) de *La imagen de la realeza en la Antigüedad* [a partir de ahora *IRA*], Fr. J. Presedo Velo analiza la realeza egipcia, partiendo de los siguientes elementos: a) Titulatura real con sus epítetos, es decir, cómo se llamaba al rey oficialmente; b) Documentos emanados de la voluntad real, como decretos, estelas de frontera, cartas reales, tratados internacionales; c) Historiografía: anales, biografías de grandes personajes o del propio rey (entre ellos, la ‘novela real’); d) Testimonios religiosos del culto real, tanto artísticos como literarios, entre los que hay que contar, especialmente, los Himnos; e) Literatura de creación y arte. Tras unas breves indicaciones sobre el origen de la realeza egipcia en el período predinástico, el autor (que se manifiesta bastante escéptico respecto a los puntos de vista del gran Henry Francfort) apunta que, en tierra egipcia, un ritualismo exasperado consigue ahogar los tenuous indicios de eclosión de una consciencia histórica, y pone sordina a la posible originalidad de los acontecimientos: la historia no se compone de sucesos individuales, sino que constituye una suerte de ritual al que cada Faraón debe someterse. La teología menfita sería en realidad una pseudoepígrafe tardía (cf. p. 25). El orden social, empero se identifica con un reflejo del cosmos ordenado: «Los egipcios divinizan a su rey, como un dios descendido entre los hombres, para que les sirva de protección contra las tendencias desintegradoras de las fuerzas actuantes en el universo...» (p. 27). A pesar de la titulatura oficial, no puede decirse que la humanidad *real* del Faraón sea un hecho particularmente disimulado, ‘enmascarado’. En cuanto a los soberanos Lágidas, hicieron todo lo posible para que la ideología faraónica fuese asimilada y aceptada por sus propios súbditos griegos. Así concluye este artículo, al que reprocharía, solamente, una confianza excesiva en sus capacidades para desentrañar lo que el egipcio *común* pensaba *de veras* (y que,

ciertamente, no debía coincidir siempre, hasta los mínimos detalles, con la ideología oficial).

El otro trabajo dedicado a un pueblo pre-clásico se encuentra en *RFICM* pp. 1-27: se trata de «El Dios de Israel y las relaciones del pueblo judío con los pueblos vecinos», a cargo de A. Sáenz-Badillos. Las primeras 'instituciones' analizadas son la 'guerra de Yahweh' (que depende del concepto de la Alianza, formulado con claridad desde el *Deuteronomio*) y el anatema, o consagración a la destrucción de un enemigo. Se trata de nociones que tuvieron, naturalmente, una repercusión muy intensa en las relaciones de Israel con sus vecinos. A partir de la Diáspora, rodeado de extranjeros hostiles, temeroso de la ira de Dios y esperando el retorno a la tierra de sus antepasados, Israel se esforzó en esquivar el martirio, en la medida de lo posible —incluso al precio, durísimo, de la conversión forzada. Este «grupo minoritario, fuertemente cohesionado por su fe ancestral, que se sigue considerando el Pueblo Escogido y reconoce en el exilio un castigo del Dios que aún le ama» tuvo que adoptar, en la Edad Media, actitudes contrapuestas a propósito de 'la ciencia de los griegos': la tolerancia de un Maimónides, aunque no fue, desde luego, universalmente compartida, sigue constituyendo uno de sus títulos de honor perdurables.

No creo que confrontar este artículo con el de M. Paz Torres Palomo, «Islam y Guerra Santa» (*RFICM*, pp. 111-126) merezca ser tachado de oportunismo. La autora estudia de qué manera, a partir de un campo semántico mucho más general, que englobaba cualquier clase de 'esfuerzo', el término *yihad* se fue especializando progresivamente en el sentido de 'guerra'. Como el Islam alimenta una vocación universalista clara, esta noción no puede devenir obsoleta hasta, precisamente, la total implantación del Islam sobre la tierra. Al mismo tiempo, empero, surge un problema 'teológico' más complicado: el de una guerra santa *revolucionaria* contra los propios musulmanes, hermanos en principio, en el caso de que renieguen o se abandonen a la tibieza. Las múltiples elaboraciones ideológicas que esta compleja problemática suscita son de actualidad candente —en términos periodísticos incluso.

\* \* \* \* \*

Tres son los trabajos consagrados a la Grecia clásica en los libros que comentamos: Fr. J. Gómez Espelosín, «El santuario de Delfos y la guerra» (*RFICM*, pp. 29-53); Domingo Plácido, «Las ambigüedades de la paz. El culto de Irene en Atenas» (*RFICM*, pp. 55-66) y «La teoría de la realeza y las realidades históricas del siglo IV a. C.», del mismo autor (*IRA*, pp. 37-53). Tras recordar de paso que el tema de las guerras de religión, por desgracia, todavía es acuciante en muchos lugares de nuestro mundo, Gómez Espelosín subraya la escasez y falta total de garantías de las fuentes (escandalosamente propagandísticas, por otra parte) que se refieren a la Primera Guerra Sagrada. De hecho, la misma historicidad del conflicto ha provocado arduas discusiones. La política de Clístenes de Sición, la conexión con las feroces querellas intestinas de Atenas, etc. resultan harto difíciles de encajar en un sistema que haga sentido; y la pluralidad y diversidad de las reconstrucciones que se han ofrecido desaniman a cualquiera. Por mi parte, sería quizá todavía más pesimista que Espelosín; dudo mucho de que, a partir de este amasijo de leyendas (detrás de las que se ocultan oscuros intereses de política local, cuyo alcance preciso casi siempre desconocemos, y viejas querellas territoriales), pueda emerger un relato históricamente atendible. Lo que sí resulta claro es que el santuario délfico no fue precoz en modo alguno, en lo que a conquistar un *status* panhelénico se refiere. Con la Tercera y Cuarta Guerras Sagradas, el panorama cambia radicalmente: constituyen hitos claves en el expansionismo de Filipo II de Macedonia y en sus esfuerzos por controlar la Grecia central. Las preguntas que quizá no se formulan con bastante frecuencia y claridad son, con todo, las siguientes: ¿Guerras ‘de religión’? ¿Qué religión? ¿Qué guerras? Y, sobre todo, ¿qué clase de sociedad? A partir de planteamientos de este tipo sería más fácil justificar por qué, a pesar de que la guerra tuvo siempre en Grecia una vertiente religiosa —y Gómez Espelosín no omite destacarlo—, apenas se produjeron guerras de religión en el sentido que *nosotros* atribuimos *habitualmente* a estos términos.

Reflexiones que pueden completarse con las de Domingo Plácido acerca de las ambigüedades de la paz. Las renovadas discusiones sobre el viejo tema, tan debatido, de la Paz de Calias me han dejado un poco indiferente; en cam-

bio, cuando se recuerda que los propios griegos destacaban la utilidad de la guerra «para que la ciudad se llene de ἔμποροι y puedan aumentar los recursos», no cabe duda de que se pone el dedo en la llaga. El profesor Plácido también se ocupa de las relaciones entre ideología y sociedad en su contribución a *IRA*, pp. 37-53. Como sintetizan eficazmente en el Prólogo los editores del volumen, «... la mayor parte de los escritos medievales y renacentistas que giran en torno a la teoría monárquica remiten a un acervo ideológico desarrollado en la Grecia del siglo IV, un acervo procedente, por tanto, de un período en que la institución monárquica no representa el modelo político predominante» (p. 6). Como es natural, el estudio de Plácido se apoya, básicamente, en Jenofonte e Isócrates. No faltan, en la *Ciropedia*, determinados rasgos modélicos para la realeza helenística, e incluso como una prefiguración de la imagen de Alejandro, a quien, de este modo, sus propios enemigos le proporcionaron un modelo teórico para sus campañas, y muchos presupuestos de su política imperial. Admirar a Esparta estaba muy bien, pero abocaba a ciertas contradicciones; el anacronismo espartano resultaba demasiado extravagante. Quizá por este motivo fueron tantos los ‘intelectuales’ que se pasaron con armas y bagajes del campo espartano al macedonio; aunque resulta irónico que fuera precisamente la Macedonia de Filipo II la encargada de llevar a la práctica tan sabias especulaciones.

También podemos agrupar las dos contribuciones siguientes de *IRA*: la de José Fernández Ubiña sobre «La realeza según la *Carta de Aristeas*» (pp. 55-87) y la de Aurelio Pérez Jiménez acerca de «El ideal del buen Rey según Plutarco» (pp. 89-113). En la primera, se subraya el sincretismo de la *Carta*: «... responde a muy diferenciados estímulos contemporáneos; en ella se aglutinan elementos de procedencia griega y judía, que responden a la íntima compenetración cultural y al sincretismo religioso del Egipto ptolemaico» (p. 70). El autor remite en varias ocasiones a las tesis de Arnaldo Momigliano (expuestas sobre todo en su conocido *Alien Wisdom*, Cambridge 1975) acerca de la falta secular de curiosidad de los griegos por el hebraísmo; de modo que este documento singular más bien reflejaría tensiones y rupturas internas al propio judaísmo: ¿Era realmente la voluntad de Yahweh que la Torah fuera

traducida a otra lengua? ¿Constituyen los *Setenta* un acto de piedad admirable o una horrenda blasfemia? 'Aristeas' defiende a ultranza el judaísmo encarnado por Jerusalén, el Templo, la Ley y los sacerdotes, frente al judaísmo cismático de los Oníadas de Leontópolis, con quienes los Lágidas no renunciaron a establecer conexiones bastante estrechas.

Por otra parte, los judíos siempre «consideraron la realeza como una institución accidental en su historia, ajena en principio a sus creencias político-religiosas y a la que tan sólo circunstancialmente hubieron de recurrir para afrontar el peligro...» (p. 69). Ello hace todavía más complejo el precario equilibrio ideológico de la *Carta*, que en su parte central, el Banquete regio, adopta una forma, bastante curiosa, de «espejo de príncipes» centrado en las nociones helenísticas de filantropía y evergetismo. 'Aristeas' reproduce ideas griegas «para apuntalar intereses judíos, sacralizando a la manera judía los viejos, ahora universales, tópicos de la literatura griega» (p. 81). Su tono deviene idealista, amable, utópico, para acabar insertándose en «la milenaria tradición oriental que atribuía a los reyes toda la responsabilidad en el progreso y bienestar de un pueblo» (p. 86). El hecho de que en esta curiosa mescolanza se distinga una nota claramente evemerista no puede llegar realmente a sorprendernos. En cuanto al Plutarco de Aurelio Pérez Jiménez, importa destacar que el material no es entresacado únicamente de los *Moralia*: diez *Vidas* por lo menos son puestas también a contribución; mas desde cada uno de los textos nos saluda la figura familiar y entrañable del viejo aristócrata consular, el beotarca, el sacerdote de Delfos, partidario convencido de la *pax romana*. La superioridad de la monarquía sobre las demás formas de gobierno viene 'demostrada' con un argumento peregrino, pero contundente: todo el mundo desea, en definitiva, convertirse en rey y envidia secretamente a los monarcas. El ideal plutarqueo del rey no es divino... pero sí casi perfecto. Y para glorificarlo, no hay que parar en barras: de Alejandro Magno se celebra nada menos que ¡su autocontrol! En semejante contexto, Pérez Jiménez intenta minimizar —en la medida de lo posible— el carácter totalmente libresco de la reflexión plutarquiiana y la constatación (que personalmente se me antoja difícil de refutar) de su escaso sentido político.

\* \* \* \* \*

El sabio de Queronea puede muy bien servirnos de puente entre el mundo griego y el romano, particularmente bien representado en los volúmenes que comentamos. En las pp. 67-80 de *RFICM*, Carmine Ampolo, profesor en la Universidad de Pisa, desarrolla el tema «Religión y conflictos en Roma». La religión romana suele ser descrita como estatal y legalista; no hay motivos para rechazar esta descripción (magistrados y sacerdotes eran casi lo mismo), aunque **sí** para matizarla. Ciertamente no es correcto (cf. p. 71) *miscere humana divinis*; salvedad que resultaba importante en un mundo poblado por divinidades tan numerosas y en el que los vínculos entre lo religioso y lo político eran particularmente estrechos. A partir de la expresión *in fidem venire populi Romani*, Ampolo analiza las similitudes y diferencias entre el griego πίστις y la *fides* latina. Esta última remite a una relación entre **no** iguales: «comportaba una rendición más o menos completa [...], reglamentada moralmente, que presumía moderación y respeto en la victoria. Se ha sostenido, precisamente por esta *desigualdad* de las dos partes en conflicto, que *fides* definía el imperialismo romano en las relaciones internacionales» (p. 72). La última parte del artículo se centra más bien en el papel de la religión en los conflictos internos de Roma. El *senatus consultum de bacchanalibus* y la dura represión que le siguió son particularmente famosos. El derecho de asociación, y sus limitaciones, constituía motivo de viva atención por parte del poder romano; el carácter secreto (o potencialmente secreto) de determinadas asociaciones generaba una inquietud que rayaba en una irritación profunda, quizá porque agitaba el espectro, tan temido, de la mezcla —social, sexual— entre las clases... No resulta demasiado sorprendente que, para conjurar este espantajo, se produjeran desbordamientos ocasionales de brutalidad. Un mundo de preocupaciones rotundamente distintas (y que ofrece, sin embargo, más de una similitud secreta) con aquél al que nos transporta Carlos García Gual en el primer trabajo de *La conversión de Roma: paganismo y cristianismo* [a partir de ahora **CR**], titulado «El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio», pp. 1-24. El emperador filósofo, tan ajeno a cualquier ideal platónico transformador, se propone —como Epicteto, como Séneca, aunque con posibilidades de actuación mucho mayores— dejar las cosas, a

ser posible, tal como las había encontrado: se trata de un resignado pesimismo que se guarda muy mucho de poner en tela de juicio el orden existente y 'canoniza' el mundo real tomado en su totalidad. Con todo, el hermoso texto de García Gual quizá pone un énfasis excesivo en este carácter 'crepuscular' ... aunque no ofrece duda alguna que lo que vino después justificaba de sobras el más desolado pesimismo: R.R. Chenoll Alfaro (*RFICM*, pp. 81-109) y Fernando Gascó (*IRA*, pp. 115-40) se refieren respectivamente al culto del *Sol Invictus*, patronizado, tan sin fortuna, por Heliogábalo, y a los «Buenos y malos emperadores en Casio Dión». El primero describe una época en que el cristianismo causa ya hondas preocupaciones a los gobernantes (demasiado organizado, demasiado bien estructurado, demasiado proselitista), pero en la que, al mismo tiempo, se vive un auge de «la creencia mística en el valor intrínseco de la unidad romana» (p. 85); además, «... en el ambiente de los primeros Severos, una serie de convergencias ideológicas tendían a presentar como maduro un fuerte henoteísmo solar» (p. 88). Podría quizá decirse que el propósito de Heliogábalo, aunque descabellado en su ejecución, no lo era tanto en su concepción: «fijar el culto al Sol como causa necesaria para la eternidad de Roma y del Imperio» (p. 91). Al fin y al cabo, Alejandro Severo otorgó la máxima importancia a la noción de *Roma Aeterna*; se proclamó *sacerdos Urbis*, mandó celebrar el *natalis Urbis*; y Filipo el Árabe quiso envolver en justificada pompa el milenio romano. Por su parte, Aureliano, autoinvestido como *Restitutor et Conservator Orbis*, pretendió presentarse como expresión visible de la divinidad, para exaltar la solidaridad cósmica entre el orden celeste y el terrestre.

Vienen a continuación unas rápidas páginas sobre el mitraísmo militar: aunque jamás adquirió la categoría de culto estatal, lo que a Chenoll Alfaro le interesa son, de acuerdo con su propio título, los «modelo[s] religioso[s] de integración imperial»; y en este sentido, el culto solar, con su «estructura reducida, celular, de jerarquía independiente de colectividades estrictamente masculinas de este dios, cuyas ceremonias se celebraban en σπέλαεα, nunca en templos» asume una importancia excepcional. Se estudian luego las fortunas del culto del *Sol Invictus* durante la tetrarquía y los avatares posteriores, el



reinado de Constantino, tan ducho en «apropiarse de un dios hábilmente, con unos signos ambiguos» (p. 107). Independientemente del análisis más pormenorizado que cada aspecto parcial pueda reclamar, la coherencia a la hora de explotar unos esquemas religiosos para cohesionar, para espesar la argamasa del poder, resulta impresionante.

Lo que los más hábiles —o los más afortunados— consiguieron realizar (de manera más o menos efímera o duradera) se quedó en proyecto frustrado en manos de los «malos emperadores» de Fernando Gascó, a pesar del inmenso poder que, tanto los unos como los otros, acumulaban. El autor se refiere al «ogko» como piedra de toque de la historiografía —algo sin duda justificado en un período en el que caprichos y nimiedades del príncipe podían llegar a ser tan devastadores como una catástrofe de la naturaleza: «el factor considerado fundamental para explicar las transformaciones de la época de los Severos son los propios emperadores» (p. 120). Con el ejército asumiendo el papel de árbitro consciente de su poder y las filas senatoriales frecuentemente diezmadas, el debate político no podía ser otra cosa que una pálida ficción. Los emperadores del siglo II habían mantenido el pacto, ora tácito ora explícito, de no condenar a ningún miembro del Senado a la pena capital; pacto que después fue conculcado con frecuencia. Las tendencias ‘historiográficas’ no pueden ser más reveladoras: gusto por la anécdota y el chisme cortesano; naturaleza ‘unitaria’ del comportamiento del emperador (si en el ámbito de su vida privada actúa indignamente *no cabe esperar* que actúe de otro modo en la vida pública); carácter tópico de los *specula principis*, que se convierten en un indicador más de la ‘crisis’ del Imperio durante el siglo III. (Por cierto, que semejante estilo historiográfico podía generar —con el paso del tiempo— su propia refutación y parodia; el volumen de *IRA* se cierra, curiosamente, con el estudio de un texto singular, deliberadamente paradoxográfico: el *Neronis Encomium* de Cardano, estudiado con la suficiente distanciamiento e ironía por J. Solís de los Santos [pp. 241-254], que explota el viejo tópico: «tot errores quot sententiae»). El mismo Gascó había trazado en *CR*, pp. 25-54, un cuadro bastante angustioso del «asalto a la razón» (en la vieja terminología *lukáksiana*) durante el siglo II d.C. Frente a la

incomodidad y el estupor de unos pocos 'intelectuales' lúcidos, el irracionalismo progresaba rampante, apoyado en una sensibilidad muy alertada para «las interferencias de determinadas fuerzas irracionales, completamente fuera del control del individuo común». El único reproche que formularía a estas páginas es que las relaciones entre superestructura ideológica y infraestructura social no están desarrolladas de un modo suficientemente rico y sutil. Por lo demás, la nómina de fenómenos que revelan «una apertura casi sin reservas hacia lo numinoso» (p. 32) resulta estupefaciente: Filóstrato y su hagiografía de Apolonio de Tiana, el círculo esotérico de Julia Domna, Artemidoro, el soñador que interpretaba los sueños, el estomagante Elio Arístides (uno de los mayores hipocondríacos de que la historia ha conservado el recuerdo)... y la galería cruel de Luciano. Alejandro combinaba las facetas de profeta y embaucador; el suicidio de Peregrino constituye un síntoma significativo: no se trata de un simple fraude, aunque *también* había fraude. Combatiendo a los cristianos, Celso se muestra casi tan crédulo como los fieles más cerriles. Gascó está en lo correcto al subrayar que, por mucha mala fe e impostura que determinadas historias acarreen, no dejan de vehicular un malestar profundo: esto es lo que interesa detectar y analizar. «Se ha insistido tanto, y durante tanto tiempo, en el feliz siglo II d.C. que se perciben con cierta sorpresa las zozobras espirituales cada vez más frecuentes e intensas de las gentes de este momento» (p. 41). Lo que estos hombres perseguían era el «contacto personal y permanente con una divinidad que salva y conforta» — como se dice en la p. 42 a propósito de Elio Arístides: pero también se podría predicar de muchísimos otros. Los signos de los tiempos señalan un margen de confianza casi total en el mundo de lo sobrenatural, una entrega incondicional y crédula. Subsiste la vieja pregunta, que jamás hallará una respuesta satisfactoria y simple: ¿por qué el éxito histórico del Cristianismo — este monoteísmo excluyente? ¿En qué sentido ofrecía unas expectativas más ciertas, más espiritualmente colmadas?

Quizá sea bien comentar consecutivamente las tres comunicaciones que vienen a continuación en *CR*: Francisco Socas, «Paganos y cristianos en los *Reconocimientos* pseudo-clementinos» (pp. 55-89); J. M. Garrido Luceño, «Neoplatonismo y Cristianismo» (pp. 91-105), y Antonio Fontán, «La revolu-

ción de Constantino» (pp. 107-150). Este último es el menos interesante: se trata de un artículo francamente envejecido. Por una parte, uno no sabe muy bien en qué sentido se puede hablar de una 'secularización' constantiniana; por otra, el interrogante acerca de si Constantino se convirtió *personalmente* o sólo por oportunismo político constituye el típico problema que no debiera ocupar a nadie: el único consenso que se puede alcanzar es que la cuestión resulta irrelevante. Lo que no ofrece lugar a dudas, con todo, es que se trata (para bien o para mal) de uno de los hombres más poderosos y decisivos que la Historia haya conocido. El artículo de Francisco Socas, por su parte, tras resumir con eficacia las controversias acerca de Clemente y el Pseudo-Clemente, constata que las *Recognitiones* son uno de los textos que «con mayor exactitud y vivacidad reproduce[n] el movimiento doctrinal del Cristianismo primitivo, (p. 60) [...] un cuadro conmovedor y directo de la lucha que sostuvo el Cristianismo durante varios siglos contra las religiones y filosofías antiguas [...] y *que*] reproduce a lo vivo el estado espiritual de la época y pinta con notable precisión de rasgos a esta sociedad entregada con ardor a las controversias religiosas y filosóficas» (p. 61). Es un mundo de mestizaje cultural: frente al exacerbado antropomorfismo griego, frente al Dios 'terrible' de Israel, «el pagano que cada uno de estos hombres lleva dentro [...] se resiste a morir». Por su parte, Garrido Luceño destaca como rasgos sobresalientes del Platonismo Medio la preocupación religiosa dominante y un total desinterés por la política (en contraste absoluto con la vieja tradición de la Academia) y recuerda los aspectos, tan importantes, en que el agustinismo es un vástago de las *Enéadas* plotinianas (cf. p. 102).

El artículo de F. J. Lomas Salmonte en las pp. 141-163 de *IRA*, «Propaganda e ideología: la imagen de la realeza en los *Panegíricos* latinos» empieza analizando los panegíricos en la diarquía y la tetrarquía, pero también acaba girando en torno a Constantino el Grande. En el período de los tetrarcas, la vulnerabilidad del *limes* del Rin obligaba a preconizar las virtudes de *fiducia*, *concordia*, *virtus*, *liberalitas*, pero, sobre todo, la unidad: *iunctim*, *concorditer*, *unum imperium*, *una mens*... También se sentaban las bases para una auténtica 'teología imperial'. Lo realmente importante en el análisis

de este entramado ideológico no es su coherencia sino «la oportunidad de su construcción como soporte indispensable para que el nuevo régimen tuviera larga vida [...] capaz de hacer frente a los embates y peligros disgregadores, (p. 150) [...] con unos dioses garantes del orden interno y fronterizo, *cuya propiciación únicamente era posible alcanzar en la esfera pública*» (*ibidem*; el subrayado es mío). En este panorama irrumpió, con toda su juventud, energía, implacabilidad e inclemencia, Constantino, emperador *ortus o natus*: elevado a la púrpura no por consenso sino en virtud de un principio monárquico y dinástico. El discurso ideológico se vio obligado a dar «un giro copernicano [...] que habría de soportar las pretensiones a una monarquía universal de cuño personal...» (p. 156). Constantino pudo sacar partido de un ambiente «de claro signo henoteísta» para «orientar religiosamente su reinado en una dirección distinta a la hasta entonces habida». Este sesgo henoteísta tan claro lo aprovecharon, naturalmente, los apologetas para reconducirlo por senderos cristianos. El autor traza un paralelo/contraste con el victorioso discurso de los ideólogos de Constantino, que pretenden insinuar nada menos que una política dinástica en Roma *instinctu divinitatis*. Pero cuando un panegirista se refiere al «*ex alto rerum arbiter deus*», no es fácil discernir —ni tampoco importa demasiado— si se refiere al Dios de los cristianos o a una divinidad pagana. Constantino había asumido títulos paganos; la literatura y la educación de su época lo eran también en su mayor parte, así como muchísimos auditores de sus panegíricos; de manera que éstos hicieron uso de «una ambigüedad calculada que aparentemente desconcierta» (p. 161). Lo importante es que todos los ojos debían volverse hacia él, puesto que sólo en él se hallaba la salvación y perpetuación de la *Romanitas*.

El artículo siguiente (*IRA*, pp. 165-89), de J. M. Candau Morón, titulado «Teocracia y ley: la imagen de la realeza en Juliano el apóstata» empieza recordando, en línea con el anterior, cómo el dominado renovó las bases ideológicas del principado: las instituciones devienen de derecho divino, es decir, emanan de la voluntad **expresa** de la divinidad: «tal designación constituye el fundamento de la institución en el trono» (p. 166). Juliano fue responsable de una drástica simplificación del protocolo, despidió a buena parte de sus servi-

dores y adoptó una actitud tendente a desacralizar la figura del monarca. Pero por otra parte «en pocas épocas de la historia ha tenido la religión tanta importancia como en el siglo IV; puede incluso decirse que durante este período la política en su conjunto se hallaba impregnada de religión, inextricablemente unida a ella...» (p. 171). Cosa que explica, por ejemplo, que la exigencia de una Iglesia unida constituyese no tanto un *desideratum* teológico como una necesidad política de primer orden. Resulta bastante singular, empero, que una sociedad con tendencias teocráticas y absolutistas acusadas contara con algunos defensores elocuentes de una tolerancia muy amplia, como Temistio; pero también el grado de movilidad de la sociedad bajo-imperial era notable. Monjes que encarnaban sentimientos de extrañamiento, incluso de franca hostilidad, contra el aparato estatal coexistían con pensadores proclives a vincular íntimamente el destino de la Iglesia y el de Roma. Candau Morón se refiere a una «precariedad ideológica del Imperio: la sociedad se hallaba fragmentada en grupos de ideología divergente, todos los cuales estaban de acuerdo, empero, en la necesidad de conservar el Imperio; sin embargo, no existía una ideología con la estabilidad y la implantación social suficientes para proporcionar un apoyo, un asidero firme a la institución imperial» (p. 177). «El sentimiento de estar viviendo una época de cambio, de crisis [...] es antiguo; [...mas] precisamente por su antigüedad, la idea de que el Imperio se hallaba bajo graves amenazas había perdido colores apocalípticos, pues al ser la decadencia un tópico que resonaba desde antiguo, [...] se había difundido al mismo tiempo la confianza en que, a pesar de todo, el Imperio sobreviviría» (p. 178 n. 27). Frente a la ausencia de un contenido ideológico preciso y bien definido, la solución constantiniana reposaba en una sacralización de la figura del emperador: ello conllevaba hieratismo, sacralidad, proximidad al mismo Dios. Se trataba de una suerte de mecanismo compensatorio: una legitimación no 'desde abajo' sino 'desde arriba'. Juliano asumió el sistema en parte; en parte lo rechazó abiertamente. Aunque quiso 'desacralizar' la figura del soberano, se lanzó a una operación de rearme ideológico preciso y definido; también él se adentró profundamente por la ruta de la teocracia, con el intento de levantar una nueva iglesia estatal pagana, encabezada por el propio emperador. Según

Candau, no resulta inadecuado presentarle como el primer pensador *pagano* capaz de articular de modo coherente una concepción *teocrática* de la monarquía; su problema fue que la iglesia cristiana ya había alcanzado la mayoría de edad. Pero Juliano no fue en absoluto el reaccionario nostálgico que se ha supuesto tantas veces; su proyecto tenía mucho de innovador, de revolucionario incluso. Cuestión distinta es la de si resultaba viable y realista. No se trataba de una ideología de gobierno absolutista cualquiera: incorporaba una reflexión nada superficial sobre el complicado problema de la Τύχη, el azar, y también acerca de la soberanía de la Ley, ante la cual incluso el soberano debía inclinar la cabeza; y, sobre todo, «una concepción de la vida pública en la que es el ejercicio de la razón, considerada como virtud humana, lo que permite y justifica el establecimiento de un orden, de un estado» (p. 186). Juliano, pues, no renunciaba en absoluto a la pretensión, tan típica de la Antigüedad tardía, de organizar institucionalmente la vida religiosa, ni a proclamar que el soberano ha de gozar del favor divino; pero, incluso dejando aparte su propia incapacidad para controlar el curso de los acontecimientos, su noción del apoyo teológico que el monarca requiere adolecía de imprecisión.

Quiero ahora agrupar aquí tres artículos de *CR* que analizan, desde distintos ángulos, este crucial siglo IV: «Herejía y poder en el siglo IV» de María Victoria Escribano (pp. 151-89); «Providencia y política en los historiadores paganos de la Baja Antigüedad» del mismo José María Candau (pp. 191-210); y «Apuntes para una tipificación del ascetismo mundano» de M. Serrato (pp. 211-222). Del primero, llaman sobre todo la atención las variadísimas formas de colusión entre el poder imperial y el eclesiástico. Por otra parte, en la dureza brutal con la que los emperadores del siglo IV se lanzan muchas veces a reprimir a los enemigos del Cristianismo no resulta nada difícil rastrear un terror muy auténtico, genuino, a la ruptura de la unidad. Víctimas predilectas de la represión lo fueron en múltiples ocasiones los Maniqueos: su extraordinaria capacidad de proselitismo, la excelente organización de su iglesia, el prestigio de sus escrituras, su carácter marcadamente sincrético los convertían en enemigos formidables de la ortodoxia, y en muy amenazadores a los ojos del poder imperial; por otra parte, se les asociaba al peligro de los temidos y

odiados persas. La crueldad de las leyes armonizaba a las mil maravillas con el ánimo perseguidor del que los autores cristianos dan prueba regularmente, tanto en lo que respecta a la herejía como a la magia, que suscitó siempre en el poder imperial un terror profundo. Precisamente las pp. 156-7 contienen atinadas observaciones acerca de «la función de exponente de tensiones sociales cumplida por la acusación de brujería». Esta suerte de denuncias fueron muy eficaces, llegado el momento de desplazar a la vieja aristocracia senatorial (mayoritariamente pagana), a beneficio de nuevos burócratas designados por el emperador: cristianos más o menos celosos, más o menos fanáticos, y siempre prestos a acusar de magia o herejía a aquellos que necesitaban suplantar. (Amiano Marcelino ha descrito con precisión este proceso). La última parte del artículo se consagra a analizar la cruel represión ejercida contra los priscilianistas y a preguntarse por sus vínculos con el maniqueísmo. Las conclusiones de M. V. Escribano son bastante contundentes: el priscilianismo *no era* gnóstico ni maniqueo; alimentaba, ciertamente, esperanzas milenaristas, y un capítulo fundamental de la acusación lo constituyó su práctica habitual de congregarse para «leer y comentar apócrifos en reuniones privadas» (p. 167).

A su vez, José María Candau presenta (*CR*, pp. 191-210) a los historiadores paganos inmersos en el corazón de una crisis muy grave. La tentación, para los paganos, de hacer responsable al Cristianismo triunfante de la decadencia romana, era, desde luego, irresistible; pero lo curioso es que también ellos sufren una aguda «invasión de lo sobrenatural», que penetra en su visión del mundo, por así decir, por la puerta trasera. El principio de que «las ideas religiosas *no deben formar parte* de los instrumentos de análisis utilizados por el historiador» (p. 195; el subrayado es mío) conserva su vigencia; pero, en la práctica, toda suerte de elementos de esta índole se incrustan en el relato: «abundantes menciones de la divinidad, inclusión de numerosos milagros, oráculos y portentos, o apelaciones a fuerzas trascendentales que rigen el curso de la historia...» (*ibidem*). «Los hombres [...] se asemejan a títeres que gesticulan bajo la ilusión de actuar, cuando, en realidad, son juguetes de fuerzas que los mueven desde lo alto...» (p. 197). Aunque no se formule ninguna teología explícita de la historia, el lenguaje aparece cargado de valores filosó-

ficos y religiosos, y la presencia de lo sobrenatural es muy fuerte: apelaciones a la divinidad, menciones de prodigios, alusiones a potencias trascendentes que gobiernan el curso de los acontecimientos. ¿Es seguro que exista *un agente de la historia* que procede en silencio? ¿O solamente hay *signos*, simples previsiones de los acontecimientos futuros, que los hombres sensatos son capaces de identificar y comprender? Por otra parte, después de Eusebio de Cesarea, con su optimismo, en cierto sentido, 'primaveral', incluso los cristianos tuvieron que reconocer que los designios de la Providencia son, en verdad, inescrutables. Todo ello contribuía, claro está, a devaluar el aprecio por las facultades racionales del hombre. En un sólo punto me atrevería a discrepar ligeramente de Candau: creo que inmerge al 'solitario' Amiano Marcelino en el clima general de su época de un modo no suficientemente matizado. La constatación, inobjetable, del hecho de que tiende un poco a tratar a los hombres, a sus personajes, «como pigmeos» no tiene nada que ver con ninguna instancia trascendente...

Por su parte, el artículo de M. Serrato analiza una práctica muy singular: una especie de ascetismo «de moda», muy poco regulado (cf. p. 212), que hacía furor entre las mujeres de la buena sociedad romana en tiempos de san Jerónimo — para mayor consternación del santo varón. Estas damas no renunciaban, al parecer, a una vida ociosa y mundana, y explotaban a fondo las obvias ventajas de la viudedad: prescindían alegremente de «la primera regla jeronimiana, la renuncia al mundo» (p. 214), para aprovecharse de la estima social de que gozaba en Roma la viudez tras un único matrimonio **con** descendencia y de la posibilidad de vivir *sui jure*. La irritación de Jerónimo contra estas «viduae Ecclesiae» llega al extremo de poner en duda (de un modo bastante grosero) su propia castidad personal, y de preconizar para el clero la prohibición absoluta de recibir en herencia bienes de 'diaconisas' y viudas.

\* \* \* \* \*

Cuatro artículos debaten temas estrechamente relacionados con la vieja Piel de Toro: L. A. García Moreno, «Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio romano al reino visigodo» (*CR*, pp. 223-58); Jacques Fontaine, «Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea» (*CR*, pp. 259-286); Alan



Deyermond, «La Biblia como elemento unificador y divisorio en la literatura medieval de Castilla» (*RFICM*, pp. 127-56); y Ángel Galán Sánchez, «Religión y política en la transición a la Edad Moderna: algunas notas sobre las conversiones y el origen del problema morisco» (*RFICM*, pp. 215-29). García Moreno empieza señalando la debilidad extrema de las comunidades cristianas peninsulares en vísperas de la victoria de Constantino; su implantación era en extremo irregular y casi únicamente urbana. El crecimiento, en cambio, fue muy rápido a partir del siglo V: «la vieja aristocracia senatorial tardo-romana, constituida en clase política dirigente» (p. 229) se dedicó a ocupar de modo sistemático las sedes episcopales, hasta el punto de que casi se puede hablar de un desembarco de senadores transformados en obispos, con el beneplácito general; incluso paganos tan recalcitrantes como Símaco en Roma no hallaban nada que objetar a esta adaptación a los tiempos nuevos. A continuación, un análisis general, de una claridad extrema, del fenómeno del priscilianismo (a comparar con el de M. V. Escribano, *vide supra*): no comportaba, en efecto, ningún elemento herético (o casi ninguno), pero servía de vehículo a los intereses de la potente aristocracia rural hispano-romana. Por otra parte, «la importancia de la jerarquía eclesiástica en la vida local es cada vez mayor» (p. 242): en medio de una anarquía terrible, los obispos tienden, naturalmente, a convertirse en cabezas de sus respectivas comunidades. El obispo de Mérida, por ejemplo, ejerció en ciertos momentos una casi soberanía sobre su ciudad; durante el siglo VI se ocupó hasta de proteger a ciertos comerciantes extranjeros (sirios, concretamente) e incluso mantuvo a sus expensas a médicos públicos, en una prolongación *sui generis* del antiguo evergetismo romano. La conversión de Recaredo es algo más que una estampa predilecta del nacional-catolicismo más reaccionario y obsoleto: los obispos se convertían en portavoces de las ideas y programas de la nobleza visigótica (cf. p. 249). Pero reducir la cuestión a las anécdotas de sillas gestatorias y episodios simoníacos sería trivializar; había que garantizarse el monopolio en la interpretación de las Escrituras frente a los laicos ilustrados (cada vez menos numerosos). El control de las reliquias constituía otra fuente de inmenso prestigio. Tales mecanismos garantizaban los lazos de vinculación con el pretérito; al mismo tiempo, el

alto clero clasicizante ejercía un contrapeso eficaz frente a la «nobleza de espada», de origen germánico en buena parte. A este mundo pertenece Isidoro de Sevilla, con su obsesión por combinar la alta cultura y las necesidades concretas de la educación y la instrucción pastorales. El artículo de Jacques Fontaine sintetiza con claridad las múltiples facetas de una figura a la que el erudito francés ha consagrado tantas páginas. Entre cultura y vida, entre mundo y Dios, Isidoro propugna «una *renovatio* constantemente actualizada que corresponde a un concepto ‘litúrgico’ de la existencia cristiana» (p. 267), [... *y que entronca*] «con una ideología religiosa y política que se propone la actualización de los orígenes» (p. 270). En este sentido, las *Etimologías* no son más que «un medio de clasificación y de presentación cómodo», por parte de alguien que se apasiona literalmente por la búsqueda de los orígenes. Isidoro, firme creyente en la *renovatio Imperii*, que quiere unir la *Romanitas* y la *Civitas Dei peregrinans*, exponente sumo del siglo VII, «ya no cree en el porvenir de Bizancio en Occidente» (p. 275); según J. Fontaine, después del desastre de 711 (si es que hay que denominarlo así), sus legítimos herederos son los dinastas carolingios. Es una opinión...

En todo caso, la singular amalgama ideológica producida por el cruce del viejo ideal neogótico con un antisemitismo rampante —amalgama que contribuye a caracterizar «el punto de inflexión señalado por el reinado de los Reyes Católicos»— constituye el eje del artículo, muy militante, de A. Galán Sánchez (*RFICM*, pp. 215-29). El «nuevo modelo de organización política», que imponía el brutal dilema «*facen-se crestians los moros o muyren*», incluso al precio de quebrantar las capitulaciones de la Rendición (y de unos efectos económicos muy negativos), abría una nueva etapa en «el uso de la religión como instrumento político». Etapa que desarrollaba de un modo espectacular determinadas simientes ya presentes en el período anterior, al tiempo que agostaba otras. Al hilo de la Biblia «como elemento unificador y divisorio», A. Deyermond (*RFICM*, pp. 127-156) estudiaba la noción de *translatio Imperii*, haciendo particular hincapié en la curiosa aspiración de Alfonso X al Sacro Imperio y (elemento mucho más trascendente en términos históricos) en la idea que se había forjado del *rol* de Castilla en el conjunto de los reinos penin-

sulares: «pueblo escogido por Dios para cumplir su voluntad, un pueblo que realiza la misión divina...» (p. 142). Deyermond analiza, entre otros documentos singulares, *Las Siete Edades del Mundo* de Pablo de Santa María, uno de los textos fundacionales de esta nueva ideología imperial. (El hecho de que fuera obra de un rabino converso no deja de resultar irónico).

\* \* \* \* \*

He dejado para el final el milenio bizantino. El profesor Ramírez de Verger, en *IRA*, pp. 191-206, analiza «La imagen de la realeza en el *Panegírico de Justino II* de Flavio Cresconio Coripo». Este autor de una epopeya en latín, la *Joánide*, mantiene todavía, en tiempos del sucesor (llegado al poder con la aquiescencia senatorial y militar) del gran Justiniano la idea del gobernante (el emperador en este caso) como *médico*: un tópico que remonta, en cierto sentido, nada menos que a Platón. Aunque la situación distaba de ser boyante (Justiniano construyó Santa Sofía, pero había mantenido una presión fiscal insostenible y, además, había dejado el tesoro exhausto con sus guerras), cualquier momento era bueno para dar libre curso a los lugares comunes de la *Renovatio Imperii* y los nuevos *Aurea saecula*: un Imperio, en este caso, «organizado a imitación del reino de Dios, el cielo, donde el emperador, imagen de Cristo, gobierna» (p. 200). En la teoría del poder bizantino del siglo VI, el Palacio Sagrado «se asemeja al Olimpo [...] y ocupa una posición central en el mundo» (p. 201). Este esfuerzo por desentrañar la naturaleza última del poder entre los hombres es continuado por Antonio Bravo García en «Orden humano y orden divino: la realeza en el mundo bizantino» (*IRA*, pp. 207-240). Eusebio de Cesarea, en su encomio del emperador Constantino el grande, «adoptó la filosofía helenística de la realeza a las necesidades cristianas» (p. 210). Dión de Prusa, Elio Arístides, Filón de Alejandría, Plutarco habían asumido la vieja noción del soberano como Νόμος ἔμψυχος; sobre ella trenzarán variaciones Focio, Pselo, Teodoro Metoquita, Demetrio Cidonio (cf. p. 213). Un personaje como Miguel Pselo, que practicó tanto la historia como el encomio, resulta útil para destacar, con meridiana claridad, las diferencias retóricas entre los dos géneros literarios que con mayor frecuencia se demoran en la figura del soberano autócrata. Las virtudes militares son objeto de una

valoración algo fluctuante; a nadie podrá extrañar que sea en la época de la aristocracia militar de los Comnenos cuando alcanzaron cotas de prestigio más elevadas. La doctrina imperial (casi una teología, a la que correspondía una liturgia muy elaborada) descansaba sobre las nociones combinadas de Imperio universal y ecumenismo cristiano. Existen, empero, restricciones —cuya importancia cambiará a lo largo de los tiempos— a la autocracia: el Senado, las facciones del Hipódromo, el ejército. Y la púrpura imperial, de por sí incómoda, se transformó más de una vez, de acuerdo con la expresión famosa, en un sudario: de 88 emperadores que llegaron a reinar, treinta murieron de muerte violenta y otros trece fueron obligados a refugiarse en un claustro. Antonio Bravo se esfuerza por explicar (con razón, sin duda) que las revueltas también constituían un mecanismo constitucional, aunque, creo que, desde mi ignorancia, lo explicaría de modo algo más cínico: como el poder del βασιλεύς es omnímodo, hablar de destitución resultaría grotesco; contra el Ungido del Señor sólo queda la revuelta violenta. Esta constituye, naturalmente, un crimen espantoso y abominable, merecedor de los castigos más crueles, pero que dispone de un procedimiento para ser perdonado: alzarse con la victoria...

Juan de Lidia y Pedro el Patricio (ambos en el siglo VI) representan todavía la vieja tradición romano-augústea y el poder de los comicios; pero la noción efficacísima del «orden humano como imagen del orden que reina en el cielo» se impone cada vez con más fuerza. «*Contra jus rescripta non valeant*»: ni siquiera este principio tan elemental, tan básico, del derecho romano es respetado en las *Novellae* de León el Sabio. Para decirlo con los exactos términos griegos, la οἰκονομία ocupa el lugar de la antigua σοφία; la τάξις, el de μέτρον. Aunque la vieja identificación de Bréhier entre ἱερεὺς y βασιλεύς ha sido objeto, recientemente, de ciertas matizaciones, continúa siendo indiscutible que las teorizaciones acerca de la monarquía son de un conservadurismo abrumador. No puede decirse que la reflexión política desapareciese del todo; pero no se prodigó, ni en abundancia ni en originalidad. Es cierto que un autor como Nicetas Coniata se halla en las antípodas del *speculum* de príncipes; pero después de la brutal catástrofe de 1204, ello tenía bastante menos mérito; sin embargo, ha podido afirmarse que, en su época, el terror universal

era, por así decir, el sentimiento más difundido.

El otro artículo del profesor Bravo (*RFICM*, pp. 157-213) discute de modo extenso y pormenorizado «Bizancio y Occidente en el espejo de la confrontación religiosa». Tras analizar el innegable complejo de superioridad de la Nueva Roma/Nueva Jerusalén, recuerda que «... menor en el área bizantina que en Occidente, sin lugar a dudas se produjo en la Edad Media una escisión cultural respecto al mundo greco-romano» (p. 170). Entre la teología bizantina y la occidental, empero, las diferencias son más de *sensibilidad* doctrinal que de carácter estrictamente ideológico o teológico. Occidente es más práctico, Bizancio más especulativo: el uno ensalza lo jurídico, el otro la liturgia; el uno el sufrimiento de la Cruz, el otro el Pantocrátor triunfante; el uno, la Unidad divina; la Trinidad el otro. Oriente no tuvo, es cierto, un santo Tomás de Aquino; los grandes nombres del Pseudo-Dionisio Areopagita (con su inmensa influencia, también en Occidente) y san Juan Damasceno son menos 'escolásticos' y más místicos: más... *apofáticos*, en todo caso. Según Bravo García, fue san Agustín quien marcó '*le grand tournant*' —particularmente por sus tomas de posiciones frente a los Padres capadocios. (Sin embargo, el obispo de Hipona acabó obteniendo una influencia significativa en Bizancio: en el siglo XIII fue traducido por Máximo Planudes). Occidente, a su vez, supo no desaprovechar el impulso místico del Pseudo Areopagita, de Máximo el Confesor, del Damasceno; pero modificando profundamente su *tono*, convirtiéndolo en más discursivo. En las querellas trinitarias y cristológicas, los distinguos que resultaban claros para los orientales (a partir de *su* tradición filosófica) perturbaban y confundían a los occidentales, herederos, en particular, de una tradición *jurídica*. El abismo es tan profundo que en el caso de san Gregorio Palamás se produce, según Bravo, algo sorprendente: su espiritualidad, su misticismo no deja de estar influenciado por querellas trinitarias. Yerran quienes interpretan estas disputas como una logomaquia estéril: de ellas depende la entera economía de la salvación. «La antigua separación entre hombre y Dios, aunque se mantuvo, pudo ser abolida en cierto modo a la vez». El ascenso cristiano a los cielos —continúa Bravo, citando a Kazhdan— «was realized not by dialectical contemplation [...] but by a supernatural mystery» (p. 207 n. 153), que des-

truía la mezquindad del mundo material. Dios no está *fuera* del Universo; lo creó personalmente, *no a través* de un demiurgo, y a continuación se hizo carne. Poner estas verdades en discusión (con independencia de lo que podamos opinar *nosotros*) era más que una estéril logomaquia; tenían un contenido que en modo alguno podía dejar indiferentes a los creyentes. Dicho en pocas palabras, el concepto trinitario *correspondía* a la búsqueda de salvación por parte de los hombres.

\* \* \* \* \*

Me doy cuenta de que esta reseña (si es que todavía merece semejante nombre) ha superado todos los límites de extensión permisibles; y deseo cortar sus ramificaciones excesivas. Pero, en realidad, quisiera que se la considerase como un resumen, más o menos objetivo, de los puntos de vista de una serie bastante larga de autores, acerca de diversos temas (en la inmensa mayoría de los cuales no puedo presumir de los conocimientos de un experto), con los que yo, personalmente, podría estar o no de acuerdo. Lo que he intentado es partir de la preocupación —que aparece ya en mi título— por las relaciones, tan complejas, entre poder político y poder religioso en épocas alejadas de la nuestra, y apuntar una serie de argumentos que me han interesado en particular, aunque no fuera capaz de desarrollarlos por mi cuenta. Ojalá los libros que acabo de comentar (de un modo somero, en definitiva) puedan convertirse en cantera de materiales —materiales con los que otros puedan poner a prueba sus opiniones y teorías sobre un tema, en verdad, inagotable.

*Universitat de Barcelona*