

IV. *Historia, religión y sociedad*

KNOEPFLER, DENIS, *La Patrie de Narcisse*, París, Collège de France/Odile Jacob, 2010, 240 pp.

En la medida en que los personajes que protagonizan los mitos tienen patria —pues por definición se sitúan más allá de toda frontera—, Denis Knoepfler, titular de la cátedra de Epigrafía y de Historia de las Ciudades Griegas en el Collège de France parisiense, ha escrito un libro que revela el nombre de la auténtica patria de Narciso. Todos conocemos la historia del muchacho que, enamorado de sí mismo, intenta besar su propia imagen reflejada en las aguas de un río y termina ahogándose en ellas. A caballo entre la Arqueología, la Antropología, la Historia de las Religiones y la Epigrafía, el profesor Knoepfler descubre, con argumentos sólidos y fehacientes basados en determinadas inscripciones halladas en Eretria (pequeña ciudad, hoy desaparecida, de la isla de Eubea, objeto últimamente de importantes y novedosas excavaciones), que en dicho enclave urbano se encuentra el origen de la leyenda de Narciso, cuya descripción mitológica y, sobre todo, religiosa, ya no será la misma después de semejante hallazgo.

En efecto, Narciso, el jovencito imberbe del que nos hablan Pausanias y Ovidio —entre otros muchos— y del que se enamoran en vano, según la fuente que utilicemos, otro muchacho, Aminias, o la ninfa Eco, vivía en Beocia, en las inmediaciones del monte Helicón, entregado a un único *métier*: adorarse a sí mismo. Con ese único objetivo en su punto de mira estaba lejos, como es lógico, de obtener una plena satisfacción sexual, por mucho que intentara aprehender su reflejo en el agua, en un proceso de autolatría que luego los psicólogos, a partir de su nombre, denominarían «narcisismo». El hecho es que tal manía acabó conduciéndolo a un suicidio involuntario y a su ulterior metamorfosis en la flor homónima. Pero, al margen de esos detalles fabulosos que tanto juego han dado en la literatura y en el arte occidentales a través de los siglos (me viene a la memoria, por ejemplo, el verso «¡Que te vas a caer al río!» del poema «Narciso», inserto en el libro *Canciones* de Federico García Lorca), Knoepfler, después de arduos trabajos arqueológicos y epigráficos, llega a la conclusión de que Narciso fue también, junto con su paredro Hiacinto, una poderosa divinidad de la vegetación primaveral, nacida durante la protohistoria de la Hélade, que simboliza, resume y condensa en su persona la renovación anual de la naturaleza. Una divinidad que surgió, como ya he dicho, en el entorno euboico de la ciudad de Eretria, un contexto geográfico que solo abonaban en la Antigüedad dos o tres testimonios, entre ellos el de Estrabón (IX 2, 10), que se refiere a una supuesta tumba de Narciso el Eretrio situada en Oropo, puerto beocio situado enfrente de su patria.

El libro de Knoepfler viene, pues, a reforzar esa precaria «eretriedad» de Narciso, ya que la inmensa mayoría de los testimonios antiguos lo consideraban originario de

Beocia, concretamente de la ciudad de Tespías. Los capítulos IV y V del volumen, publicado por Odile Jacob a expensas del Collège de France, son nucleares a la hora de esta nueva adscripción geográfica del personaje, pues la Epigrafía revela la existencia en Eretria de una tribu *narkittis* de donde derivaría nuestro personaje, cuyo nombre aparecería escrito con doble *-tt-* en lugar de con doble *-ss-*, un cambio meramente dialectal pero importante a la hora de fijar el *Urname* de la mítica criatura, que sería *Narkittos*. Este «Narcito» (según un escolio del Pseudo Probo a *Bucólicas* II 48 de Virgilio: *Narcissus flos ... a Narcisso Amarynthi filio, qui fuit Eretrieus ex insula Euboea*) sería, a su vez, hijo de Amarinto —un héroe cazador relacionado con la ciudad homónima de Eubea y con la gran Ártemis *Amarusia* de los eretrios—, y, más allá de su linaje, una figura muy, muy antigua, tanto por lo menos como Hiacinto (o Jacinto) el Laconio, su *Doppelgänger*.

Dice el autor en su «Conclusion» (p. 213) que no ha pensado ni un solo instante en «contester la légitimité du mythe tel que l'a développé et immortalisé l'auteur des *Métamorphoses*», o sea, que Narciso, después de su libro, sigue siendo el mismo que ha inspirado a infinidad de poetas, artistas, filósofos y psicólogos a lo largo del tiempo. Lo único que ha cambiado en él es, gracias a la Epigrafía, su patria, que ahora no es la misma que antes. Un viaje interesante el de Knoepfler, fundamentado en los hallazgos de cultura material que han ido produciéndose en los últimos años en el Egeo. Enriquecen la obra una serie de mapas y de ilustraciones que ayudan a navegar por ella en busca del puerto marcado de antemano por su autor: la ciudad de Eretria, en Eubea. Lo que no entendemos es por qué, tras cada cita en griego antiguo, aparece a continuación su transcripción fonética en caracteres latinos, como si el lector de *La Patrie de Narcisse* no supiese leer en griego y necesitara ese tipo de ayuda. Es la única pega que pongo a un libro tejido con los mimbres sólidos de la ciencia y, a la vez, bien escrito y mejor contado, para facilitar una más amplia recepción aquiescente de su mensaje.

LUIS ALBERTO DE CUENCA
CSIC

SOARES, LUCAS, *Platón y la política*. Colección Biblioteca de Historia y Pensamiento Político, Madrid, Tecnos, 2010, 258 pp.

Este libro de Lucas Soares, profesor de Historia de la Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, se propone mostrar la larga y compleja maduración de la filosofía política de Platón desde sus inicios (no se limita a los tres «diálogos políticos por excelencia», *República*, *Político* y *Leyes*) y, en particular, «desmitificar» la supuesta

oposición entre el idealismo utópico de la *República* y el realismo desengañado de las *Leyes* (p. 10).

La interpretación de los diálogos platónicos que nos propone Soares es, en general (con unas pocas reservas menores, que en seguida habré de señalar), rigurosa, convincente y bien documentada. El autor se muestra en todo momento muy bien informado del más reciente *status quaestionis* sobre cada uno de los puntos que va tratando, a lo menos en lo que toca propiamente a la materia de su estudio. No puede decirse tanto de la breve «Aproximación biográfica» (pp. 14-28), que presenta como hechos ciertos algunas noticias más bien dudosas: que Platón se llamaba Aristocles¹, el viaje a Egipto². Otro reparo merece la utilización de las cartas supuestamente platónicas: aunque el autor advierte que la autenticidad de las Cartas VII y VIII es hoy «mayoritariamente aceptada por la crítica» (p. 14), nada dice de las serias dudas que siguen pesando sobre las otras, que cita como dándolas por genuinas. Con todo, acierta este resumen biográfico al poner de relieve el empeño político que Platón mantuvo a lo largo de su vida, así como la finalidad esencialmente política de las enseñanzas de la Academia.

La primera parte («Hacia una fundamentación epistémica de la política», pp. 29-101) ofrece un cuidado estudio de los diálogos anteriores a la *República*. A juicio del autor, aparecen ya en la *Apología*, si bien de forma «embrionaria», los temas esenciales del pensamiento político de Platón: la crítica de la política ateniense y del presunto saber de los hombres políticos; la contraposición entre vida pública y privada; la vinculación entre conocimiento y ética como fundamento del obrar político. Quizá convendría añadir que, para el Sócrates de la *Apología*, ese conocimiento parece ser el (meramente negativo) saber que uno no sabe lo que no sabe (23b), que es la «sabiduría humana» (20d7).

En cuanto al *Protágoras*, quizá sea algo exagerado ver en este diálogo temprano una anticipación del «principio de especialización de las funciones», incluida la de la «técnica política», de la *República* (p. 60). Acerca de lo que cita Soares (p. 60 n. 76) como muestras tempranas del desprecio de Platón por el juicio de la mayoría (frente al juicio superior del experto), es de notar que no se refieren a los procedimientos de decisión política, sino a la elección moral (*Crit.* 48a), la educación (*Laq.* 184e; *Eutid.* 307a-b), al conocimiento de la verdad (*Hip.* 284e) o a la indagación dialéctica misma

¹ Véase J. A. Notopoulos, «The Name of Plato», *CP* 34 (1939), pp. 135-145, y A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976, pp. 35-38.

² Cf. Swift Riginos, *Platonica*, pp. 64-65; L. Brisson, «L'Egypte de Platon», *Les Études Philosophiques*, 1987, pp. 153-168, en las pp. 153-154, y sobre todo el minucioso examen de las fuentes en H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike*, vol. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990, pp. 425-453.

(*Gor.* 473e-474b), asuntos que poco se prestan a la votación mayoritaria; y para la declaración, ciertamente poco democrática, de *Prot.* 317a (los muchos no entienden nada, sólo corean lo que dicen los que mandan), convendría tener en cuenta que es, más bien sorprendentemente, Protágoras quien lo dice. Soares, empeñado en hallar ya en los diálogos tempranos el «embrión» del pensamiento político «maduro» de Platón (p. 101), me parece subestimar a veces la profundidad de la ruptura que separa al Platón «maduro» de la actitud socrática, si bien a propósito del *Menón* (100a1-2) señala acertadamente (p. 97) el paso del cuestionamiento socrático al ideal, ya propiamente platónico, de que la virtud llegue a ser alguna vez conocimiento en sentido estricto y pueda ser enseñada.

El análisis de la *República* («La metapolítica platónica», pp. 103-183) es exacto y cuidadoso, aunque tal vez se podía haber prestado algo mayor atención a la forma dialógica del texto: por ejemplo, cuando el autor atribuye sin más a «Platón» el calificativo «ciudad de cerdos» de Glaucón (p. 118). ¿Cree Platón posible llevar a la realidad la utopía de la *República*? Soares juzga, razonablemente, que esa construcción cumple una función esencialmente regulativa: aunque sea irrealizable en los mismos términos de su formulación teórica, hay que aproximarse a su realización dentro de lo posible.

La tercera parte («Del orden político ideal a la conservación del mejor orden posible», pp. 185-227) abarca el *Político* y las *Leyes*. En el *Político*, Platón describe «un régimen político alternativo frente a la ausencia del orden ideal» (p. 202). El régimen más perfecto sigue siendo el del filósofo-rey; sólo a modo de mal menor o «segunda navegación» se acepta el dominio de la ley; pero con eso surge también una nueva pregunta: ¿en cuál de los regímenes imperfectos «es menos difícil vivir»? A esa pregunta responden las *Leyes*, con un proyecto político concebido en circunstancias ya no ideales, sino reales. En conclusión, Platón mantiene siempre una «firme voluntad de elaboración de un proyecto político alternativo que llegue alguna vez a consumarse» (p. 230); de ahí que el orden ideal ceda a la nomocracia, régimen que más se le aproxima entre los que son de inmediato posibles. Lo cual no equivale a oponer «idealismo» a «realismo»: ni hay en la *República* una confianza ciega en el ideal, ni el programa de las *Leyes* se reduce a un desesperanzado realismo; más bien expresa un «vigoroso proyecto optimista» (Lisi), un término medio entre lo ideal y lo posible.

En conjunto, es una interpretación sensata y aceptable, aunque tampoco es muy original ni novedosa, ni pretende serlo. Soares no polemiza, no finge hipótesis, no aventura comparaciones con las ideologías políticas de nuestro tiempo: todo lo cual es de agradecer. En resumidas cuentas, el libro cumple plenamente su propósito de ofrecer una introducción general al pensamiento político de Platón, a la vez que una bien documentada puesta al día de los estudios sobre el tema.

LUIS ANDRÉS BREDLOW
Universidad de Barcelona

BARCELÓ, PEDRO (ed.), *Religiöser Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit*. Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 29, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, 250 pp.

Contenidos: 1. J. Rüpke, «Radikale im öffentlichen Dienst. Status und Individualisierung römischen Priestern republikanischer Zeit». 2. Chr. Kunst, «Die Priester der Kybele». 3. J. Alvar «Henotheismus und Essentialismus in den Kulturen der orientalischen Götter». 4. P. Herz, «Gab es eine religiöse Grundüberzeugung?». 5. B. Edelmann, «Wie kommt der Kaiser zu den Göttern?». 6. P. Eich, «Theismus und Fanatismus». 7. P. Barceló «Fundamentalistische Tendenzen in Heidentum und Christentum des vierten Jahrhunderts». 8. M. Clauss «Der Weg zur Wahrheit kostet Leben. Zum frühchristlichen Selbstverständnis». 9. J.Ev. Hafner, «Vom Lehrhaus zum Lehramt. Häresiebegriff und Glaubensregel als Ursprünge des christlichen Fundamentalismus». 10. B. Blum «Die Unvereinbarkeit von Fundamentalismus und Christentum. Anmerkungen aus theologisch-praktischer Sicht». 11. E. Faber, «Armut als Ideal. Der Fundamentalismus der Wohlhabenden». 12. A. Lotz, «Religiöse Intoleranz und Gewalt in der Spätantike». 13. J. Hahn, «Ausgemerzt werden muss der Irrglaube! Zur Ideologie und Praxis christlicher Gewalt gegen pagane Kulte».

Este libro recoge las contribuciones presentadas los días 20-21 de octubre del 2008 en unas jornadas de la Universidad de Postdam sobre el fundamentalismo en época romana. Como indica el editor en el prólogo, el objetivo era plantearse, a raíz de los diversos sucesos considerados fundamentalistas que comenzaron el 11 de septiembre del 2001, el concepto de fundamentalismo y sus características en la Antigüedad con la intención de comprender sus orígenes y evolución y evitar trivializar o confundir conceptos y problemas. Tanto la diversidad de los temas tratados en el libro como la diversidad de los enfoques, que hacen que el libro adolezca de falta de unidad y de claridad en el objetivo, son en realidad la mejor expresión de las dificultades inherentes al concepto de fundamentalismo, de la variedad de sus formas, y de los problemas que entraña la comparación del fundamentalismo actual con el de época romana. Sin embargo hay a lo largo del libro una serie de elementos constantes o reincidentes que sin duda aportan un mayor conocimiento de los aspectos centrales de este fenómeno.

En primer lugar destaca la relación del fundamentalismo con el cristianismo en época imperial (se echa en falta al menos un capítulo sobre el judaísmo en relación con este tema). La mayor parte de los capítulos tratan el tema en el enfrentamiento cristiano-pagano o dentro del propio cristianismo. Los que lo hacen referido al mundo pagano muestran cómo los aspectos susceptibles de ser considerados fundamentalistas (desde un punto de vista a veces muy vago o discutible) están motivados por cuestiones de poder y política, no por contenido religioso (cf. los artículos de Rüpke, Kunst, Herz, Edelmann, Alvar). Los casos analizados en estos estudios motivan un

acercamiento al fenómeno del fundamentalismo desde lo que, siendo susceptible de ser considerado fundamentalista, no lo es.

Algunos autores analizan otros fenómenos susceptibles de ser confundidos con fundamentalismo y que por sus diferencias ayudan a concretar este concepto. El henoteísmo, el esencialismo, las religiones místicas orientales (cf. Alvar, Eich) no conllevan fundamentalismo porque no son religiones monoteístas (cf. Eich frente a la idea de algunos investigadores actuales sobre un monoteísmo pagano) basadas en un dogma y que intentan imponerse mediante la intolerancia hacia otras manifestaciones religiosas. A su vez, las reacciones de marginación o exclusión que a veces provocan en la administración romana no se deben a cuestiones de creencia sino políticas. Herz reconoce la existencia de un convencimiento básico religioso en el hombre no asociado a una creencia especial definida teológicamente ni a un contexto cultural fijo, un esencialismo que se encuentra en los ritos, prácticas y lugares religiosos, del que hay buenas muestras en los cuentos populares, y que no conlleva fundamentalismo.

Cercano a la búsqueda de una definición es el análisis de Clauss sobre los elementos en los que se «fundamenta» el fundamentalismo, que reduce a la oposición Verdad/Error. (cf. la importancia de la Verdad en el surgimiento de una secta nacida en 1909 en Estados Unidos con una serie: *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, de donde procede el término fundamentalista —Edelmann, Blum—). Un acercamiento similar al tema es el que propone Hafner, que establece el origen del fundamentalismo en el cristianismo de época romana cuando en el siglo II d. C. este opta por la versión dogmática y radical de Ireneo en vez de por la filosófica y dialogante de Justino. En esta oposición se basan los casos más claros de fundamentalismo, que se producen significativamente dentro del propio cristianismo.

Es de destacar que los capítulos del libro que claramente hablan de fundamentalismo son los que tratan casos relacionados con el cristianismo sobre todo en la Antigüedad tardía. En un capítulo bastante teórico, Barceló establece los orígenes del fundamentalismo en época postconstantina, en la que cuestiones por primera vez de contenido religioso marcan la diferencia entre ortodoxia y herejía. El papel de los ascetas como grupo fundamentalista se pone de relieve en los artículos de Faber, Lotz y Hahn, aunque, mientras para Faber, que considera a los ascetas continuadores de los antiguos mártires, el fundamentalismo asceta es un tipo de fundamentalismo basado en la renuncia de todo lo terrestre como expresión de fe, Lotz y Hahn destacan la violencia generada por este grupo, visible en el asesinato de Hipatia (Lotz), y en la destrucción material del paganismo por parte de los ascetas del desierto sirio y egipcio, fenómeno fundamentalista al que Hahn añade en la misma época del imperio tardío, también como fundamentalista, la imposición religiosa a través de la institución jurídica como una forma muy clara de agresión. La idea de violencia como elemento que subyace al fundamentalismo se recoge en el artículo de Edelmann cuando se plantea si la imposición del culto imperial como forma de expresión activa

de la creencia en una verdad, la del emperador divinizado y apoteósico, se realiza recurriendo a la violencia, si del fundamento se pasa al fundamentalismo, planteamiento que según este autor tiene diferentes respuestas en los autores antiguos. Esta posibilidad de un fundamentalismo pagano se plantea también en el capítulo de Eich, que establece como base del fundamentalismo la existencia de libros que crean un modelo, un canon, un dogma, tanto entre los paganos como entre los cristianos, y que destaca la influencia de los filósofos paganos en la decisión de Diocleciano de perseguir a los cristianos.

Como línea central de su análisis, los capítulos de Lotz y Hahn destacan los intereses personales o de grupo relacionados con el poder como fondo que subyace a las manifestaciones de fundamentalismo. Este es, a mi juicio, el punto que da más unidad a todo el libro. Aunque solo en estos capítulos se analice como tema central la cuestión del fundamentalismo religioso relacionado con problemas políticos, esa relación está detrás de todos los casos de fundamentalismo analizados en el libro y detrás del fundamentalismo actual que ha motivado el tema de las jornadas. Como señala Herz, «fundamentalismo» es actualmente un término muy cargado políticamente. Bajo un aparente fundamentalismo religioso se esconden otros muchos problemas e ideologías.

Un capítulo aparte es el de Blum sobre la incompatibilidad del cristianismo con el fundamentalismo, que pretende demostrar que el fundamentalismo está en el tratamiento de diversas religiones cristianas en determinados momentos, no en la doctrina cristiana, completamente alejada del fundamentalismo al promulgar la libertad y diversidad. La particularidad del planteamiento de este capítulo es en sí misma un acercamiento a la definición de fundamentalismo ¿Puede decirse realmente que un dogma religioso se presenta a sí mismo desde su nacimiento como fundamentalista? ¿O hay que decir más bien que fundamentalismo es el comportamiento social, político, económico etc., que se apoya y justifica mediante un dogma religioso?

Los diversos aspectos recurrentes en el libro aparecen aunados o en parte en las definiciones de fundamentalismo proporcionadas por algunos autores, aunque hay variaciones de grado. Según Barceló, por fundamentalismo se entiende la primacía de una religión, exenta de cualquier tipo de discusión crítica, sobre el comportamiento político, económico y social. Según Lotz, los fundamentalistas se consideran una minoría elitista enfrentada a una masa enemiga, su ideal es una teocracia donde iglesia y estado coincidan. El extremo del fundamentalismo religioso se da cuando se produce intolerancia respecto a creyentes de otras religiones, manifestada en violencia contra objetos culturales, lugares sagrados o personas. Los movimientos agresores se deben no solo a diferencias religiosas, sino a problemas en el proceso de cambio en la cultura, organización social y vida económica, y son importantes las motivaciones personales o grupales de aquellos que promueven la intolerancia. Según Faber, el fundamentalismo tal y como se entiende hoy día es el que por medios violentos y

fanáticamente propaga la imposición general, obligatoria y completa de sus propios objetivos. La base del fundamentalismo en un libro sagrado o dogma es destacada por Clauss, Alvar y Eich. Cf. la definición de Lactancio (*Inst. div.* 4.28.11; 16) citada por Edelmann: «Religión es la adoración de aquello que es verdad, y superstición de lo que es falso ... supersticiosos son por tanto aquellos que adoran a muchos y falsos dioses, “religiosos” somos nosotros que adoramos al único y verdadero dios». Hahn presenta el fundamentalismo como «destrucción de las tradiciones, valores e identidad de los demás», frase que explica no solo los casos de fundamentalismo cristiano frente al pagano, sino también el supuesto fundamentalismo del gobierno romano cuando no acepta las nuevas religiones llegadas de Oriente o cuando las adapta como instrumento del poder político. ¿Podría decirse que la política cultural romana es en este sentido una defensa contra el fundamentalismo, motivada por el miedo a perder las tradiciones, valores e identidad romanas, un miedo que al final resultó justificado con la imposición del cristianismo, en muchos casos de manera violenta? Esto nos llevaría a otra cuestión no planteada en este libro pero que serviría igualmente para entender el fundamentalismo actual ¿El fundamentalismo puede nacer como defensa, como miedo a perder las tradiciones, valores e identidad?

A pesar de la falta de un hilo conductor claro, este libro ofrece respuestas abundantes y variadas a los muy diversos aspectos que entraña el fundamentalismo, y, en muchos casos con la propia disparidad de opiniones, plantea preguntas importantes que aun no tienen una respuesta unánime ¿Hay realmente casos de fundamentalismo pagano?, ¿el fundamentalismo va siempre unido a la intolerancia y la agresión? Quizá la respuesta más clara a las muchas preguntas planteadas sea que no existe un fundamentalismo estrictamente religioso, esto es, no condicionado por cuestiones políticas, sociales o económicas.

MARÍA PAZ DE HOZ GARCÍA-BELLIDO
Universidad de Salamanca

BARNES, TIMOTHY, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, xiv + 266 pp.

La novena monografía de la serie «Blackwell Ancient Lives» es este novedoso trabajo sobre el emperador Constantino, escrito brillantemente por Timothy Barnes, emérito de Clásicas de la Universidad de Toronto. El profesor británico ha propuesto, a lo largo de más cuarenta años de investigación, controvertidas revisiones sobre la Antigüedad tardía basadas siempre en el meticuloso análisis de las fuentes. Un ejemplo expresivo es su *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge, Mass.-Londres, Harvard University Press, 1993),

en el que ofrece una sólida y poco hagiográfica reconstrucción de la carrera del santo obispo de Alejandría.

En su último libro Barnes vuelve a la interpretación del emperador Constantino, que ya había abordado en una de sus primeras obras (*Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.-Londres, Harvard University Press, 1981): de acuerdo con su análisis, Constantino no habría puesto en práctica una política de tolerancia religiosa, sino de agresivo fomento del cristianismo. En el trabajo que nos ocupa, la argumentación cobra mayor peso gracias al descubrimiento reciente de Kevin Wilkinson («Palladas and the Age of Constantine», *Journal of Roman Studies* 99 [2009], pp. 36-60) relativo a la datación de los epigramas de Páladas, que la crítica considera generalmente obra de un pagano que deplora la irrupción del cristianismo. El descubrimiento por parte de Wilkinson de fragmentos de este epigramatista en un papiro de la primera mitad del siglo IV (Biblioteca de la Universidad de Yale) supone adelantar la datación de los epigramas de Páladas, anteriormente asignados al imperio de Teodosio (379-395), al imperio de Constantino (306-337). Cuando escribo estas líneas está todavía pendiente de publicación la obra en la que, según informa Barnes (pp. 13-16), Wilkinson presentará la edición y comentario de dichos fragmentos.

El grueso de la obra consta de ocho capítulos y siete apéndices (pp. 1-200). Lo novedoso de sus contenidos requiere un resumen un tanto pormenorizado.

El primer capítulo («Introduction», pp. 1-26) enumera varias de las «mentiras oficiales» emitidas por el aparato propagandístico de Constantino, que todavía hoy, de acuerdo con el autor, engañan a buena parte de la crítica. Barnes trata aquí también de las fuentes principales en las que basa su reconstrucción de la vida de Constantino: *Sobre las muertes de los perseguidores* de Lactancio, la *Vida de Constantino* de Eusebio de Cesarea y los mencionados epigramas de Páladas, además de la documentación conservada en el *Código Teodosiano*.

El segundo capítulo («The Soldier and the Stable-Girl», pp. 27-45) se ocupa del nacimiento y de los padres de Constantino. Barnes concluye que el emperador nació el 27 de febrero del año 273, a partir de la combinación de los datos de la carrera militar de su padre, Constancio, con el dato de su lugar de nacimiento (*Naissus*, actual Niš, en Serbia). El razonamiento lo lleva a abordar también la cuestión del estatus social de Helena, la madre de Constantino, a quien Ambrosio llama *stabularia*, así como la debatida cuestión de si los padres del emperador contrajeron matrimonio legal o no, las segundas nupcias de Constancio con Teodora (hija del augusto Maximiano), la poco documentada vida posterior de Helena y la conversión de ésta al cristianismo.

En el tercer capítulo («Constantine, the Ruins of Babylon and the Court of Pharaoh», pp. 46-60) el autor analiza la posición de Constantino en la tetrarquía diocleciana, de la que formaba parte su padre Constancio (como César del augusto Maximiano en Occidente, mientras que en Oriente era augusto Diocleciano y César

Galerio). Barnes infiere convincentemente que Constantino participó en las campañas del César Galerio antes del año 305; asimismo, plantea la sugerente hipótesis de que la primera esposa de Constantino pudiera ser hija o pariente muy cercana de Diocleciano. Ambos hechos subrayan la estrecha vinculación de Constantino con la corte de Diocleciano, una vinculación que posteriormente el emperador cristiano habría intentado oscurecer. En este contexto, Barnes presenta la «gran persecución», ordenada a finales de febrero del año 303, como parte de una maniobra de Galerio para dejar fuera de la sucesión a Constantino y Majencio, favorables ambos al cristianismo. Esta religión, como recuerda el autor, ya gozaba de pleno reconocimiento legal desde el año 260 bajo el emperador Galieno.

El resto del capítulo y el siguiente («The Road to Rome», pp. 61-89) se ocupan del «golpe dinástico» de Galerio en 305, la proclamación de Constantino como Augusto en York a la muerte de su padre en 306 y la guerra civil que siguió (306-313) entre Severo, Galerio, Maximiano, Majencio, Maximino, Licinio y el propio Constantino. Entre otras cuestiones, Barnes subraya cómo la propaganda constantiniana convirtió al usurpador Majencio en el prototipo de perseguidor tiránico, pese a que de hecho había puesto en práctica en sus territorios (Italia y África) una política de tolerancia a los cristianos al mismo tiempo que Constantino en los suyos (Britania, Galia e Hispania). También en este capítulo se aborda la célebre «visión de Constantino», que se produjo en 310 en una batalla contra Maximiano y a la que el emperador no daría una interpretación cristiana hasta dos años después, a raíz de un sueño antes de la célebre batalla del puente Milvio (312). El autor insiste en distinguir claramente las dos ocasiones, a menudo confundidas, e interpreta como un halo solar la cruz en el cielo vista por Constantino y por todo su ejército en el año 310; en ello sigue expresamente a Peter Weiss, cuya teoría, según denuncia Barnes, fue acogida en su momento con innmerceda frialdad.

El quinto capítulo («Brothers-in-Law», pp. 90-106) se abre con los acuerdos tomados por Constantino y Licinio en Milán en febrero de 313, cuando ambos sellaron su alianza contra Maximino, quien aún tenía bajo su control Asia Menor, Siria y Egipto. Barnes niega con énfasis que se promulgara un «edicto de Milán»: simplemente, Licinio acordó con Constantino extender a sus territorios (los Balcanes y Grecia) la libertad de culto para los cristianos y la restauración de sus propiedades confiscadas durante la «gran persecución», unos beneficios de los que ya disfrutaban los súbditos cristianos de Constantino en Occidente desde 306, y que también habrían de extenderse a los habitantes cristianos de los territorios de Maximino una vez derrotado éste. Barnes recuerda que la inexistencia de un edicto de Milán ya fue señalada por Otto Seeck en 1891, y escribe que ello supone un «triste comentario» sobre la crítica constantiniana posterior (p. 95). A continuación se ocupa de la siguiente guerra con Licinio, en realidad dos guerras breves (316 y 324), que se explican en relación directa con las ambiciones dinásticas de Constantino.

El capítulo sexto («The Transformation of the East», pp. 107-143) aborda las medidas tomadas por Constantino en Oriente tras derrotar a Licinio. Dado que gobernaba como único señor del imperio romano, la política religiosa de Constantino en Oriente fue, según propone Barnes, mucho más agresiva de lo que había sido en Occidente. Se enumeran once medidas legales destinadas a favorecer al cristianismo, desde la concesión de privilegios a obispos y clérigos hasta la restricción del divorcio y la promulgación de leyes hostiles a los judíos.

En este contexto se enmarca la trascendental fundación de Constantinopla, que Constantino concibió como una ciudad plenamente cristiana. Para su ubicación escogió la de la antigua Bizancio: esta ciudad, según una nueva y convincente hipótesis de Barnes, habría sido fortificada en tiempos recientes por Licinio; Constantino la destruyó hasta los cimientos para edificar sobre ella su nueva capital.

El emperador tomó parte activa en la política eclesiástica oriental: presidió el Concilio de Nicea (verano de 325) y probablemente fue su sugerencia directa la que motivó las decisiones de dicho concilio referentes a la celebración de la Pascua. Se defiende la autenticidad del *Discurso ante la asamblea de los santos* (conservado al final de la *Vida de Constantino* de Eusebio) y se propone para su pronunciación real la Pascua del año 325, en Nicomedia. Al final del capítulo se señalan las dificultades que encuentra el historiador a la hora de narrar los hechos eclesiásticos siguientes al Concilio de Nicea y determinar el papel desempeñado en ellos por el emperador: estas dificultades se deben a la escasez de fuentes (se conserva muy poco aparte de la narrativa interesada de Atanasio de Alejandría) y a prejuicios ideológicos (suficientes indicios apuntan a que Constantino era «arriano»).

El séptimo y último capítulo («Dynastic Politics after the Council of Nicaea», pp. 144-172) se ocupa en primer lugar de la muerte violenta de Crispo, el hijo mayor de Constantino (hijo de su primera esposa), y de Fausta, la mujer del emperador, acaecidas las dos en 326. Barnes construye cuidadosamente una sugerente hipótesis según la cual Crispo habría sido ejecutado por alta traición, debido a una acusación falsa emitida o apoyada por Fausta, quien se habría suicidado al descubrir Constantino el engaño poco después. En estos momentos se produjo la famosa peregrinación a Tierra Santa de Helena, que Barnes no duda en considerar una maniobra de su hijo Constantino para desviar la atención del escándalo.

En un intento por restablecer el sistema tetrárquico, Constantino nombró césares a los tres hijos que había tenido con Fausta (Constantino II, Constancio y Constante) y a Dalmacio, hijo de Flavio Dalmacio (su hermano por parte de padre). Pero le sorprendió la muerte sin haber nombrado a ninguno de ellos, en el año 337, cuando se encontraba sumido en los preparativos para una inminente invasión de Persia. Debido a esta falta de previsión, la sucesión no pudo producirse de forma pacífica. Constancio tomó la iniciativa en el «verano de sangre» de 337, que dejó a los tres hijos de Fausta como únicos herederos del imperio.

Un breve epílogo, presentado como capítulo octavo («Epilogue», pp. 173-175), ofrece un útil resumen de la carrera de Constantino según la reconstrucción expuesta. Siguen siete apéndices (pp. 176-200): una reconstrucción de la carrera de Lactancio; una cronología de las victorias de Galerio en Sarmacia; unas observaciones sobre la relación entre los *Doce panegíricos latinos* y Constantino; una traducción inglesa del texto *Sobre la Pascua* de Eusebio de Cesarea; unas observaciones sobre un ateniense de la aristocracia pagana que gozó del favor de Constantino (Nicágoras) y sobre otro aristócrata ateniense (Praxágoras) que escribió una historia panegírica del emperador, y finalmente el análisis de un panegírico griego fragmentario, que Barnes considera dirigido a Constantino en desacuerdo con el editor del texto, que lo considera dirigido a Juliano (Augusto Guida, *Un anonimo panegirico per l'imperatore Giuliano*, Florencia, Olschki, 1990). En las sesenta y seis páginas finales se encuentran las abundantes notas (pp. 201-225), la copiosa bibliografía citada (pp. 226-253) y un índice general selectivo (pp. 254-266).

El tono de Barnes es característicamente tajante. El libro se abre con una cita de Luciano: «La única tarea del historiador es decir cómo ocurrió» (*Cómo debe escribirse la historia*, 39), y a modo de conclusión se lee un párrafo que resume perfectamente el espíritu de la obra (p. 175):

Modern historians of the fourth century have too often interpreted the ancient evidence for Constantine and his age on the basis of anachronistic assumptions and misconceptions, and they have too often denied the validity or distorted the meaning of ancient evidence that has not conformed to their own predilections. In this book I have tried to set the record straight.

El texto se desarrolla con agilidad y se lee con placer. La solidez de la argumentación descansa sobre un minucioso análisis de las fuentes primarias, a las que el autor se refiere con admirable profusión. Como corresponde al rigor filológico, la referencia a los textos antiguos es continua y estos constituyen la base sobre la que se desarrolla el discurso; los datos epigráficos y arqueológicos se utilizan de forma subordinada a las fuentes literarias.

Las referencias bibliográficas son exhaustivas y su discusión se incorpora hábilmente en el propio texto. Podría juzgarse que el lenguaje de Barnes es excesivamente duro a la hora de criticar el trabajo de otros estudiosos (así me parece en particular en alguna ocasión en la que lo censurado no es estrictamente académico, como en la p. 74). En todo caso, sin duda, lo extraordinariamente exigente y riguroso de su propio trabajo le otorga el derecho de juzgar con exigencia el trabajo de otros.

De las compactas doscientas páginas de texto apenas se encuentra una sola que no contenga una propuesta de interpretación iluminadora y bien fundada; cada una de ellas es una elocuente muestra del mejor rigor científico. El último libro del profesor

Timothy Barnes supone una contribución mayor a los estudios de Antigüedad tardía; su lectura es inexcusable para los especialistas, muy recomendable para cualquier persona interesada en el mundo antiguo y muy instructiva para cualquier investigador en ciencias humanas.

PABLO TORIBIO PÉREZ
CSIC