

Paradigmas historiográficos de la Antigüedad tardía: de Gibbon a la (vieja) *New Late Antiquity*

Historiographical Paradigms of Late Antiquity: from Gibbon to the (Old) *New late Antiquity*

Raúl Villegas¹

Universitat de Barcelona (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8214-7724>

Recibido: 28-07-2022

Aceptado: 05-08-2022

Resumen

Pese a que Gibbon sigue siendo ampliamente reconocido como un historiador excepcional, además de como un escritor magnífico, pocos historiadores de la Antigüedad tardía comparten hoy el paradigma interpretativo del *decline and fall* del Imperio romano. Autores como Peter Brown y Henri-Irenée Marrou

¹ (rvillegasm@ub.edu). En la actualidad es investigador Ramón y Cajal. Es miembro del Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT), adscrito a la Universitat de Barcelona, y miembro asociado permanente en el extranjero del Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (UMR 8584 del CNRS). Es miembro de la Association Internationale d'Études Patristiques (AIEP-IAPS). Sus líneas de investigación son el análisis de la configuración de las identidades religiosas en la Antigüedad tardía y la dialéctica ortodoxia-heterodoxia en el cristianismo antiguo. Entre sus publicaciones destacan:

'The Anti-Pelagian Dossier of Eugippius' Excerpta ex operibus sancti Augustini in Context: Notes on the Reception of Augustine's Works on Grace and Predestination in Late Fifth – Early Sixth Century Rome', en *Flores Augustini: Augustinian Florilegia in the Middle Ages*, ed. de J. Delmulle, G. Partoens, S. Boodts, A. Dupont, Peeters Publishers, Leuven, 2020 (Spicilegium sacrum Lovaniense 57), pp. 91-106.

'Arnobe «le Jeune»: esquisse d'une biographie et d'un portrait intellectuel', en *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 66 (2020), pp. 165-184.

'Legimus supra magistrum non esse discipulum: Pope Celestine I, the "Augustinian controversy", and the clerical cursus honorum', en *Sacris Erudiri* 58 (2019), pp. 305-320.

'The Best Defence is a Good Offence: Arnobius the Younger's Praedestinatus and the Debates on Predestination in Mid-Fifth Century Rome', en *Nottingham Medieval Studies* 63 (2019), pp. 23-35.

'Quoniam ex Iudaëis salus: el rol del judío en la definición de la identidad cristiana por Tertuliano de Cartago', en *Karthago. Revue d'archéologie méditerranéenne* 30 (2016-2017), pp. 145-167.

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, año 25, nº 51. Tercer cuatrimestre de 2022. Pp. 653-666. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199 <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2022.i51.31>

combatieron con éxito el “prejuicio decadentista” a la hora de abordar el estudio de la Antigüedad tardía. Si tuviéramos que resumir en un solo término el paradigma interpretativo predominante en nuestros días en el estudio de este período, este sería el de “continuidad”: continuidad (en los niveles administrativo, jurídico, cultural, etc.) entre los reinos post-imperiales del Occidente latino y el precedente imperial y continuidad también entre la cultura cristiana (cultura popular y cultura de los Padres de la Iglesia) y la cultura grecorromana.

Palabras-clave: Decadencia, continuidad, Imperio, Antigüedad tardía, cristianismo.

Abstract

Although Gibbon continues to be widely recognized as an exceptional historian, as well as a magnificent writer, few historians of late antiquity today share the interpretive paradigm of the *decline and fall* of the Roman Empire. Authors such as Peter Brown and Henri-Irenée Marrou successfully combated the "decadentist prejudice" when approaching the study of Late Antiquity. If we had to summarize in a single term the predominant interpretive paradigm in our days in the study of this period, it would be that of “continuity”: continuity (at the administrative, legal, cultural levels, etc.) between the post-imperial kingdoms of the Latin West and the imperial precedent and also continuity between Christian culture (popular culture and culture of the Fathers of the Church) and Greco-Roman culture.

Keywords: Decline, continuity, Empire, Late Antiquity, Christianity.

De algún modo, muchos de quienes nos dedicamos al estudio y docencia de la Antigüedad tardía nos hemos visto alguna vez meditando, una tarde de octubre, entre las ruinas del Capitolio, mientras los frailes descalzos cantaban vísperas en el templo de Júpiter. El marco en el que Gibbon sitúa su vocación a escribir el *Decline and Fall* se revela aún hoy altamente sugestivo, porque resume en pocas pinceladas los dos grandes procesos históricos que caracterizan la Antigüedad tardía: la crisis del Imperio romano de Occidente y la cristianización del mundo antiguo. En una época en la que muchas voces advierten sobre el *decline and fall* de Occidente, y que asiste a un proceso acelerado de descristianización de la Europa occidental², la Antigüedad tardía va a seguir suscitando interés en la academia y quizás también entre el gran

² Proceso de cuya magnitud ha dado cuenta recientemente el militante, pero preciso, ensayo de Andrea Riccardi, *La chiesa brucia (La iglesia arde. La crisis del cristianismo hoy: entre la agonía y el resurgimiento)*, trad. de D. Salas Mezquita, Barcelona, Arpa, 2022).

público: viviremos todavía bajo la onda expansiva de aquella “explosione di Tardoantico” de la que hablara Andrea Giardina ya en 1999³. En las próximas décadas, intuyo, el escenario de la *vocatio* de Gibbon nos va a seguir interpelando a la meditación.

Pese a que Gibbon sigue siendo ampliamente reconocido hoy en día como un historiador excepcional, además de como un escritor magnífico (el último de los historiadores clásicos, como lo llamara Ronald Syme)⁴, pocos historiadores de la Antigüedad tardía comparten hoy el paradigma interpretativo del *decline and fall* del Imperio romano. Autores como el célebre Peter Brown, con su *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, de 1971⁵, pero también muy señeramente –aunque quizás menos conocido entre el gran público– el gran Henri-Irenée Marrou con su obra póstuma *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, de 1977⁶, combatieron con éxito el “prejuicio decadentista” a la hora de abordar el estudio de la Antigüedad tardía⁷. Si tuviéramos que resumir en un solo término el paradigma interpretativo predominante en nuestros días en el estudio de este período (el lector habrá advertido, por cierto, que el propio concepto de “Antigüedad tardía” es hijo de este paradigma...), este sería el de “continuidad”: continuidad (en los niveles administrativo, jurídico, cultural, etc.) entre los reinos post-imperiales del Occidente latino (ya no se suele hablar de “reinos bárbaros” o “reinos germánicos”) y el precedente imperial; y continuidad también entre la cultura cristiana (cultura popular y cultura de los Padres de la Iglesia) y la cultura grecorromana.

Ya he dicho que no es hoy de buen tono entre los historiadores hablar de “reinos bárbaros” o de “invasiones bárbaras”. Como se sabe, las “invasiones bárbaras” fueron durante mucho tiempo la causa más comúnmente citada para explicar el fin del Imperio romano de Occidente. En 1947, por ejemplo, el gran historiador francés André Piganiol concluía taxativamente, en su *L’empire chrétien (325-395)*, que “la civilización romana no murió de muerte natural: fue asesinada”. Poco puede sorprendernos que los historiadores franceses que escribieron inmediatamente después del final de la Segunda Guerra Mundial fueran especialmente sensibles a la idea de una “civilización latina mediterránea”

³ Andrea Giardina, ‘Esplosione di Tardoantico’, en *Studi storici: rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci* 40 (1999), pp. 157-180.

⁴ Ronald Syme, *Roman Papers*, ed. de A. R. Birley Clarendon Press, Oxford, 1984, v. III, p. 54 (citado por Antonio Lastra en su edición de Edward Gibbon, *Memorias de mi vida*, Madrid, Cátedra, 2022, pp. 7-8).

⁵ Reeditado recientemente: Peter Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, trad. de J. A. Piñero, Taurus, Barcelona, 2021.

⁶ Henri-Irenée Marrou, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI*, trad. de P. García Martín, Rialp, Madrid, 1980.

⁷ Una buena presentación de este cambio de paradigma historiográfico puede obtenerse de Robert A. Markus, ‘Between Marrou and Brown. Transformations of Late Antique Christianity’, en *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, ed. de P. Rousseau y M. Papoutsakis, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009, pp. 1-13.

asesinada por las invasiones de pueblos germánicos... En la línea de Pignaniol se sitúa, por ejemplo, otra obra de referencia como sigue siendo la *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* de Pierre Courcelle (1948).

Todo cambió, empero, con la “reforma browniana” de los estudios tardoantiguos a principios de la década de los 70 del siglo pasado. Aunque nacida en los Estados Unidos, esta “reforma” fue especialmente bien recibida entre los historiadores europeos, en un momento en que se estaba avanzando hacia la unificación económica y política del Viejo Continente: insistiendo en la idea de “continuidad” entre el mundo imperial romano y el mundo “post-imperial” de los llamados “reinos germánicos”, los historiadores europeos creyeron poder contribuir a este proceso buscando las “raíces históricas” de Europa como unidad cultural. Fue así como, durante la década de los 90 del siglo pasado, la *European Science Foundation* financió con importantes sumas de dinero (importantes, entiéndase, en términos de la investigación en Humanidades) un gran proyecto de investigación internacional que llevaba por título *The Transformation of the Roman World* (proyecto que dio lugar, entre otras cosas, a diversas y excelentes obras colectivas publicadas por la editorial Brill en una serie con ese mismo título).

La “corrección político-historiográfica” exigía entonces que se excluyeran del discurso histórico las ideas de decadencia, crisis o caída de Roma, sustituidas por las de continuidad y transformación. Y es que, en efecto, una de las particularidades del período histórico que aquí nos ocupa es que sobre él se han proyectado de modo particular los prejuicios, las preguntas, las necesidades, las preocupaciones y los fantasmas de todas las épocas⁸.

El paradigma hoy dominante en el estudio de la Antigüedad tardía, claro está, también ha encontrado a sus críticos en la academia. En el año 2005, por ejemplo, el arqueólogo norteamericano Bryan Ward-Perkins publicaba un provocador ensayo que llevaba por título *The Fall of Rome and the End of Civilization*, en el que criticaba con ironía los postulados teóricos de la *New Late Antiquity* fundada por Brown y defendía, entre otras cosas, que el fin del Imperio romano de Occidente como unidad política causó un incuestionable deterioro de las condiciones de vida de las poblaciones antes reunidas bajo el dominio imperial⁹. Con la acritud que muy a menudo impregna el debate entre historiadores, hay quien no duda en calificar a los historiadores que se oponen al paradigma de la *New Late Antiquity* de “historiadores contrarreformistas” o “Neocons”. Huelga decir que, de algún modo u otro, Gibbon asiste a

⁸ Y es así que ya tenemos una obra reciente –promocionada con gran despliegue mediático– que presenta como causa principal de la “caída del Imperio” el cambio climático (y también las epidemias, por cierto, aunque en honor a la verdad la obra fue publicada antes de que el tema se pusiera de moda a principios de 2020): Kyle Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton University Press, 2017.

⁹ Bryan Ward-Perkins, *La caída de Roma y el fin de la civilización*, trad. de M. Cuesta y D. Hernández de la Fuente, Espasa, Madrid, 2007.

estos debates desde el telón de fondo. Baste un ejemplo de ello: uno de los capítulos de la reciente obra de Michele Renee Salzman *The Falls of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, en el que la historiadora californiana subraya la continuidad entre la Italia de Odoacro y la gobernada por los últimos emperadores de Occidente, lleva el significativo título de “Why Gibbon Was Wrong”¹⁰.

El paradigma de la continuidad también domina las aproximaciones historiográficas contemporáneas al otro gran proceso histórico del período que aquí nos ocupa: la cristianización del mundo antiguo. Ya hace tiempo que sabemos que el pensamiento de los Padres de la Iglesia está profundamente enraizado en la tradición filosófica griega: los estudios de, entre otros, Werner Jaeger nos lo mostraron de forma magistral, y la historiografía contemporánea ha insistido en esta línea; recientemente, por ejemplo, Susanna Elm nos ha mostrado cómo dos figuras de la tardoantigüedad de algún modo paradigmáticas y aparentemente antagónicas, el emperador apóstata Juliano y el Padre de la Iglesia capadocio Gregorio de Nazianzo, compartían de hecho los mismos principios filosóficos (la idea, por ejemplo, de que el buen gobernante debe buscar la asociación con la esfera de lo divino: volveremos a este tema en breve); al fin y al cabo, Juliano y Gregorio se habían formado leyendo los mismos textos de referencia platónicos y aristotélicos¹¹. La idea de continuidad y de no-conflictividad impregna también, por ejemplo, la monumental aproximación de Alan Cameron a la desaparición de los cultos tradicionales del Estado romano y a la conversión al cristianismo de la aristocracia senatorial de Roma: unas élites romanas que, según Cameron, habrían aceptado masiva y tranquilamente la religión de Cristo solo cuando se convencieron de que era plenamente compatible con la cultura clásica, que seguía siendo la base de su educación –y un marcador de su clase social–, y con las instituciones imperiales, a las que permanecían fieles¹².

Se da aquí una interesante paradoja: en un momento en que en la academia domina una visión más o menos “irénica” de la expansión del cristianismo y del fin de los cultos tradicionales grecorromanos y orientales durante la Antigüedad tardía, en las incursiones en este período practicadas por lo que podríamos llamar la “cultura de masas” se impone una visión completamente opuesta: la violencia y la intolerancia del cristianismo triunfante frente a un

¹⁰ Michele Renee Salzman, *The Falls of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2021, pp. 197-242.

¹¹ Susanna Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, University of California Press, Berkeley, 2012.

¹² Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, New York, 2011. Quizás resulte significativo que muchas de las voces críticas con las tesis de Cameron hayan surgido del mundo académico italiano, bastión de la cultura clásica en Europa; véase, por ejemplo, el volumen monográfico, editado por Rita Lizzi Testa, *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*, Brepols, Turnhout, 2013.

idealizado “paganismo” son los grandes temas de, por ejemplo, la película *Ágora* de Alejandro Amenábar, estrenada en 2009 y situada en la convulsa Alejandría que asistió a la destrucción del *Serapeion* y al asesinato de la filósofa Hipacia; o, más recientemente, de la obra de Catherine Nixey, *The Darkening Age* (2017) –cuya traducción española porta el elocuente subtítulo *Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*–, la cual, pese a haber sido escrita con trazo grueso –o quizás precisamente por ello–, tuvo gran repercusión mediática y se vendió muy bien¹³. Tanto el film de Amenábar como la obra de Nixey buscan establecer paralelismos (implícitos en el primer caso, explícitos en el segundo) entre los episodios de violencia cristiana contra las personas, los templos y el patrimonio material de los cultos tradicionales “paganos” durante la Antigüedad tardía, y los contemporáneos episodios de violencia protagonizados por grupos integristas religiosos, explotando de algún modo ese sentimiento de culpa colectiva propagado en el Occidente de tradición cristiana por el movimiento “Woke” (el argumento se resumiría en la fórmula: “Nosotros también hicimos lo mismo”).

Como quizás cabía esperar, en su discurso sobre los perniciosos efectos de la intolerancia cristiana Catherine Nixey ha buscado el patrocinio de Gibbon. Así, por ejemplo, la autora británica afirma respecto a Celso y a su *Discurso verdadero* contra los cristianos que la escritura del filósofo griego “está impregnada de una clara ansiedad ante la posibilidad de que esta religión –una religión que él considera estúpida, perniciosa y vulgar– pudiera extenderse más y, al hacerlo, herir a Roma”, y añade:

Más de 1500 años después, el historiador inglés del siglo XVIII Edward Gibbon sacaría conclusiones similares y atribuiría con firmeza parte de la culpa de la caída del Imperio romano al cristianismo. La creencia de los cristianos en su futuro reino celestial los hizo peligrosamente indiferentes a las necesidades del mundo terrenal. Los cristianos eludían el servicio militar, el clero predicaba la pusilanimidad y unas grandes cantidades de dinero público se derrochaban entre las “multitudes inútiles” de los monjes y las monjas de la Iglesia, en lugar de gastarse en ejércitos protectores. Mostraban, creía Gibbon, una “indolente e incluso criminal falta de interés por el bienestar público”¹⁴.

En descargo de la señora Nixey, hay que decir que muy a menudo se tiende a resumir el argumento del *Decline and Fall* afirmando que, para Gibbon, la difusión del cristianismo fue la causa principal, o una causa mayor, de la decadencia de Roma¹⁵. Creo que hay aquí una simplificación excesiva de las

¹³ Catherine Nixey, *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, trad. de R. González Ferriz, Taurus, Madrid, 2018.

¹⁴ C. Nixey, *La edad de la penumbra*, p. 55.

¹⁵ Véase, por ejemplo, la introducción de Gonzalo Bravo al volumen colectivo *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa. Cinco nuevas visiones*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, que afirma (p. xix; el destacado es mío): “Según Gibbon, la causa principal de la decadencia (*decline*)

tesis de Gibbon –basada quizás en una lectura rápida de las observaciones generales sobre la caída del Imperio Romano de Occidente que leemos en el capítulo 38 del *Decline*–, tesis que me permitirá visitar y evaluar desde mi particular punto de vista en las líneas siguientes.

En el citado capítulo del *Decline* leemos, ciertamente, cosas como las siguientes (los destacados son míos y con ellos quisiera mostrar que, se compartan o no sus juicios, Gibbon poseía ese sentido del matiz y de la *complexité du réel* que caracteriza al buen historiador):

Como la felicidad de una vida futura es el gran objetivo de la religión, podemos oír sin sorpresa ni escándalo que la introducción, o al menos el abuso del cristianismo, tuvo *alguna influencia* sobre la decadencia y caída del Imperio Romano. El clero predicó con éxito las doctrinas de la paciencia y la humildad; se desincentivaron los valores propios de una sociedad activa y los últimos restos de espíritu militar se hundieron en el claustro: una gran parte de la riqueza pública y privada se dedicó a aparentes necesidades de caridad y devoción y la paga de los soldados se derrochó en multitudes inútiles de ambos sexos, que únicamente podían alegar los méritos de la abstinencia y la castidad. Fe, celo, curiosidad y las pasiones más terrenales de malicia y ambición encendieron la llama de la discordia teológica; la iglesia, e incluso el Estado, se vieron involucrados en las facciones religiosas, cuyos conflictos algunas veces eran sangrientos, y siempre implacables [...] La indolencia sagrada de los monjes fue adoptada con entusiasmo por una época servil y afeminada; *pero aunque la superstición no hubiera proporcionado una huida honorable, los mismos vicios habrían tentado a los romanos indignos a desertar; por motivos más despreciables, de la bandera de la república*¹⁶.

Téngase presente, empero, que a este pasaje de Gibbon antecede otro en el que el historiador británico expone las que a su juicio –el juicio de un historiador moralista clásico, de la escuela de Salustio, Tácito y Amiano Marcelino– serían las causas “seculares” del declive y caída del Imperio occidental:

Pero la decadencia de Roma era el efecto natural e inevitable de la grandeza desmesurada. La prosperidad gestó el principio de la decadencia; las causas de la destrucción se multiplicaron con la extensión de la conquista y una vez que el tiempo o las circunstancias hubieron eliminado el soporte artificial, el magnífico edificio cedió a la presión de su propio peso. La historia de su ruina es sencilla y obvia y en lugar de investigar por qué el Imperio Romano fue

fue la difusión del cristianismo, que él analiza desde mediados del siglo II, y la de la caída (*fall*), el ejército, barbarizado ya desde el siglo IV”.

¹⁶ Cito *Decline and Fall* en la traducción de José Sánchez de León Mendiña, *Decadencia y caída del Imperio romano*, Girona, Atalanta, 2021, aquí cap. 38, pp. 1572-1573. El corolario de este pasaje no se cita con tanta frecuencia: “Pero la influencia pura y genuina del cristianismo puede rastrear en sus efectos beneficiosos, aunque imperfectos, sobre los prosélitos bárbaros del norte. Si la decadencia del Imperio Romano se aceleró por la conversión de Constantino, su religión victoriosa moderó la violencia de la caída y aplacó el temperamento feroz de los conquistadores.”

destruido, más bien debería sorprender que hubiera subsistido tanto tiempo. Las legiones victoriosas que, en guerras lejanas, adquirieron los vicios de los extranjeros y mercenarios, sojuzgaron primero la libertad de la república y violaron después la majestad de la púrpura. Los emperadores, inquietos por su seguridad personal y por la paz pública, se limitaron al recurso degradante de corromper la disciplina que los hacía del mismo modo temibles para su soberano y para el enemigo; el vigor del gobierno militar se relajó y se disolvió finalmente por las injustas instituciones de Constantino y el mundo romano quedó inundado por un diluvio de bárbaros¹⁷.

Este capítulo 38 ilustra a la perfección, a mi juicio, una de las características principales de las páginas que lo han precedido: en los primeros 37 capítulos del *Decline and Fall*, historia “civil” e historia “eclesiástica” –una magnífica y bien documentada historia del cristianismo, por cierto, a hombros del gran Le Nain de Tillemont¹⁸– se yuxtaponen, discurren de manera paralela sin llegar a imbricarse del todo. Quizás porque –y voy a hacer ahora una afirmación controvertida, que fácilmente podrá cuestionar quien conozca las leyes religiosas de los emperadores cristianos– en el momento de la “caída” de 476, el estado imperial romano seguía siendo una entidad esencialmente “laica”. El ascenso al trono de un emperador, la legitimación de su poder, la concepción de su misión como gobernante del Imperio¹⁹, dependían poco de la Iglesia. Los autores cristianos elaboraron, claro está, un discurso sobre el poder imperial, pero todavía en tiempos del muy cristiano emperador Honorio el tono de la cultura palatina lo marcaba un poeta como Claudiano, a quien Agustín consideraba *a Christi nomine alienus* (*Ciudad de Dios* 5, 26). No se olvide tampoco, por ejemplo, que ningún emperador romano de Occidente fue coronado por el obispo de Roma o por cualquier otro prelado cristiano, siendo León I (457-474) el primer emperador de Oriente en ser coronado por el patriarca de Constantinopla.

Sea como fuere, considero que en los 37 primeros capítulos del *Decline and Fall*, Gibbon no ha mostrado con claridad de qué modo la expansión del cristianismo habría contribuido al *decline* del Imperio, por lo que las afirmaciones en este sentido del capítulo 38 me parecen poco justificadas. Tengo la sensación de que el historiador se ha rendido aquí al literato: la metáfora poderosa de unos frailes descalzos cantando vísperas en las ruinas del Capitolio contiene ya las

¹⁷ Cap. 38, p. 1571.

¹⁸ “Nunca he negado ni ocultado mis deudas con las lentes modernas, en especial con el incomparable microscopio de Tillemont”, dice Gibbon en sus *Memorias* (cito la Memoria E en la edición y traducción de A. Lastra, Madrid, Cátedra, 2022, aquí p. 291). Para una introducción a la contribución del historiador francés formado en Port-Royal al estudio crítico de los primeros siglos de la historia de la Iglesia, véase *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine*, ed. de Stan-Michel Pellistrandi, París, Honoré Champion Éditeur, 2002.

¹⁹ Sobre el tema, véase el capítulo “¿Qué era un emperador romano?”, en Paul Veyne, *El Imperio grecorromano*, trad. de E. del Amo, Akal, Madrid, 2009, pp. 11-68.

conclusiones respecto a la relación entre cristianismo y declive de Roma, lo que vicia el discurso histórico de Gibbon hasta el poco convincente *quod erat demonstrandum* del capítulo 38.

Por lo demás, la crítica de Gibbon a la Iglesia –que no al cristianismo, como a veces se afirma apresuradamente– es relativamente poco original y de cuño protestante clásico: Gibbon habla de la corrupción de la pureza de la Iglesia de los primeros tiempos por la penetración en ella de la superstición, representada por el culto a los santos²⁰ o las prácticas monásticas²¹, y por el desarrollo del episcopado monárquico²² y del primado romano²³. Es cierto que la crítica alcanza en algunos pasajes una vehemencia y una agresividad cercanas a las que encontraremos más tarde en un Nietzsche, por ejemplo²⁴, pero la pureza del cristianismo primitivo queda siempre fuera del alcance de su crítica.

²⁰ “La teología sublime y simple de los cristianos primitivos se contaminó gradualmente, y la monarquía del cielo, ya nublado por sutilidades metafísicas, quedó degradada con la introducción de una mitología popular que tendía a restaurar el reinado del politeísmo” (cap. 28, p. 1171). Sobre las leyendas hagiográficas cristianas dice un Gibbon inspirado que “La adopción del fraude y la sofistería en la defensa de la Revelación nos recuerda demasiado a menudo la conducta imprudente de aquellos poetas que cargaban a sus héroes invulnerables con el peso inútil de la incómoda y frágil armadura” (cap. 15, p. 527).

²¹ Basten algunos ejemplos de la crítica gibboniana a los efectos perniciosos del monacato para el estado romano y la sociedad humana en general: “Los predicadores recomendaban la práctica de los deberes sociales, pero ensalzaban la perfección de la vida monástica, que es penosa para el individuo e inútil para el género humano” (cap. 20, p. 778); “pero los desiertos de la Tebaida estaban ahora poblados por una raza de salvajes, aunque sumisos fanáticos, que preferían las órdenes de su abad a las leyes de su soberano” (cap. 21, p. 823).

²² “Como la autoridad legislativa de las Iglesias se fue sometiendo debido a la utilización de los concilios, los obispos consiguieron mediante una alianza entre ellas una mayor parte de poder ejecutivo y arbitrario y, una vez que se unieron por un interés común, fueron capaces de atacar con vigor los derechos originales de su clero y del pueblo. Los prelados del siglo III cambiaron imperceptiblemente el lenguaje de la exhortación por el de la exigencia, esparcieron las semillas de usurpaciones futuras y suplieron sus deficiencias de fuerza y razón con alegorías bíblicas y retórica declamatoria” (cap. 15, p. 503).

²³ “La dura necesidad de censurar a un papa o a un santo y mártir aflige a los católicos modernos cada vez que se les obliga a relatar las particularidades de una disputa en que los campeones de la religión cedían a pasiones que parecen más propias del senado o del campamento” (cap. 15, p. 506).

²⁴ Compárese este pasaje del celeberrimo capítulo 15 del *Decline and Fall*: “El teólogo puede complacerse en la agradable tarea de describir cómo la religión descendió del cielo, formada en su pureza original. Un deber más triste se impone al historiador. Tiene que descubrir la mezcla inevitable de error y corrupción que contrajo durante una larga permanencia sobre la tierra, entre una raza de seres débiles y degenerados” (pp. 456-457), con Nietzsche, *El Anticristo*, 37 (cito la traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997, p. 74): “El destino del cristianismo consiste en la necesidad de que su propia fe tuviera que volverse tan enferma, baja y vulgar, como enfermas, bajas y vulgares eran las necesidades que con él debían quedar aplacadas”. El historiador católico respondería quizás a Gibbon y a Nietzsche que en la *kénosis* del Verbo se hallaba el modelo de esta *kénosis* del cristianismo. En otro bello pasaje de *Decline and Fall* Gibbon vuelve a denunciar, ahora con más serenidad (y evocando a Horacio), la tan manida idea de “paganización de la Iglesia”: “La religión de Constantino realizó, en menos de un siglo, la conquista final del Imperio romano, pero los mismos vencedores fueron dominados insensiblemente por las artes de sus rivales vencidos” (cap. 28, p. 1172).

A mi juicio, los frecuentes ataques al monacato se cuentan quizás entre los pasajes menos afortunados de Gibbon: no solo porque nuestro historiador no supo hacer honor a la extraordinaria riqueza del pensamiento monástico antiguo, sino también, entre otras cosas, porque exageró la dimensión demográfica del fenómeno en la Antigüedad y, por tanto, su supuesta capacidad de “vampirizar” la riqueza humana y material del Imperio romano²⁵. Otro de los factores relacionados con el cristianismo que, en opinión de Gibbon, habrían contribuido a debilitar al estado romano habrían sido los cismas y las controversias teológicas intracristianas. Gibbon habla, por ejemplo, de una supuesta colaboración de los donatistas, cismáticos cristianos del norte de África perseguidos por la autoridad imperial, con los invasores vándalos de estas provincias romanas²⁶, hipótesis que no encuentra fundamento en las fuentes antiguas. Me parece que, en casos como éste, las inquietudes de la política inglesa del último cuarto del siglo XVIII se han impuesto al rigor del historiador: recuérdese, por ejemplo, que, en sus *Memorias*, Gibbon ataca duramente al “loco perverso” lord George Gordon, el político protestante que lideró los disturbios contra ley que permitía a los católicos ingresar en el ejército²⁷. No cuesta entender, por tanto, que nuestro autor fuera especialmente sensible a la amenaza que los conflictos entre confesiones cristianas podían suponer para la fortaleza del Estado.

“El espíritu intolerante que deshonró el triunfo de la cristiandad contribuyó a la pérdida de la provincia más importante de Occidente”, leemos en el pasaje del *Decline and Fall* citado anteriormente. Quizás sea oportuno concluir esta breve presentación de la evolución del paradigma historiográfico de la Antigüedad tardía de Gibbon a nuestros días con la compleja cuestión de la “tolerancia religiosa” en la Antigüedad clásica y tardía. En efecto, el triunfo del cristianismo en este último período es a menudo presentado como el resultado

²⁵ Aquí hay que decir que Gibbon no fue el único, ni sería el último, en sobredimensionar la expansión del monacato, y del ascetismo cristiano en general, durante la Antigüedad tardía. Entre las críticas más frecuentes a uno de los artículos más influyentes de Peter Brown, en el que el historiador irlandés analizaba el rol social de los “hombres santos” durante la Antigüedad tardía (‘The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity’, en *Journal of Roman Studies* 61 [1971], pp. 80-101), se halla precisamente la de la excepcionalidad y marginalidad de estos “holy men”, cuya influencia en las relaciones sociales del Bajo imperio romano no habría podido ser sino muy limitada en el espacio y en el tiempo. Véase, por ejemplo, Warren Treadgold, ‘Taking Sources on their Own Terms and on Ours: Peter Brown’s Late Antiquity’, en *Antiquité Tardive* 2 (1994), pp. 153-159, que aventura que como mucho un 5% de la población del Bajo imperio habría tenido alguna vez contacto con uno de estos ascetas taumaturgos que tanto atraen la atención de los historiadores de la Antigüedad tardía...

²⁶ “Genserico, cristiano, pero enemigo de la comunión ortodoxa, se mostró a los donatistas como un libertador poderoso, de quien podían razonablemente esperar que rechazara los odiosos y tiránicos edictos de los emperadores romanos. La conquista de África quedó facilitada por el celo activo o el favor secreto de una facción interna; los ultrajes desenfrenados contra las iglesias y el clero, de los que los vándalos fueron acusados, pueden ser imputados con justicia al fanatismo de sus aliados, y el espíritu intolerante que deshonró el triunfo de la cristiandad contribuyó a la pérdida de la provincia más importante de Occidente” (cap. 33, p. 1347).

²⁷ Gibbon, *Memorias* (Memoria E), p. 308.

de la coerción ejercida por una religión cuyo carácter monoteísta la hacía “naturalmente intolerante”. La intolerancia natural del cristianismo es una *idée reçue* a cuya difusión contribuyó notablemente Gibbon: no se olvide que entre las célebres cinco causas humanas que, según nuestro autor, explicarían el progreso y establecimiento del cristianismo (expuestas en el cap. 15 del *Decline and Fall*) se encontraba en primerísimo lugar el “celo inflexible e intolerante de los cristianos.” Que la Antigüedad tardía fue un período histórico en el que se impuso la intolerancia es una idea que encuentra apoyos aún hoy en muchos círculos académicos –aquellos más críticos con el paradigma irenista y no conflictual propuesto por Brown y sus epígonos: la obra de Polymnia Athanassiadi *Vers la pensée unique. La montée de l’intolérance dans l’Antiquité tardive* es representativa de esta tendencia²⁸, aunque conviene tener presente que Athanassiadi incluye también a la Gran Persecución anticristiana de Diocleciano entre las muestras de este crecimiento de la intolerancia y de transición de una sociedad esencialmente antropocéntrica (la de la Antigüedad clásica) a otra eminentemente teocéntrica (la Antigüedad tardía).

A la hora de hablar de tolerancia e intolerancia religiosa en la Antigüedad tardía, empero, resulta necesario definir conceptos. Como se sabe, el concepto moderno de tolerancia se forjó en el contexto de los grandes conflictos religiosos de la Edad Moderna europea: su sentido inicial era el de la concesión de libertad por parte del Estado a cultos *considerados erróneos*, y ese es –no se olvide– el sentido que le da Gibbon al hablar de la tolerancia religiosa en la por él tan idealizada época de los Antoninos²⁹. Pero esta tolerancia del error encontró pocos abogados en la Antigüedad, clásica o tardía, “pagana” o cristiana. Como ha señalado Peter van Nuffelen, el estado romano republicano y altoimperial no se abstuvo nunca de prohibir cultos religiosos cuando consideró que estos suponían una amenaza para la moral romana tradicional o para la estabilidad del estado (recuérdese, por ejemplo, el célebre episodio de la prohibición de las Bacanales en 186 a.C.); por otra parte, aquellos filósofos que, en tiempos de los emperadores cristianos, clamaron por la tolerancia de los cultos “paganos”, no lo hicieron alegando que el emperador, aún si consideraba estos cultos erróneos, debía igualmente tolerarlos en virtud de una determinada idea de la libertad individual; al contrario, lo que trataron de hacer estos filósofos fue convencer al emperador de que *el fundamento teológico de estos cultos* –el

²⁸ Polymnia Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l’intolérance dans l’Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2010 (véanse las pp. 24-34 para una buena síntesis de la historiografía más actual sobre el tema y para una crítica programática al “modèle postmoderne” de la Antigüedad tardía forjado por Brown).

²⁹ “La política de los emperadores y del senado referente a la religión se apoyaba felizmente en las reflexiones de la ilustración y en los hábitos supersticiosos de una parte de sus súbditos. Las diferentes modalidades de culto, que prevalecían en el mundo romano, eran igualmente consideradas todas ellas verdaderas por el pueblo, falsas por el filósofo y útiles por el magistrado. Y de este modo, la tolerancia propiciaba no solo la mutua indulgencia, sino incluso la concordia religiosa” (cap. 2, p. 29).

monoteísmo monárquico, la idea de la existencia de un único dios supremo a cuyo conocimiento se podía acceder por diversas vías, entre ellas la de los cultos grecorromanos interpretados al “modo neoplatónico”– *era verdadero*. La tolerancia del error no cabía en sus cabezas; tampoco, por cierto, la idea de una neutralidad del Estado en materia religiosa: tanto como los Padres de la Iglesia, los filósofos neoplatónicos creían que era obligación del Estado orientar a sus súbditos hacia el Bien Supremo. Por ello, la idea de una imposición por la fuerza del Bien y de la virtud no era en modo alguno extraña a la filosofía antigua³⁰. Como se puede observar, la dialéctica entre continuidad y ruptura marca también el debate historiográfico sobre la tolerancia religiosa en la Antigüedad tardía.

Quien cree poseer la Verdad absoluta, fácilmente considerará un deber imponerla a sus congéneres: esto es algo que el relativismo imperante en las sociedades occidentales no ha entendido a la hora de analizar el fenómeno de los integristas religiosos de la actualidad, como tampoco lo ha sabido entender una Catherine Nixey a la hora de estudiar la cristianización del Imperio romano. Es verdad, empero, que un cierto grado de descreimiento y de escepticismo hacen plausible la convivencia entre los hombres y no cuesta entender, por tanto, que nuestro Gibbon creyera haber podido sentirse cómodo en aquella idealizada época antonina en la que los cultos religiosos eran considerados verdaderos por unos y falsos por otros, pero resultaban en todo caso útiles para la estabilidad del Estado romano.

³⁰ Peter van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2018.

Bibliografía

- Polymnia Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- Peter Brown, *El mundo de la Antigüedad tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, trad. de J. A. Piñero, Taurus, Barcelona, 2021.
- , ‘The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity’, en *Journal of Roman Studies* 61 (1971).
- La caída del Imperio romano y la génesis de Europa. Cinco nuevas visiones*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.
- Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Susanna Elm, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, University of California Press, Berkeley, 2012.
- Andrea Giardina, ‘Esplosione di Tardoantico’, en *Studi storici: rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci* 40 (1999), pp. 157-180.
- Edward Gibbon, *Decadencia y caída del Imperio romano*, trad. de J. Sánchez de León Mendiña, Atalanta, Girona, 2021.
- , *Memorias de mi vida*, ed. de A. Lastra, Madrid, Cátedra, 2022.
- Kyle Harper, *The Fate of Rome: Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton University Press, 2017.
- Rita Lizzi Testa, *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on a Historiographical Controversy*, Brepols, Turnhout, 2013.
- Robert A. Markus, ‘Between Marrou and Brown. Transformations of Late Antique Christianity’, en *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, ed. de P. Rousseau y M. Papoutsakis, Ashgate, Farnham-Burlington, 2009.
- Henri-Irénée Marrou, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI*, trad. de P. García Martín, Rialp, Madrid, 1980.
- Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité romaine*, ed. de Stan-Michel Pellistrandi, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2002.
- Friedrich Nietzsche, *El Anticristo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1997.
- Catherine Nixey, *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, trad. de R. González Ferriz, Taurus, Madrid, 2018.
- Peter van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2018.
- Andrea Riccardi, *La iglesia arde. La crisis del cristianismo hoy: entre la agonía y el resurgimiento*, trad. de D. Salas Mezquita, Barcelona, Arpa, 2022.

Michele Renee Salzman, *The Falls of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge University Press, 2021.

Ronald Syme, *Roman Papers*, ed. de A. R. Birley Clarendon Press, Oxford, 1984.

Warren Treadgold, 'Taking Sources on their Own Terms and on Ours: Peter Brown's Late Antiquity', en *Antiquité Tardive* 2 (1994).

Paul Veyne, *El Imperio grecorromano*, trad. de E. del Amo, Akal, Madrid, 2009.

Bryan Ward-Perkins, *La caída de Roma y el fin de la civilización*, trad. de M. Cuesta y D. Hernández de la Fuente, Espasa, Madrid, 2007.