

INTRODUCCIÓN: HACIA UN NUEVO MARCO DEFINITORIO

θεῖος ἀνὴρ, “hombre divino”, es una juntura conceptual que define a un determinado individuo de especial carisma sin el cual la Antigüedad Tardía, en su cronología de más amplio rango (siglos III-X), no podría comprenderse. No se trata de una figura cuyo origen se sitúe en el citado periodo. Al contrario, la idea aparece en el mismo momento en el que lo hace la civilización griega de la mano de Homero y sus obras magnas de la literatura. En los albores de la cultura helena los autores comenzaron a manifestar por escrito que, en el seno de su sociedad, había una serie de seres humanos que poseían una relación más cercana que el común de sus contemporáneos con aquello que consideraban divino. Estos sabios primitivos moldearon su arcana y misteriosa erudición dando lugar a los diferentes sistemas filosófico-espirituales que, en adelante, constituirían el ámbito de acción de esta clase de hombres santos. Estos, en la Tardoantigüedad, adquirirán una forma hasta ahora solo parcialmente explorada sobre la cual pretendemos poner el foco en este estudio, la de maestros carismáticos de las escuelas de educación superior de filosofía y retórica.

Se trata de una cuestión cuyo análisis entraña suma complejidad, pues requiere de una aproximación desde una perspectiva necesariamente multidisciplinar. De otra forma, el resultado que obtendríamos sería parcial y las conclusiones infructuosas desde el punto de vista de la disciplina histórica, que es la que aquí nos ocupa. En concreto, el campo de trabajo que vertebra y fundamenta nuestra investigación es el de la Historia social. Pero nuestro enfoque integrador incluye, en un plano jerárquico de tipo horizontal y en diferentes intensidades, la Historia de la educación, la Historia de las religiones, la Sociología de la religión, la Arqueología, la Filosofía y la Filología clásica.

Como procedemos a demostrar a continuación, ha sido la investigación moderna la que venía solicitando un trabajo con las características como el que aquí presentamos.

Nuestra área de estudio hunde sus raíces en los años setenta del siglo pasado. Momento en el que nace esta “*new*” *type of social history*, como la define la Escuela browniana.¹ Dos obras que vieron la luz en el año 1975 encuadran la forma de trabajar que sentó cátedra en dicha década e inspiraron a toda una generación de historiadores: la *Römische Sozialgeschichte* de Géza Alföldy, en la que propuso un nuevo modelo heurístico de trabajo cuyo horizonte de aproximación sistemática al objeto social de estudio hacemos nuestro;² y *Montaillou, aldea occitana* de Emmanuel Le Roy-Ladurie, una de las cabezas de la tercera generación de *Annales* cuyo genio a la hora del tratamiento de las fuentes inspirara la línea investigadora de Richard Goulet, la cual, a su vez, nos ha iluminado considerablemente.³ Pero si hay un historiador de la Tardoantigüedad que iniciara la vía de estudio del hombre divino con caracteres propios ese es Peter Brown. A los veinticinco años de la publicación de su artículo seminal,⁴ echó la vista atrás para contextualizar el momento historiográfico en el que lo compuso:

In the 1970s, a strong tradition of social and cultural anthropology had encouraged us to concentrate on the imaginative and social role of the few, dramatic figures on the margins of late antique society. The ascetic “holy man” is the best known of these; but the holy man could be joined by the rabbi, the philosopher, the magician, the brigand and even the charioteer. It was believed that the admiration bestowed on such figures by late antique society would enable us, as it were, to “read off” a transcript of the values, needs and conflicts of that society.⁵

Así pues, abría la puerta al estudio, entre otros, del filósofo como *holy man* a través de la nueva metodología en ciernes. Y, efectivamente, no desaprovecharía la oportunidad de hacer uso de la misma su discípulo Garth Fowden:

¹ Elm 1998, p. 349-350, que añade a continuación: “This form of social history concentrates on textual analysis, but uses an apparatus of rhetorical analysis by prior methodological engagement with the questions, concerns, tools, and approaches developed in the social sciences and anthropology”.

² Su objeto estaba “en las estructuras sociales de la sociedad, esto es, en aquellos factores permanentes que determinan su singularidad; los tales son reconocibles en los principios y criterios de división de una sociedad, en el propio sistema de articulación con sus distintos estratos (*Schichten*), estamentos u órdenes (*Stände*) o clases (*Klassen*), y finalmente en las relaciones recíprocas entre cada una de sus partes, debidas a los lazos sociales, a las tensiones y conflictos, a la mayor o menor permeabilidad de la estratificación, así como al hecho de compartir un marco político y un sistema de referencia comunes”, Alföldy 1996, p. 6-7.

³ Goulet 2014, I, p. 1.

⁴ Brown 1971b.

⁵ Brown 1997, p. 76.

They [the great philosophers of the age] were holy men as much as philosophers, and their followers were inspired as much by personal devotion as by desire for intellectual instruction.⁶

Unos *homini numinosi* que estaban adquiriendo renombre y sobre los cuales igualmente se estaba reclamando atención desde la Fenomenología de la religión y la Historia social, cultural y de las ideas.⁷

Como resultado, se pusieron las bases de los estudios sobre el hombre divino pagano, es decir, de la rama de los devotos de los cultos politeístas tradicionales⁸ de la Antigüedad Tardía.⁹ Y, desde entonces, los filósofos de la Antigüedad Tardía han pasado a ser contemplados como *Neoplatonic saints*.¹⁰ De hecho, este mismo autor ha llegado a afirmar que “Porphyry’s protagonist [Plotinus] is intended to be, not merely a pagan saint, but a pagan Christ”.¹¹ Por nuestra parte, como enseguida explicaremos, hemos ampliado la perspectiva para incluir a los más distinguidos rétores como maestros carismáticos, con lo que, para ser exactos, siguiendo la lógica propuesta, estaríamos hablando propiamente de *pagan saints*.¹² Nuestra investigación viene motivada como respuesta a unas específicas solicitudes de actuación por parte de la comunidad académica en los últimos años:

What we must do is ask social questions about these producers of and consumers of intellectual and cultural work, combining different kinds of sources, to try to understand how they engaged with both the past and their present.¹³

⁶ Fowden 1977, p. 361.

⁷ Speyer 1985, p. 143-148.

⁸ Por economía del lenguaje y convención académica emplearemos este término en nuestra investigación. Resulta un tanto controvertida la problemática en torno a la conceptualización y denominación de *paganus*, acuñada por sus detractores cristianos, al seguidor de las religiones politeístas que todavía prevalecían en el Imperio tardío, Stenger 2018b, p. 392-395. Fowden 2005, p. 521-523 ha propuesto sustituirlo por “politeístas/politeísmo” al asumir un significado despreciativo de un término generado *ad hoc* por los cristianos; en contra, Alan Cameron 2011, p. 14-32 no advierte ofensa o elemento peyorativo alguno, etimológicamente devino de un antiguo significado de “rural” – habitante de un *pagus* – a emplearse en el Alto imperio como “civil” – con el que habría pasado al griego *παγανός* –, y ya en el siglo IV adquirió natural y rápidamente el sentido religioso, en un contexto de búsqueda de la alteridad, de no cristiano, cf. Nicholson 2018: *s.v.* “paganism”; Van Nuffelen 2011, p. 91.

⁹ Fowden 1979, p. xiii; 1982, p. 33; cf. ones 1973 y Tiede 1972.

¹⁰ Edwards 2000a.

¹¹ Edwards 2000b, p. 54.

¹² Athanassiadi 2014a, p. 127.

¹³ Maccoull 2007, p. 68.

Y para llevarlo a cabo no perdemos de vista dos breves apuntes metodológicos anotados por los especialistas. Por un lado, trabajamos directamente sobre las fuentes siguiendo la tendencia actual de que “historians of late antiquity who are not technicians – epigraphers, philologists, archaeologists, and so on – are in search of the personal”.¹⁴ Y, por el otro, tratamos los θαύματα, la característica que en mayor medida se suele citar de nuestros protagonistas – y, por lo general, simplemente para señalar lo anecdótico del asunto –, en un contexto que pretende darles una explicación lógica en el ámbito del carisma y de la comunidad en la que se manifestaban; de esta manera pretendemos enmendar algunas aportaciones ya que, como critica Nicola Lewis, “while modern scholars have noted these activities, they have failed to comment at length on their social significance.”¹⁵

Por lo tanto, la cautela y la precisión terminológica resultan imprescindibles para abordar un estudio sobre este, últimamente, *ubiquitous* “*divine man*”.¹⁶ Y es que, “despite decades of scholarly exertions, the θεῖος ἀνὴρ remains an elusive and controversial figure”.¹⁷ Así pues, nosotros compartimos la teoría en la que Peter Brown elabora la distinción entre el *holy man* cristiano y el θεῖος ἀνὴρ pagano en términos de *outsider-insider* con respecto a la sociedad;¹⁸ y, en el ámbito geográfico, seguimos el cambio general de perspectiva de la investigación hacia la *pars orientalis* del Imperio, cuyas fuentes han sido menos explotadas por los historiadores.¹⁹

La decisión de incluir en nuestro estudio sobre los θεῖοι ἄνδρες paganos de los siglos III y IV a la figura del rétor, en tanto que individuo carismático, no es infundada. Y para justificarla nada menos que, de nuevo, el propio Peter Brown. Pues acaba de definir nuestro periodo de estudio como *An Age of Teachers* en el que predominaba una “intellectual hunger – a hunger to understand things divine.”²⁰ Añade, además, que da ya por superada la tesis de Dodds 1965 y su *Age of Anxiety* proponiendo, en una línea más del aprendizaje, *an Age of Questioning*; de esta forma subraya la labor

¹⁴ Cameron 2004, p. 76.

¹⁵ Lewis 2014, p. 280.

¹⁶ Lane Fox 1986, p. 686, n. 34.

¹⁷ Flinterman 1996, p. 82.

¹⁸ Brown 1971b, p. 92. En ello ha insistido el académico irlandés recientemente. Así describe la función de los monjes ascetas de Siria y Egipto y la razón del foco de su estudio desde la Historia social: “It is often those who take a stance outside society who think most clearly about its ills, and who can bring its tensions to the surface in dramatic and arresting gestures”; Brown 2016, p. 117.

¹⁹ James 2008, p. 25; Cameron 2002, p. 176.

²⁰ Brown 2016, p. 29.

de los maestros como verdaderos guías espirituales, pues ellos eran los encargados de apuntalar las certezas de las creencias de la sociedad tardoimperial.²¹ Pero incluso antes que Brown se hablaba ya de la relación hombre divino-maestro, por ejemplo, Martin Hengel, precisamente en un estudio sobre la comunidad carismática de Jesús de Nazaret, afirmaba “daß auch in der nicht jüdischen hellenistischen Welt ‘Nachfolge’ und ‘Jüngerschaft’ vor allem dort zu beobachten ist, wo der Lehrer zu gleich Charismatiker im Sinne des θεῖος ἀνὴρ war. So in der Pythagorasüberlieferung.”²² Es en este contexto en el que acudimos a una renovada Historia de la educación en la Antigüedad. Una disciplina que está, como señala Yun Lee – uno de los investigadores que la encabezan en la actualidad –, “asking different questions about what teaching and learning were in the ancient world, and we are discovering that the material speaks in different ways.”²³ Parece, por lo tanto, aceptado que los maestros de educación superior tardoantiguos componían una *microsociedad* razonable de ser estudiada como un todo.²⁴ Un ejemplo de las conclusiones que se están extrayendo, a la que contribuimos específicamente con nuestro enfoque, es la concepción de las *συνουσίαι* como reuniones íntimas de filósofos y rétores con sus discípulos. Estas poseían un carácter muy distinto del que podemos concebir en una rápida comparación con las clases escolares o universitarias en la actualidad; así, con el profesor Too, “teaching and learning in antiquity occur elsewhere apart from childhood and in places other than the anachronistically conceived classroom.”²⁵

Otro elemento conceptual y metodológico esencial en nuestra disertación es el carisma. Resultaba ya ineludible, como se infiere de muchos trabajos, su aplicación a nuestro ámbito de estudio. En general, “the religious or charismatic life is a universally attested ideal with parallels extending from the Graeco-Roman θεῖος ἀνὴρ to the twentieth-century holy man of Tibet.”²⁶ En la Antigüedad Tardía, a la hora de describir a la figura del hombre divino o del maestro carismático, “si osserva spesso che non si trattava di un semplice intellettuale, ma di una figura carismatica che aveva per i suoi allievi la

²¹ Brown 2016, p. 30-33.

²² Hengel 1968, p. 27-28.

²³ Too 2001b, p. 10.

²⁴ “L’unité de cette micro-société et les points d’opposition qu’elle revendique avec d’autres composantes essentielles de la société du IV^e siècle assurent l’intérêt d’une étude sociologique ou psycho-sociologique du milieu des intellectuels d’Eunape”, Goulet 2014, I, p. 149.

²⁵ Too 2001b, p. 18.

²⁶ Jones 1973, p. iv.

funzione di una vera e propria guida spirituale”.²⁷ A su alrededor se generaban una serie de comunidades de adeptos, *i. e.* carismáticas, de carácter aristocrático, internacional e itinerante²⁸ cuya vitalidad, según Arthur P. Urbano, “largely depended on the charismatic authority of the teacher, which was enhanced by his expertise, accumulation of cultural capital, and affiliation with a prestigious intellectual pedigree.”²⁹ Así pues, dada su demostrada presencia como punto nodal sobre el que se circunscribía la devoción de los discípulos sobre su maestro, convenimos con David Hernández de la Fuente en que se trata de “un campo de trabajo idóneo para remitirse como marco conceptual a las tesis weberianas sobre el carisma dentro de la Sociología de la religión, por los interesantes resultados que ha ofrecido en los casos en que conviven lo político y lo sacro.”³⁰ En este mismo sentido, Bremmer confirma que “the views of Max Weber deserve attention also in the area of Greek religion.”³¹ En consecuencia, nos incorporamos a la tendencia por traspasar fronteras disciplinarias impuestas por una historiografía que ya no tiene cabida en el medio académico actual³² y, a lo largo de nuestro estudio, vamos a hacer uso de la teoría del carisma weberiana como instrumento heurístico-metodológico.³³ Sin ir más lejos, el propio Weber ofrecía esta posibilidad y mantenía que sería, en nuestro caso, el historiador, quien debía sopesar el hecho de que sus tipos de dominación no se dieran nunca puros en la sociedad real, de forma que contaba, en sus palabras, con “la ventaja, con frecuencia nada despreciable de poder decir en el caso particular *lo que* en una forma de dominación hay de ‘carismático’, de ‘carisma hereditario’, de ‘carisma institucional’ [...] o bien lo que *se aproxima* a estos tipos”.³⁴

El último factor apuntado recientemente por la comunidad científica que señalaba hacia la redacción de un trabajo como este es el del género literario de la

²⁷ Chiaradonna 2014, p. 39.

²⁸ Fowden 1979, p. 160.

²⁹ Urbano 2013a, p. 12.

³⁰ Hernández de la Fuente 2014, p. 20.

³¹ Bremmer 1999, p. 56.

³² “In the study of holy men, as in the study of bishops, the tendency in recent years has been to obliterate the earlier perception of a dividing line between the religious and the secular and to abandon the stark dichotomy of charisma versus institution, mysticism versus politics, and prayer versus power”; Rapp 2005, p. 16.

³³ “Die Annahme, die Terminologie beziehe sich auf die Vorstellung des wundertätigen bzw. charismatischen Gottmenschen, fungiert in der Forschung einerseits als heuristisches Instrument der Datenwinning [...]. Andererseits dient sie wiederum als hermeneutischer Schlüssel”; du Toit 1997, p. 39.

³⁴ Weber 2014, p. 340, la cursiva es suya.

biografía. Primero, y en relación con lo anterior, cabe decir que la Antigüedad Tardía fue una época prolija en una literatura enfocada a la elaboración de nuevas nociones de santidad y carisma.³⁵ No obstante, “it is still perhaps the form that remains least studied from an academic point of view. [...] Greek and Roman biography has been one of our [*sc.* Classicists] more neglected fields of study”.³⁶ Sobre esta laguna en la investigación insiste Sean Adams, quien incluso cita varios manuales de literatura griega que no dedican ni un solo capítulo a la biografía.³⁷ Aun admitiendo que se trata de un género sumamente escurridizo y, en cierta medida, limitado, se ha urgido a la realización de aproximaciones más sofisticadas.³⁸ Y es que, huelga decir, la biografía posee un destacado papel para las investigaciones en el terreno de la Historia social.³⁹ De hecho, ha sido definida, en comunión con el panegírico, *as keys to social experience*.⁴⁰ Algo similar ocurre con su cognado, el género hagiográfico, en el que en muchas ocasiones se incluyen nuestras fuentes, y del que se ha afirmado que “what made hagiography important was not its capacity to convey historical facts, but rather, its ability to represent the tenor of its times as people felt and experienced them”.⁴¹ Los géneros biográfico y hagiográfico son un componente fundamental de la Antigüedad Tardía que ayuda a comprender su origen, así como los cambios que se produjeron a lo largo de la misma.⁴² En paralelo a esta cuestión finalizamos con Arnaldo Marcone y su llamada de atención sobre nuestra cuestión desde la Filología clásica, la cual nos hemos preocupado igualmente de atender:

We have witnessed a progressive weakening of any vigorous philological approach and rigorous analysis of the sources so essential to the study of ancient history.⁴³

Una advertencia que recuerda las palabras de la obra clásica de William Guthrie sobre la necesidad de acudir al texto original por parte del investigador:

³⁵ “In short, men created texts presenting methods by which humans could fashion themselves into saints about whom texts were then written”, Elm 1998, p. 350.

³⁶ Hägg 2012, p. x. De nuevo, en otro lugar: “This [*sc.* biography] insufficiently studied genre”, Hägg, Rousseau 2000b, p. 5, n. 10.

³⁷ Adams 2013, p. 68, n. 1.

³⁸ McGing y Mossman 2006b, p. i.

³⁹ Momigliano 1993, p. 6.

⁴⁰ Hägg, Rousseau 2000b, p. 19.

⁴¹ Ashbrook 2008, p. 612.

⁴² Swain 1997, p. 2.

⁴³ Marcone 2008, p. 16.

Aquí es donde el conocimiento del idioma se hace necesario. Estudiando la manera como los griegos usaban sus palabras – no sólo los filósofos, sino también los poetas, los oradores y los historiadores, en diversidad de contextos y situaciones – podremos penetrar hasta los supuestos inconscientes de la época en que vivieron.⁴⁴

En síntesis, proponemos una aproximación al θεῖος ἀνὴρ pagano en la temprana Antigüedad Tardía (siglos III y IV) bajo la forma de maestros carismáticos de las escuelas de educación superior de filosofía y retórica. Vamos a estudiar a estas figuras, sus comunidades y su influencia en la sociedad de su tiempo desde una perspectiva multifocal vertebrada por la Historia social; y lo haremos a través de unas fuentes biográficas en su texto original griego que ellos mismos y sus discípulos nos legaron, de las cuales se encuentra en prensa una nueva traducción anotada y comentada desde el mencionado prisma.⁴⁵ Esta monografía, así pues, pretende dotar de un necesario nuevo marco definitorio a esta articulación conceptual, además de actualizarla y ampliarla, mostrando su relevancia como herramienta para comprender estos procesos histórico-culturales y para ampliar el horizonte académico de los estudios sobre Antigüedad Tardía. Estos caminan, y a ello pretendemos ayudar con estas líneas, hacia una Historia sociopolítica y cultural de amplio espectro en torno al hombre divino tardoantiguo que conduce inexorablemente al mundo altomedieval y a su posteridad.

⁴⁴ Guthrie 2010, p. 19.

⁴⁵ Alviz Fernández 2022f.