

LA OBRA HISTÓRICA DE PAULO OROSIO Y SUS DIFERENCIAS CON AGUSTÍN DE HIPONA: TRANSMISIÓN DE CONCEPTOS HISTORIOGRÁFICOS EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

The historical Works of Paulus Orosius and his differences with Augustine of Hippo:
Transmission of historiographical concepts in the Late Antiquity

ANTONIO JOSÉ MESEGUER GIL
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 21/02/2016
Revisado: 20/01/2017

Aceptado: 19/05/2017
Publicado: 23/06/2017

RESUMEN

En esta contribución pretendemos identificar y analizar cuáles son los conceptos que rigen la visión que de la Historia tiene el hispano Paulo Orosio, que escribió *Historiae aduersus paganos* a principios del siglo V d. C. bajo la influencia de Agustín de Hipona. Exploramos los orígenes y trayectorias de estos conceptos para determinar los mecanismos de transmisión a través de los que han llegado a la obra orosiana, teniendo en cuenta las fuentes de las que se nutre su obra. Hablamos de conceptos tales como el universalismo, que ejerce de marco espacio-temporal en el que se desenvuelve la obra y el providencialismo, que sirve como eje temático e interpretativo. Estos patrones se concretan en pautas como la reinterpretación de la fórmula de *translatio imperii*, la identificación de Roma con el cristianismo y la teologización de la monarquía en torno a las figuras de Octavio Augusto y Cristo. Pondremos especial atención al filtro que puede suponer Agustín de Hipona, destinatario de la obra y maestro de su autor, de cara a la recepción orosiana de las tradiciones literarias paganas y cristianas.

PALABRAS CLAVE

Paulo Orosio, Agustín de Hipona, filosofía, teología, Antigüedad Tardía.

ABSTRACT

In this contribution we intend to identify and analyze which are the concepts leading Paulus Orosius' views on History. This author wrote *Historiae aduersus paganos* at the beginning of the V century AD under the influence of Augustine of Hippo. We explore the origins and paths of those concepts in order to determine the ways in which way they reached the orosian work. For this purpose, we will consider the sources nourishing his work. We talk about concepts such as universalism, the spacetime framework in which the work is developed and the providentialism, being used as the main theme. These patterns are particularized in guidelines like the reinterpretation of the *translation imperii* formula, the identification of Romen with christianism and the theologization of the monarchy, referring to characters such as Octavius Augustus and Christ. We will focus on the filter Augustine of Hippo –addressee of the work and master of its author- may be for the reception of pagan and Christian literary traditions in the work of Orosius.

KEY WORDS

Paulus Orosius, Augustine of Hippo, philosophy, theology, Late Antiquity.

1. OBJETIVOS

La época que ve confluír a los padres latinos y griegos de la Iglesia es en la que aparecen ya claros algunos síntomas de los profundos cambios en las estructuras de poder romanas y en las mentalidades de aquellos que se encontraban dependientes de ellas. Consecuentemente, es un tiempo de prolíficos teólogos y apologetas, que daban carta de naturaleza en el plano intelectual a la definitiva unión entre el estado imperial y el cristianismo. Uno de los intelectuales eclesiásticos más infravalorados en su época fue el presbítero hispano Paulo Orosio, cuya actividad se realizó bajo los auspicios de Agustín de Hipona. En paralelo a la confección de *De ciuitate Dei*, el obispo africano encargó al joven y devoto Orosio la redacción de una historia universal en un tono apologético y providencialista, siguiendo los cánones de la teología política que el mismo Agustín estaba creando para articular la influencia de Dios en el mundo desde su creación. Esta fue la *Historiae aduersus paganos*, redactada plausiblemente en la segunda mitad de la década del 410 al 420 d. C.¹

En esta publicación analizamos cuáles son los conceptos que rigen la visión que de la Historia tiene Paulo Orosio. Exploramos los orígenes y trayectorias de estos conceptos para determinar los mecanismos de transmisión a través de los que han llegado a la obra orosiana. Tenemos en especial consideración a Agustín de Hipona, maestro de Orosio y destinatario de *Historiae aduersus paganos*. Este no pretende ser un análisis exhaustivo de la obra de Paulo Orosio, sino que intenta abordar una cuestión concreta del tema a partir de un volumen bibliográfico variado que atienda a las distintas modalidades interpretativas con las que los historiadores y filólogos se han aproximado a la *Historiae aduersus paganos*.

2. ORÍGENES E INFLUENCIAS EN SUS CONCEPTOS HISTÓRICOS

Trataremos ahora de explorar las principales nociones en torno a las cuales Paulo Orosio ordena

¹ La cuestión de la fecha de composición de las obras de Orosio está planteada de manera ecléctica en la introducción de Eustaquio Sánchez Salor a la edición española de las *Historiae* [OROSIO. *Historias contra los paganos*. Edición de Eustaquio Sánchez Salor. Madrid: Gredos, 1982], y se puede comparar con la visión más actualizada que recoge Martínez Caveró (2002).

su exposición histórica, las claves para su comprensión. Sus conceptos historiográficos son comunes en los historiadores cristianos y los apologetas participantes en la polémica contra el paganismo, y en general de los participantes de esta “religión de historiadores” (Bloch, 2001, 42). Sin embargo, aquí trataremos de profundizar en los caminos que estas ideas han recorrido para llegar a Orosio y cómo han adquirido cierta originalidad o, en el caso contrario, conservan su dependencia, con respecto a las tradiciones pagana y cristiana que envuelven la Antigüedad Tardía.

2.1. UNIVERSALISMO COMO CONCEPTO ¿INTERPRETATIVO O RETÓRICO?

El interés por los procesos de génesis es un fenómeno casi inherente a cualquier programa ideológico elaborado. A la hora de escribir una historia sobre la evolución de la relación entre el mundo terrenal y el mundo divino, el tener claras las nociones de principio y final era una cuestión fundamental. El cristianismo, religión cuyo origen es posible señalar en una línea del tiempo, necesitaba ratificar la antigüedad de su doctrina –y por ende, su autenticidad– conectando con el Antiguo Testamento. Los teólogos y eruditos cristianos buscaron proyectar una visión amplia de la Historia, lo que conocemos como “universalismo”. Los nuevos cristianos, sustituto creciente en el Bajo Imperio, podrían enfrentarse por primera vez a la “perspectiva de la historia universal” (Momigliano, 1993, 98).

Salvando lo que parece una contradicción aparente, para conseguir abarcar algo de carácter universal, hay que fijarle límites: un principio y un final. Así, la interpretación cristiana de la Historia estuvo marcada por la lectura de los textos sagrados, que establecían una organización lineal inequívoca. Todo este complejo de ideas llega a la obra de Orosio por medio de la tradición bíblica y de los teólogos cristianos, constituyéndose como un concepto básico en el que el mismo Agustín hacía hincapié en su obra. Este enfoque suponía un contraste absoluto con las percepciones paganas de la Historia, marcadas por los argumentos cíclicos y estáticos, y completamente exentas de las nociones de linealidad o finitud. Que el punto final de la Historia terrenal esté marcado por el Imperio Romano es una cuestión que se tratará más adelante.

A pesar de que Orosio no elabora una teoría ontológica propia sobre el tiempo (Martínez Caveró *et alii*, 1995, 256), hereda de Agustín la capacidad

de dividir la Historia en segmentos marcados en su inicio y final por un acontecimiento concreto, tal y como se ve por la división de los siete libros de su obra. Aunque el final de los tiempos sí esté dominado por una retórica biológica, la división de los mismos no heredaría la concepción agustiniana, que los asemeja a las edades del hombre. El principal elemento en común entre ambas será la inviolable primacía de la venida de Cristo, la *petra medio rerum posita* de la Historia. Esta división lineal dista mucho de planteamientos también biológicos pero, sin embargo, cíclicos, como el de Séneca, que considera al Imperio una nueva infancia del mundo. El verdadero acercamiento de esta teoría al cristianismo se produjo de mano de Lucio Aneo Floro, que en su epítome de la obra de Pompeyo Trogo establece una concepción lineal del esquema biologicista de la historia romana (*infantia, adolescentia, iuuentus, senectus*), lo que sería aprovechado para la cristianización de la teoría por parte de autores como Lactancio que adopta el esquema, e incluso lo completa añadiendo la *pueritia* (Lactant., *Div. inst.* 7, 5) (Baura García, 2012, 56).

A pesar de que el propio Cristo advirtiera a sus discípulos “No os corresponde a vosotros el saber los tiempos y momentos que tiene el Padre reservados a su poder soberano” (Hch 1.17), el planteamiento universal llevaba implícito un cierre escatológico para la Historia. En este asunto es también Orosio un fiel partícipe de la ortodoxia cristiana, reforzada en sus tiempos por hombres de la talla de Agustín de Hipona o Jerónimo de Estridón que siguen el Nuevo Testamento para establecer la necesidad de un final para la Historia, dando un paso más en su teologización. Muchos fueron los cálculos establecidos por diversos autores cristianos para anticipar el final de la Historia y, aunque Orosio no participe de ellos, sí que relacionaría el final del mundo terrenal con un acontecimiento muy concreto. Orosio está empapado de la idea de la inmortalidad de la civilización romana, y por eso mismo relaciona el fin de los tiempos con la muerte –una vez más en términos biologicistas– de una civilización que ha madurado y se ha vuelto *senescens* en el período existente entre la venida de Cristo y la undécima persecución de los cristianos, que será liderada por el Anticristo y significará el final del mundo terrenal, tal y como señala el Apocalipsis.

Aparte de la cronología, el otro elemento necesario para establecer el concepto de universalidad cristiana y orosiana es la geografía. Muy conocida

es la descripción del mundo que realiza Orosio en su primer libro², y que confeccionó a partir de la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo. A pesar de que Orosio afirme que pretende universalidad (Oros., *Hist.* 5, 2, 6), no ofrece una descripción geográfica exhaustiva, ni siquiera exacta, lo que ha llevado a relativizar este factor como una mera presentación del escenario donde ocurre la Historia (Molina Marín, 2010, 383), para que cuando “se hable de las desgracias de guerras y enfermedades ubicadas en un lugar, los lectores entiendan mejor no sólo la importancia de los hechos y su tiempo, sino también la de los lugares” (Oros., *Hist.* 1, 1, 17)

El uso de un escenario universal lleva al empleo de actores diversos, y esto lo llevará a prestarle mucha atención durante sus primeros libros a la Historia de pueblos que no son el romano, esto es, de Grecia, Oriente Próximo y África. Sin embargo, existe una contradicción aparente entre el enfoque universalista y el público al que Orosio dirige su apología –romanos paganos–, ya que estas civilizaciones no tienen una trascendencia decisiva en el cometido de convencer a los paganos sobre la importancia del cristianismo. Su inclusión como escenario secundario se justificaría en la misión de ilustrar a esta como una religión antigua de raíces hundidas en la tradición judaica (Martínez Cervero, 1990, 323). Y es que, como vamos esbozando, antes de la venida de Cristo, el papel ideológico del factor romano y de las civilizaciones con las que se relaciona tiende a instrumentalizarse a favor de la Providencia, puesto que los romanos no son estrictamente el Pueblo Elegido para la salvación, sino los cristianos, que no existían en aquellos tiempos³.

Hemos visto en este apartado como el concepto universalista de las *Historiae* de Orosio tiene una relación ineludible con la visión cristiana de la Historia, y su refuerzo agustiniano. Y, sin embargo, como se aprecia al estudiar su exposición geográfica

2 Es una de las distintas cuestiones sobre la obra de Orosio que ha generado una bibliografía propia, pues ha sido tratada en distintos estudios sobre su obra y en trabajos sobre la Geografía en la Antigüedad. Destacamos aquí la clásica monografía de Yves Janvier [(1982). *La géographie d'Orose*. París: Les Belles Lettres]

3 La gloria de la Roma republicana es uno de los avatares terrenales de la Historia antes de Cristo. “Si se consideran felices aquellos tiempos porque en ellos aumentaron las riquezas de una sola ciudad, ¿por qué no se consideran más bien desafortunados porque en ellos desaparecieron poderosos reinos con lamentable pérdida de muchos y bien desarrollados pueblos?” (Oros., *Hist.* 5, 1, 4.)

fica, la universalidad es un concepto instrumentalizado –¿una aplicación retórica? (Neffelen, 2012, 170-171)– para presentar una auténtica ruptura con la concepción limitada y romano-céntrica que prima entre los historiadores clásicos. Esto sirve para proyectar una imagen diferencial en la interpretación cristiana del mundo, aunque la realidad sea que la historia romana es el elemento ineludible y articulador del mundo en la obra de Orosio, sobre todo tras el nacimiento de Cristo. Si tenemos esto en cuenta, podremos llegar a entender las concepciones de Orosio sobre la relación entre la Historia y Roma como un hábil ejercicio de aplicación de los conceptos cristianos sin renunciar a la formación desarrollada durante siglos por los historiadores en un mundo plenamente imbuido en la ideología romana e imperial, sino solo disimulándola para su provecho.

2.2. PROVIDENCIALISMO. LA INAPELABLE LÍNEA CONDUCTORA.

“Sin lugar a dudas, los reinos humanos son establecidos por la providencia divina. Si alguien los atribuye al destino porque con dicho término designa a la propia voluntad o potestad de Dios, mantenga su opinión, pero corrija su lenguaje” (August., *De civ. D.* 5, 1). La Providencia es otra de las constantes ideológicas en la obra de Orosio, en consonancia con el pensamiento de su tiempo. Por esta, Dios es el autor de todos los comportamientos y acontecimientos de la Historia, sean ajenos o concernientes al pueblo cristiano; buenos o aparentemente malos para este. Por lo tanto, nada responde al azar o a la falta de control de Dios, sino que todo lo acontecido forma parte de su plan. Partiendo de la división del mundo en antes y después de Cristo, Orosio presenta un sinfín de *miseriae* para demostrar que los tiempos paganos fueron peores que los cristianos, como propone en su prólogo:

“Me ordenaste, pues, que de todos los registros de historias y anales que puedan tenerse en el momento presente, expusiera, en capítulos sistemáticos y breves de un libro, todo lo que encontrase: ya desastres por guerras, ya estragos por enfermedades, ya desolaciones por hambre (...) Tras mi análisis, ha quedado claro que reina la sangrienta muerte, cuando la religión, enemiga de la sangre, es olvidada; que, mientras la religión brilla, la muerte se obscurece; que la muerte termina, cuando la religión prevalece; que la muerte no ha de existir

en absoluto cuando impere sólo la religión.” (Oros., *Hist.* 1, pról. 10-14)

Se produce la cristianización, sobre todo en el libro VII, de los prodigios omnipresentes en la historiografía pagana (Martínez Cavero, 1997). Por lo tanto, la misma función inicial de las *Historiae*, el desarrollar un catálogo de desgracias, expone las posibilidades del eclecticismo cristiano con respecto a la cultura pagana.

Esto nos lleva a respaldar a F. Fabbrini, defensor de la originalidad del método orosiano, cuando afirma sobre la polémica del hispano contra los paganos que no se trata de una polémica doctrinal contra esta o aquella filosofía de la Historia, sino contra un modo popular y difuso de percibir los hechos históricos, de por sí pagano. (Fabbrini, 1979, 87). Orosio y los cristianos usan la idea pagana del *fatum*, que asimilan a la Providencia cristiana y que llegaba al entorno agustiniano a través de las influencias estoicas y helenísticas. Esta cuestión está relacionada con las grandes diferencias de Agustín y Orosio con respecto al tratamiento de Roma: el hispano no podría desprenderse por completo del uso que hace Livio del *fatum* como noción de la predestinación de la grandeza de Roma⁴. Sin embargo, Tito Livio establece la diferencia entre Roma y los otros pueblos inferiores por el ejercicio de los valores romanos tradicionales; mientras que para Orosio el factor de grandeza, el cristianismo, puede ser transmitido a todos los pueblos. La confluencia está en que son los romanos los que la han desarrollado y estaban predestinados a convertirla en la única religión.

La trasfusión de la óptica providencialista a los autores cristianos toma el carácter de concepto historiográfico a partir de la aprobación estatal del cristianismo desde el reinado de Constantino, contemporáneo de Lactancio y Eusebio de Cesarea, de los que Orosio es deudor. Lactancio, en su *De mortibus persecutorum* sería uno de los primeros historiadores en poner a la vengativa Providencia

4 Tito Livio es un paradigma, pero de ninguna manera un caso excepcional. En las postrimerías de la República y en el período augusteo se configuraría la compleja imagen de Roma como *caput mundi* o como *urbs aeterna*, manifestaciones providencialistas del *fatum* que se plantean como el contexto ideológico en el que el cristianismo crece y adquiere vigor intelectual. Para ampliar, *vid.* Gómez de Aso, G. (2011). “Paulo Orosio: una interpretación de la historiografía providencialista cristiana ante la caída de Roma en el 410”, *De Rebus Antiquis*, 1, 99-114.

como eje de su obra histórica, en la que esta va causando las terribles muertes de los tetrarcas. Es esta una caracterización de Dios muy acorde con los tiempos radicales vividos por los cristianos de comienzos del siglo III, en el marco de la persecución de Diocleciano.

Pero las raíces de las ideas de Lactancio y Orosio sobre la Providencia pueden rastrearse también hasta la figura de Cipriano de Cartago, que murió como mártir en el año 258. Este era partícipe del ya comentado sentido biologicista de la Historia, cuyo planteamiento escatológico está relacionado con un aumento de las desgracias: los males del mundo terrenal se deben a que este envejece –la noción de *Roma senescens* en la obra de Orosio–. Esto puede conciliarse con la idea del juicio de Dios y aplicarse en la apología orosiana por ser una constatación de que: “Si Él es el señor del mundo, si Él lo gobierna, si regula todas las cosas de acuerdo con su arbitrio y voluntad, si no sucede sino aquello que Él quiere y permite, es evidente que esos males que sobrevienen como manifestación de la ira y venganza divina no suceden por culpa nuestra, que adoramos a Dios, sino que vienen ordenados por culpa de vuestros delitos y de vuestros merecimientos” (Cipr., *Ad Demetr.* 3)⁵. Por lo tanto, Orosio rechaza una de las constantes de las primeras refutaciones teológicas cristianas, que es el dar credibilidad a la existencia de los dioses paganos y asimilarlos como poderes malignos e inferiores:

“Os pregunto: antes de Tiberio, es decir, antes de la venida de Cristo, ¿cuántas calamidades cayeron sobre el orbe y la urbe? (...) Pero ¿dónde estaban entonces, no diré ya los cristianos que desprecian a vuestros dioses, sino los mismos dioses vuestros, cuando un cataclismo destruyó el orbe entero, o – como pensó Platón– solamente las llanuras?” (Tert., *Apol.* 40, 3-5)

Esto lo hace para atribuir todo el poder a Dios y toda la responsabilidad sobre sus actos a los paganos y su blasfemia.

En resumen, aunque la época de Orosio no es ni de lejos tan problemática para los cristianos como la de las persecuciones y los martirios, en él prevalecerá la idea de la Providencia histórica, adaptada a los problemas de su momento. Y, ¿cuál era el más acuciante de estos? Sin duda las invasiones de los

pueblos bárbaros, cuya manifestación en Hispania en el año 409 y Roma en el 410 eran el desencadenante de la redacción de *Historiae aduersus paganos* y *De ciuitate Dei* de Agustín. ¿Qué papel cumplen los bárbaros como agente histórico en la obra de Orosio? Estos serán tomados como un elemento maleable (Nuffelen, 2012, 171) en el discurso de Orosio, que los asimilará a la omnipotente secuencia de la Providencia: siguiendo el esquema *peccatum-punitio* (Martínez Caverro, 2002, 264), las invasiones son siempre respuestas de la Providencia a ataques contra el cristianismo como son las persecuciones, la persistencia del culto pagano o la herejía de los emperadores⁶. Esto se ve claramente en el capítulo 27 del libro VII de las *Historiae*, donde cada una de las persecuciones cristianas y sus consecuencias se equiparan a las diez plagas bíblicas de Egipto (Ex 8-11).

Si en los siglos IV y V se veía una identificación plena *Romanitas-Christianitas*, la cultura popular asimilaría como enemigo de ambas realidades a los que lo son de una: el bárbaro es también hereje, por lo que perjudica tanto a la romanidad como al cristianismo. En este punto sería original la concepción de Orosio sobre los bárbaros, considerados una circunstancia instrumental en el marco de un providencialismo extremo. La utilización de los bárbaros es un rasgo del “optimismo” histórico de Orosio que, en la progresión lineal del mundo hacia una realidad mejor, plantea el estado romano-barbárico (unión de *Romania* y *Gothia*) como una realidad potencialmente positiva. Esta interpretación, reforzada en el siglo V con los ejemplos de eclesiásticos como el papa León I o San Severino de Nórico, crearía una tendencia a la conciliación de elementos romano-barbáricos que se manifiesta con la *Historia Augusta*, Casiodoro o Jordanes. Afirma acertadamente Santos Mazzarino que sólo la concepción historiográfica iniciada por Orosio, influida por la *Ciudad de Dios*, podía tender puentes entre el cristianismo y los pueblos germánicos. (Mazzarino, 1961, 62)

6 En esto difiere de Agustín, cuya negativa a asimilar a los bárbaros como instrumentos de la Providencia para ejecutar sus castigos, lo lleva a atacar a aquellos paganos que polemizan y dicen que “está claro que Dios no perdonó a la ciudad. Yo [Agustín] respondo: para mí no está claro” (August., *De excidio urbis* 2, 2. Edición de Teodoro C. Madrid) para luego citar el Libro de Job: “Si recibimos los bienes de la mano de Dios, ¿por qué no recibiremos también los males?” (Job, 2.10)

5 Citado en Sánchez Salor, 1986, 246.

Es una interpretación plenamente cristiana de la Providencia –sin dar ya cabida a los dioses paganos– y que acepta el universalismo de la Historia, cuyo único punto de inflexión es la venida de Cristo. Desde entonces la Iglesia, agente de la Providencia, engrandecerá su poder. Igualmente, algunos de los instrumentos de Dios que son primordiales para Orosio causarían cierta disensión con la perspectiva de Agustín, como el uso de las invasiones bárbaras a modo de brazo ejecutor. Estas desavenencias giran en torno a las distintas concepciones que ambos albergan sobre Roma como unidad política y espiritual, que se verán más adelante.

2.3. TRANSLATIO IMPERII: REINTERPRETACIÓN DE UNA FÓRMULA EXPLOTADA.

La antigua idea de que el mundo está regido por una civilización que goza la primacía sobre sus contemporáneas es un punto común en la ideología de los poderes más antiguos. Pero el que además esta primacía –de interpretación religiosa– sea una facultad que se transmite entre diferentes civilizaciones es ya, propiamente dicha, una teoría de organización política. La *translatio imperii* o su fijación en la Teoría de los Cuatro Imperios es un tema muy estudiado y bien conocido⁷ sobre el que Orosio ofrece su particular interpretación. No conviene pues profundizar aquí en cómo la noción pasa de ser un esbozo para explicar los poderes orientales en Heródoto (Her., *Hist.* 1, 95) a un argumento de oposición o ensalzamiento del Imperio Romano, según la identificación del autor en el debate entre los mundos griego y romano⁸.

Nos centraremos en su trayectoria inmediatamente precedente a la obra de Orosio. Esto es, su adaptación a la historiografía cristiana patristica. El puente hacia esta sería el capítulo 2 del *Libro de Daniel*, en el Antiguo Testamento, donde se fijan los poderes universales en cuatro, y se añade uno final y más poderosos que los restantes.

⁷ Son muchos los estudios monográficos sobre el tema y mayor aún la atención que se le ha prestado como concepto historiográfico transversal. Sirvan como recomendación los artículos de Fernando Gascó La Calle (1981), Arnaldo Momigliano (1990) y Joseph Ward Swain [(1940). “The theory of the four monarchies. Opposition history under the roman empire”, *Classical philology*, XXXV/1, 1-21].

⁸ Con el desconocido Emilio Sura como precedente, Elio Arístides o Apiano la usan para ensalzar el poder universal de Roma como *Weltreich*, mientras que Pompeyo Trogo lo interpreta en clave de oposición al patriotismo romano augusteo.

“Y el cuarto reino será como el hierro. Al modo que el hierro desmenuza y doma todas las cosas, así este reino destrozará y desmenuzará a todos los demás. Mas en cuanto a lo que has visto que una parte de los pies y de los dedos era de barro de alfarero y la otra de hierro, sepas que el reino, sin embargo que tendrá origen de vena de hierro, será dividido, conforme lo que viste del hierro mezclado con el barro cocido. Y como los dedos de los pies en parte son de hierro y en parte de barro cocido, así el reino en parte será firme y en parte quebradizo. Y al modo que has visto el hierro mezclado con el barro cocido, así se unirán por medio de parentelas; mas no formarán un cuerpo el uno con el otro, así como el hierro no puede ligarse con el barro. Pero en el tiempo de aquellos reinos, el Dios del cielo levantará un reino que nunca jamás será destruido; y este reino no pasará a otra nación, sino que quebrantará y aniquilará todos estos reinos, y él subsistirá eternamente.” (Dn 2.40-44)

Si bien, como apuntaba Arnaldo Momigliano, la *translatio imperii* era una teoría imprescindible en los historiadores helenísticos, en los que primaba el acontecimiento político (Momigliano, 1990, 70); su adaptación a una dimensión escatológica supone darle una profundidad teleológica hasta entonces no pretendida. No es de extrañar que esta interpretación judía de un concepto gentil fuera rescatada con ardor en el contexto de las polémicas entre cristianos y paganos desde el siglo III d. C. La venida del reino decisivo, el Reino de Dios, como vencedor sobre los reinos terrenales, es la culminación de una Historia progresiva y lineal, una concepción arraigada en los historiadores cristianos y fácilmente identificable con la idea de Providencia (Sánchez Salor, 1986, 196). El principal autor cristiano en considerar esta teoría sería Jerónimo de Estridón en sus comentarios *In Daniellem*, mientras que sería ignorada por otros historiadores de relieve como Eusebio de Cesarea.

La percepción orosiana sobre los Imperios Universales aparece en el segundo libro de sus *Historiae*.

“Reinos grandes de este tipo han sido, en un primer momento, el babilónico, después el macedónico, a continuación el africano y, por fin, el romano, que todavía se mantiene; y gracias a esa misma inefable providencia, estos mismos reinos, distribuidos por los cuatro puntos cardinales, han

conocido cuatro supremacías sobre los demás, aunque sobresaliendo cada uno de ellos en grado distinto; efectivamente, el imperio babilónico se extendió por el Este, el cartaginés por el Sur, el macedónico por el Norte, y el romano por el Oeste; y de estos cuatro, entre el primero y el último, es decir, entre el babilónico y el romano, como colocados entre un padre anciano y un hijo pequeño, se interponen, en medio, el africano y el macedónico, que son cortos; estos dos últimos surgieron, por así decir, como tutores y administradores, impuestos más por presión de las circunstancias que por derecho de herencia.” (Oros., *Hist.* 2, 1, 4-6)

Esta percepción es tanto geográfica –los reinos se corresponden con los puntos cardinales, en un planteamiento universalista– como cronológica –Babilonia y Roma, los reinos principales, duran 1400 años; los menores o de transición, Macedonia y Cartago, tan solo 700–. Una primera particularidad sería el comprimir toda la historia oriental –motivo del origen de la *translatio imperii* como concepto historiográfico– en la figura de Babilonia, lo que denota el enfoque puramente occidental del presbítero hispano y su falta de interés real en el mundo oriental. Yendo más en profundidad, destaca un uso no especialmente negativo de la figura de Babilonia, auténtico precedente de Roma. Babilonia no tendría en la obra de Orosio las connotaciones negativas que le atribuía su mentor Agustín, cuya interpretación de la misma se realizaba, una vez más, en clave puramente teológica, y no histórica, siendo la Biblia su fuente (August., *Salm.* 64.2). El otro punto de originalidad que ofrece la interpretación orosiana es la inclusión de Cartago como uno de los cuatro *Weltreich*. Esta se ha querido explicar por la necesidad de completar el cómputo cardinal –con Cartago al S– o por deferencia a su maestro norteafricano (Alonso Núñez, 1993). Sin embargo, al contextualizar esta teoría en el conjunto de las *Historiae*, me inclino a creer que la inclusión de Cartago en el esquema se debe a la importancia que esta civilización tuvo en la forja del poder romano (Rábade Navarro, 1985-1987, 380). Roma es, sin lugar a dudas, el segundo eje temático de la obra de Orosio: su perspectiva es romana y esto justifica la inclusión del mítico enemigo derrotado. Para completar esto resta decir que el hispano no usa la teoría para hablar de la oposición entre Roma y los demás imperios, sino para presentar la contraposición entre los reinos terrenales y el espi-

ritual, pues este último sí es el auténtico eje temático de la obra de Orosio y de todos los apologetas cristianos de su tiempo.

Esta interpretación difiere en muchos aspectos de la de Agustín –las figuras “literarias” de Babilonia y Roma, los cálculos cronológicos–, por lo que en *De Civitate Dei* Agustín no mencionará la interpretación orosiana de la teoría y remitirá al lector a los comentarios *In Daniellem* de Jerónimo –sucesión de Babilonia, Persia, Grecia y Roma–. Esto da más sentido a mi percepción sobre la inclusión de Cartago en el esquema orosiano, pues es este el punto de disensión entre Agustín y Orosio: es una manifestación sintomática de la diferente importancia que la civilización romana tiene en la obra de uno y otro, el factor decisivo para hablar de la desviación del camino de la obra de Orosio con respecto a lo propuesto por su maestro.

2.4. LA IDENTIFICACIÓN DE LA PATRIA: ROMA, CRISTIANISMO Y ROMA CRISTIANA.

“Entre los romanos, como dije, soy romano, entre los cristianos soy cristiano, entre los hombres soy hombre; por la ley puedo recurrir al estado, por la religión a la conciencia humana, por la idéntica comunidad de naturaleza, a la naturaleza. Para mi ahora, por un tiempo, toda la tierra es, por así decir, mi patria, ya que la verdadera patria, la patria que anhelo, no está de ninguna forma en la tierra” (Oros., *Hist.* 5, 2, 6). En este fragmento viene expuesto un punto fundamental en la forma de entender el mundo de Paulo Orosio, y que ha sido mencionado con anterioridad en este trabajo, pero que desarrollaremos aquí. Si bien el principal rasgo de su pensamiento es que pertenece a la religión militante por excelencia, el segundo es que es romano, con todas las particularidades que esa acepción tiene en el siglo V. Aunque pertenece a una comunidad que está más allá de los poderes terrenales, no deja de reconocer la importancia del Imperio Romano. En este punto, su identificación con su contexto inmediato lo llevará a hacer partícipe a esta estructura de poder del plan de la Providencia de un modo particular: se instituye la teología romana⁹. A consecuencia de esto, se asimilarán muchas de las nociones históricas de Roma con las teológicas del cristianismo, como por ejemplo el gobierno monárquico con el monoteísmo.

⁹ O *Römischetheologie*, un tema extensamente tratado desde antiguo, para el que remito al trabajo de Pedro Martínez Caveró (2002, 233 y ss.), con varios capítulos dedicados a la relación entre Roma y el cristianismo.

Dentro de esta síntesis romano-cristiana hay que tener en cuenta que la Historia de Roma estará sujeta a una coyuntura que condiciona por completo su interpretación: el nacimiento de Cristo. Esto hace que haya que distinguir entre la República, época de la maldad romana caracterizada por el politeísmo y la falta de un líder; y el Imperio, que coincidirá en su instauración con la venida de Cristo. Usará un doble rasero para juzgarlos. Pero, ¿por qué? Porque la República es la época venerada por el público pagano al que Orosio trataba de rebatir y persuadir, por lo que su objetivo es demonizarla, usando los mecanismos de la Providencia y con una perspectiva universalista, y es que:

“Si por esto consideramos felices aquellos tiempos, ya que en ellos creció el poder de una sola ciudad; ¿por qué no juzgarlos, en cambio, infelicitísimos porque en los mismos perecieron potentes reinos con la deplorable devastación de muchos y civilizados pueblos?” (Oros., *Hist.* 5, 1, 4)

En la Historia de Roma, civilización culminante del mundo terreno, solo cabía la posibilidad de ser la etapa del mayor bien o la del mayor mal. Si bien el Imperio sigue sujeto a las contingencias del mundo terrenal, estas tendrán menor relieve que en la República, desde la primacía de la figura de Augusto.

Sin embargo, todo esto no es una invención revolucionaria de Orosio o de sus contemporáneos, y no se funda en un repentino e idólatra cariño a la *caput mundi*. La idea cristiana de una Roma providencial está basada en la de los propios romanos, con una ideología definida en los últimos siglos de la República y adaptada convenientemente con la instauración del Principado. El patriotismo romano post-augusteo se fundará en patrones visibles, cuyas líneas se pueden resumir en el orgullo del componente itálico y el relieve de la ecúmene romana como un gobierno universal. El primer elemento encuentra su paradigma en Tito Livio, cuya idea de grandeza de Roma va ligada a la práctica individual y estatal de los *mores*, o valores tradicionales, que sirven como “punto de unión de la comunidad y de cada uno de los individuos”¹⁰. Por otro lado, el elemento de universalidad –que aparece sobre todo en autores greco-romanos o extra-itá-

licos, como el africano Floro– caracteriza a Roma por su diversidad territorial. De estos dos paradigmas, claramente el segundo será el importado por los autores cristianos tardorromanos, tanto por su idiosincrasia religiosa –la concepción universal de la ciudadanía como *hagiopoliteia* remplaza al particularismo romano itálico– como por su contexto –el de la necesaria diversificación territorial y cultural del Imperio Romano–.

Con la unión de Iglesia y Estado durante el siglo IV, esta tónica de patriotismo romano se adapta a los escritores cristianos por medio, principalmente, de Eusebio de Cesarea y Lactancio. Son, como contemporáneos de Constantino, los precursores del discurso de reconciliación Estado-Iglesia, heredado por Orosio como algo consumado e irrenunciable un siglo después. Lactancio y Eusebio originaron la nueva historiografía cristiana sobre el Imperio Romano, desde una óptica providencialista que permitía enlazar *imperium* con *euangelium* (Schildgen, 2012, 54). Desde entonces, ser cristiano y ser romano no son hechos contradictorios, sino patriotismos complementarios que dan la base para la interpretación de Orosio y Agustín.

Hasta aquí se ha planteado un panorama muy homogéneo en cuanto a la percepción de la romanidad en los escritores cristianos, pero esto dista mucho de ser real. No olvidemos la riqueza ideológica del Bajo Imperio, que en este trabajo está siendo estudiada a través de las diferencias entre los pensamientos de Paulo Orosio y Agustín de Hipona.

“¿Cuándo iban a alcanzar tal difusión [los Evangelios y el mensaje cristiano], cuándo se iban a celebrar con tanto lustre si el Imperio Romano, extendido a lo largo y a lo ancho, no hubiera crecido con sus magníficos éxitos?” (Agust., *De civ. D.* 5, 18). Leyendo palabras como estas de Agustín, podría encontrarse una cercanía a los planteamientos de Orosio. Pero esta es tan solo superficial y, no nos cansemos de decirlo, las particularidades de la obra del hispano están en sus interpretaciones. La visión agustiniana de Roma es un juicio fijo que resalta las cualidades de la civilización expansiva romana como la preparadora geográfica y política del Evangelio, pero sin establecer una relación providencial entre el cristianismo y lo romano. Y es que, para Agustín, la relación entre Roma y la Ciudad de Dios es solo la del contraste entre lo terrenal y lo divino, mientras que Orosio tiene unas concepciones mucho más formadas sobre la Historia y el destino de la civilización romana, a la que considera la

10 TITO LIVIO (2000). *Los orígenes de Roma*. Edición de Maurilio Pérez González. Madrid: Akal, 18.

guardiana de las ideas y siervos de Dios durante la preparación de la venida de su reino.

Para entender la diferencia entre ambos hay que recordar la distancia ideológica que Orosio impone entre la República y el Imperio. Para Agustín, que no es historiador sino teólogo, Roma proyecta una imagen unitaria como civilización a lo largo de sus más de mil años de Historia: una imagen terrenal y homogénea guiada por las *iusta bella*.

“Así que, con este Imperio tan vasto y dilatado, de tanta duración, tan célebre y glorioso por virtudes de tantos y tan famosos hombres, recompensó Dios, no sólo a la intención de estos insignes romanos con el premio que pretendían, sino que también nos propuso ejemplos necesarios para nuestra y utilidad espiritual (...)” (August., *De civ. D.* 5, 18)

Esto genera diferencias con Orosio a la hora de percibir la República, cuando Agustín es capaz de reconocer las capacidades y nobleza de algunos grandes hombres, mientras que Orosio los mete a todos en el mismo saco (Mommsen, 1959, 338). La interpretación de estas diferencias está clara: Agustín ideologiza la Historia de Roma como un todo homogéneo –por su falta de formación como historiador–, mientras que Orosio sí sería capaz de distinguir entre las dos fases políticas principales de la civilización romana –lo que le permitirá aplicar sus argumentos apologeticos con mayor originalidad–. Esto, llevado al extremo, es lo que permite a Orosio colocar al Imperio Romano, con el que se identifica, como un escalón entre lo terrenal y lo divino. Sería así una fase superior del primero, salvando la “ruptura” que los teólogos cristianos habían establecido entre la Ciudad de Dios y la de los Hombres. El Imperio Romano, adaptando las fórmulas de Mircea Eliade sobre la sacralización de la civilización, hace posible un tránsito de orden ontológico entre un modo de ser y otro (Eliade, 1998, 51).

2.5. AUGUSTO Y CRISTO: TEOLOGÍA DE LA MONARQUÍA.

Una de las cuestiones fundamentales sobre las que está construida la identificación entre Roma y el Cristianismo en la *Historiae aduersus paganos* de Orosio es, sin duda, la vocación de liderazgo unipersonal en ambas estructuras. Son muchas las referencias que Orosio hace en su obra sobre este tema, tratándolo de manera monográfica al final del libro VI, al referirse a la figura de Augusto. Sirva como ejemplo:

“Este fue el primer día en que fue aclamado como Augusto; este importante título, que nadie antes había ostentado e inaccesible hasta ahora para los líderes, manifiesta que el dominio absoluto sobre el universo mundo había sido asumido legítimamente, y, desde ese mismo día, el dominio del estado y del poder empezó a estar y permaneció en manos de una sola persona: a esto los griegos lo llaman monarquía.” (Oros., *Hist.* 6, 20, 2)

En resumen, el hispano explica que, frente al régimen de la República, identificado con el politeísmo pagano, se contraponen el gobierno monárquico del Imperio. La identificación de este último con una cosmovisión monoteísta, fue adoptada por el cristianismo desde el siglo IV y está latente en las *Historiae*¹¹ y en muchos de los precedentes y contemporáneos de Orosio¹². Mucha es la simbología en su obra al respecto: hace coincidir equivocadamente el último Triunfo de Augusto con la Epifanía de los Reyes Magos en el 6 de enero y reordena los acontecimientos para afirmar que Augusto había pacificado el orbe y cerrado el Templo de Jano en los momentos previos a la venida de Cristo. La inscripción de Jesús de Nazaret en el censo romano es para Orosio la confirmación de una fórmula: Augusto es cristianizado y Cristo romanizado.

Estas son reformulaciones cristianas tardías de una tendencia ya explotada desde los mismos tiempos de Augusto, cuando se originan los *Kaisermythos* (Galinsky, 2013) que llegan al siglo V. Sin embargo, a Orosio no le interesarán especialmente los atributos civiles de Augusto, al contrario que su acción militar, en tanto que estos no puedan relacionarse directamente con el cristianismo. El acercamiento de esta tradición pagana al entorno cristiano le debe mucho a Filón de Alejandría que, en el siglo I, equiparaba al Imperio Romano y a Israel como casos de un poder monárquico emanado de Dios. Esta argumentación sería laxa e indirecta, pero constituía un intento de acercamiento del

11 Esta identificación ha sido tratada en trabajos ya clásicos, como por ejemplo la monografía de Erik Peterson (1999) o el artículo de Arnaldo Momigliano [(1996). “Las desventajas del monoteísmo para un Estado universal”. *De paganos, judíos y cristianos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 234-260]

12 “Para Cristo, que ya entonces llegaba, créelo, fue preparado el camino que por largo tiempo construyó la amistad pública de nuestra paz bajo la dirección de Roma.” (Prud., *Contra Symm.* 2, 620-622)

monoteísmo judío a los romanos. Los apologetas cristianos lo recuperarán desde el siglo III en su polémica. Asumen así la noción del monoteísmo como cuestión política, surgido de la elaboración helenista de la fe judía en Dios (Peterson, 1999, p. 94).

El gran artífice de la conversión de este en un argumento cristiano sería, como en tantas otras cosas, Eusebio de Cesarea. El obispo sería partícipe y promotor de la tradición de la *Augustustheologie*. Esta tendría sentido en su época, con la aceptación de Constantino como líder carismático de la Iglesia, un paso en la aparente conjunción de estado y cristianismo (Nuffelen, 2012, 193 y ss.). Este proceso de asimilación es, para Orosio, el preámbulo del Reino de Dios. Sin embargo, hay diferencias entre las visiones de ambos sobre Augusto, condicionadas por sus respectivos contextos: en el tiempo triunfalista de Eusebio tenía más sentido una asimilación simbiótica de la *pax Augusta* con la preparación del Reino de Dios. En el tiempo de las desdichas de Orosio, no deja de contemplarse a Augusto y Constantino como escalafones hacia el fin escatológico del mundo terrenal, pero la naturaleza del cambio en este mundo se produce indudablemente por la Encarnación y la consecuente aparición de la Iglesia; no tanto por los acontecimientos políticos que deslumbraban a Eusebio¹³.

Llegando al final del recorrido de este concepto teológico e historiográfico, hallamos que la importancia que Orosio da a la figura de Augusto y de la monarquía es refutada por Agustín. Este ve al primer emperador como un gobernante más que ha accedido al poder mediante guerras civiles, muy alejado de las teorías paulinas sobre el poder temporal sujeto a Dios (Ro 13,4-6). En este punto, no cabe duda de que las disensiones entre Agustín y Orosio, que se manifiestan con toda seguridad en el apartado anterior de este trabajo, tienen aquí otra ocasión para dejarse sentir. Tampoco, como hemos visto, bebe Orosio de la exaltada glorificación de los emperadores en la obra de Eusebio. La originalidad de Orosio en esta cuestión está estrechamente ligada a su especial concepción del Imperio Romano-Cristiano, fuente de las desavenencias con su maestro. Difícilmente podría entenderse como una postura

13 Esta cuestión de la obra de Orosio está muy de relieve en una monografía reciente publicada por Peter van Nuffelen [(2012). *Orosius and the Rethoric of History*. Oxford: Oxford University Press.], que define el punto de vista de las *Historiae* como “eclesiológico”.

conciliadora y moderada entre las opiniones en este tema de Agustín y Eusebio, irreconciliables.

3. REFLEXIONES FINALES.

Bajo el conocimiento de las diversas influencias y fuentes que Paulo Orosio empleó para sus *Historiae*, este trabajo analiza en la medida de lo posible la originalidad de esa obra. Para eso, es necesario conocer cómo concilia el hispano los conceptos preconcebidos con los que pretendía articular su trabajo y los distintos juicios de valor, informaciones y teorías de las que se nutrió para la redacción del mismo. En esta línea, hemos querido profundizar en la transmisión de valores del mundo pagano al cristiano, mediante el caso del historiador hispano, teniendo en cuenta tanto a) los precedentes cristianos de Orosio y sus puntos en común con ellos; y b) la herencia historiográfica pagana que este recoge, ya sea mutándola o respetándola. Era nuestro objetivo el cuestionar la ortodoxia de Orosio al materializar sus intenciones originales y entender el alcance de la obra y las aptitudes de su autor entendiendo a la misma en las circunstancias de su redacción y a través de la formación de Paulo Orosio.

Como se ha ido exponiendo durante este trabajo, más allá de las difusas dimensiones pagana y cristiana de la cultura tardorromana, también hemos querido poner en relación y contradicción a Paulo Orosio especialmente con Agustín de Hipona, archiconocido Padre de la Iglesia, aquel del que se dice que es la figura axial de toda la filosofía de la historia medieval y de la cristiana de todos los tiempos (Mitre Fernández, 1982, 41 y ss.). Esto era algo necesario para abordar un trabajo sobre las influencias y originalidad del presbítero hispano. No solo por la influencia personal que se establece sobre Orosio por su agradecimiento hacia su protector y benefactor, sino por la relevancia que el pensamiento agustiniano tiene en las *Historiae*: es su precedente e influencia natural, además del destinatario de la obra. La crítica tradicional, que ataca severamente a Orosio¹⁴ se aferra a la idea de que Agustín crea los tópicos orosianos como una verdad absoluta. Pero es muy difícil aceptar cualquier apariencia histórica o ideológica como una verdad absoluta, y más difícil aún intentar sintetizar la Roma de la imaginación de los hombres, que surge reluciente y vital desde el registro escrito (Wallace-Hadrill, 1985, 11) con juicios historiográficos tan estáticos y ajenos a

14 Véase el repaso que del tema hace Blázquez (2005).

la revisión. En el contexto del dinámico y extremadamente variado mundo intelectual y cultural de la Antigüedad Tardía, no podemos ceñirnos a una idea tallada en piedra sin someterla a examen.

Pues bien, aunque en el precepto Orosio manifestara su obediencia y mansedumbre ante su mentor, su mayor profundización en las obras de otros historiadores clásicos y tardoantiguos lo llevó a aplicar conceptos y juicios distintos a los que Agustín había utilizado y extendido en su obra – sobre todo en los primeros diez libros, que son los que habían sido terminados en el momento en que Orosio escribía su trabajo.

La existencia de estas diferencias –no ya disensiones, pues ni el alumno pretende corregir a su maestro, ni el segundo toma en consideración al primero– da sentido a estas líneas en tanto que le otorgan a las *Historiae* un carácter distintivo e independiente por su manejo de fuentes históricas, frente a los tratados puramente teológicos o exegéticos de sus contemporáneos, como es el caso de Jerónimo de Estridón o Ambrosio de Milán. Por un lado, la rapidez con la que se vio obligado a redactar una obra de tan amplio espectro y, por el otro, la mayor especialización en el ámbito de la historia de Orosio frente a su preceptor, son condiciones que a priori podrían dar como resultado una obra contradictoria entre sus exigencias y su falta de medios. Y podríamos afirmar que los pronósticos se cumplen cuando profundizamos en el trabajo del hispano, pues con el objetivo de abarcar toda la información que le resultara útil en sus concepciones y a la vez someterla a una deconstrucción y reconstrucción, Orosio se verá previsiblemente sobrepasado por la magnitud de su planteamiento, produciendo resultados desiguales pero originales.

Hay varios aspectos básicos de la vida y obra de estos dos eclesiásticos mediante los que es prudente constatar que existen diferencias relevantes entre sus formas de pensar, y los podemos rastrear en sus obras. En primer lugar, y en la base de todo el contraste se encuentra la naturaleza de las mismas. Agustín no se dedicó a la redacción de ningún trabajo de temática puramente histórica, por lo que tendremos en ambos casos un planteamiento inicial en cuanto a estilo y disposición que condicionará inevitablemente el fondo y los resultados. Agustín escribe Teología, Orosio Historia. Es una distinción que incluso la crítica tradicional ha reconocido. Sin embargo, no puede decirse que Orosio tenga una auténtica formación como historiador, ya que su

actividad principal ha sido la participación en querrelas religiosas y no da muestras de dedicarse a la labor historiográfica hasta que recibe el encargo de su mentor.

Es en las fuentes utilizadas donde radican de nuevo las diferencias entre ambos, condicionada esta cuestión por los distintos géneros de sus obras, como se ha dicho antes. En lo que se refiere a las fuentes paganas, Agustín permanece en los tópicos apologeticos de citar a la profecía de Virgilio o la crítica a la moral decadente romana de Salustio, pero no tiene interés en hacer un uso eficiente de las fuentes históricas paganas, que en cambio sí maneja Orosio –a pesar de que el hispano tuvo acceso a estas previsiblemente en la biblioteca de Agustín. En lo que sí parecen coincidir con más seguridad es en el conocimiento de fuentes históricas y teológicas cristianas, tales como Lactancio o Eusebio de Cesarea, además del contemporáneo y conocido de ambos, Jerónimo de Estridón. Cabe citar aquí la opinión de Theodor Mommsen al respecto, en torno a que Orosio no sigue a rajatabla los principios que le impone Agustín de Hipona. El alemán argumenta que los principios básicos de la filosofía de la Historia de Orosio eran los de Eusebio y sus seguidores griegos y latinos del siglo IV, que fueron rechazados explícitamente en la primera parte de la *Ciudad de Dios* (Mommsen, 1959, 345).

¿A qué principios se refiere Theodor Mommsen? A la adhesión de los historiadores cristianos de la época de Constantino a la causa romana. La síntesis romano-cristiana que requería de tantos mecanismos providencialistas y que tiene sentido en el discurso de reconciliación Iglesia-Estado que se inicia en el siglo IV. Este tema ha sido tratado como el *leitmotiv* fundamental de las diferencias entre Orosio y Agustín durante todo el trabajo. Es el campo en el que mejor se puede apreciar una confluencia real de los principios historiográficos cristianos y de la tradición política romana. Orosio se distingue en su ámbito inmediato –el entorno augustiniano– por entender la pertenencia al Imperio Romano como un punto de primera categoría en la configuración providencial del mundo en el que vive.

Esto supone que, cuando Orosio pasa a la práctica y redacta su obra, no pueda limitarse a los parámetros sencillos y esquemáticos que Agustín, en su desinterés por la Historia de Roma, le propuso. La tarea de Orosio implicaba ampliar la lista de horrores de Agustín para convertirla en una recopilación aún más larga y sangrienta. Pero para escribir una

obra independiente de narrativa histórica, Orosio necesitaba una estructura de la que partir, un asunto en el que *De ciuitate Dei* le ofrecía poco apoyo (Merrills, 2005, 40). Orosio cumplió con su cometido de elaborar un catálogo de desgracias, y ante el problema de tener que realizar una tarea más profunda de lo que Agustín había estimado al encargársela, el autor hispano tendrá que expandir sus horizontes. Su apertura hacia las fuentes paganas y la tradición eusebiana condicionará su resultado y posiblemente su relación posterior con Agustín, lo que explicaría el silencio del *hipponensis* sobre el hispano en los años siguientes.

Qué peso relativo tienen las tradiciones pagana y cristiana en la obra de Orosio, es un tema que se ha ido tratando durante todo el trabajo y que solo es comprensible en el marco de la transfusión y mezcla de valores de ambas maneras de concebir y explicar el mundo. Orosio usa conceptos y juicios de valor paganos, pero los engloba en una teología cristiana e instrumentalizada para tal fin, restando importancia a algunos mecanismos y otorgándosela a otros. Muchas veces puede atribuírsele una falta de originalidad o de destreza para encajar sus concepciones globales en el desarrollo de la obra, lo cual es comprensible por la magnitud de esta y su falta de formación o conocimiento de una amplia tradición historiográfica sobre la que se ve obligado a trabajar.

En resumidas cuentas, a) la independencia ideológica que la obra de Orosio revela con respecto a Agustín de Hipona no es absoluta, pero sí muy significativo en el contexto de su dependencia personal; b) las diferencias entre ambos se entienden ante la necesidad de Orosio de redactar una obra que requería unas bases de datos positivos e ideas alejadas de las agustinianas; c) la deriva orosiana se produjo en la dirección de un encumbramiento teológico de Roma y su interpretación providencialista en un marco de integración de los mundos romano y cristiano; y d) esta teologización del Imperio bebe tanto de la tradición pagana romana como de la cristiana, lo cual no es sino un ejemplo claro de la época en la que Orosio redacta la *Historiae aduersus paganos*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Núñez, J. M. (1993), “La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía: la primera Historia Universal Cristiana. Las *Historiae Aduersum Paganos* de Paulo Orosio”, *De la Antigüedad al Medievo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Madrid, 143-158.
- Baura García, E. (2012), *Aetates mundi sunt... La división de la historia durante la Edad Media (siglos IV a XIII)*, Sevilla.
- Blázquez, J. M. (2005), “El legado de los escritores hispanos del Bajo Imperio: Orosio y Prudencio”, *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas* (Bravo Castañeda, G. y González Salinero, R. eds.), Madrid, 13-24.
- Bloch, M. (2001), *Apología por la Historia o el Oficio de Historiador*, México D. F.
- Elíade, M. (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.
- Fabbrini, F. (1979), *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma.
- Gascó La Calle, F. (1981), “La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Romanos y griegos”, *Habis*, XII, 179-196.
- Martínez Caveró, P. (1990), “Los argumentos de Orosio en la polémica pagano-cristiana”, *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 319-332.
- Martínez Caveró, P. y Beltrán Corbalán, D. (1995), “Aproximación al concepto de tiempo de Orosio”, *Antigüedad y Cristianismo*, IX-X, 255-260.
- Martínez Caveró, P. (1997), “Signos y prodigios, continuidad e inflexión en el pensamiento de Orosio”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIV, 83-95.
- Martínez Caveró, P. (2002), “El pensamiento histórico y antropológico de Orosio”, *Antigüedad y Cristianismo*, XIX, 15-344.
- Mazzarino, S. (1961), *El fin del mundo antiguo*, México.
- Merrills, A. H. (2005), *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge.
- Mitre Fernández, E. (1982), *Historiografía y mentalidades históricas en la Edad Media*, Madrid.
- Molina Marín, A. I. (2010), “Geographica: ciencia del espacio y tradición narrativa de Homero a Cosmas Indicopleustes”, *Antigüedad y Cristianismo*, XXVII, 555.

- Momigliano, A. (1990), "Daniel y la teoría griega de la sucesión de imperios", *Páginas hebraicas*, Madrid, 69-76.
- Momigliano, A. (1993), "Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV d. C.", *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, 95-111.
- Mommsen, Th. (1959), "Orosius and Augustine", *Medieval and Renaissance Studies* (Rice, E. F.), Nueva York, 325-358.
- Nuffelen, P. V. (2012), *Orosius and the Rethoric of History*, Oxford, Oxford University Press.
- Peterson, E. (1999), *El monoteísmo como problema político*, Madrid.
- Rábade Navarro, M. Á. (1985-1987), "Una interpretación de fuentes y métodos en las Historia de Paulo Orosio", *Tabona*, VI, 377-394.
- Sánchez Salor, E. (1986), *Polémica entre cristianos y paganos a través de los textos: problemas existenciales y problemas vivenciales*, Madrid.
- Schildgen, B. D. (2012), *Divine Providence: A History. The Bible, Virgil, Orosius, Augustine, and Dante*, Londres.
- Wallace-Hadrill, J. M. (1985), *The Barbarian West. 400-1000*, Oxford.
- Ward-Perkins, B. (2007), *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid.
- VV. AA., *Sagrada Biblia*, Barcelona. 1984. [Edición de J. M. Petisco y F. Torres Amat]

FUENTES

- Claudiano, *Poemas I*, Madrid. 1993. [Edición de M. Castillo Bejarano]
- Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid. 1982. [Edición de R. Teja]
- Orosio, *Historias contra los paganos*, Madrid. 1982. 2 vols. [Edición de E. Sánchez Salor]
- Prudencio, *Obras completas*, Madrid. 1981. [Edición de A. Ortega e I. Rodríguez]
- San Agustín, *Obras completas. Escritos varios* (2º), Madrid. 1995. Vol. XL. [Edición de T. C. Madrid]
- San Agustín, *La ciudad de Dios. Libros I-VII*, Madrid. 2007. [Edición de R. M. Marina Sáez]
- Tertuliano, *Apologético/A los gentiles*, Madrid. 2001. [Edición de C. Castillo García]
- Tito Livio, *Los orígenes de Roma*, Madrid. 2000. [Edición de M. Pérez González]
- VV. AA., *Panegyriques Latins. Tome III (XI-XII)*, París. 1955. Vol. III. [Edición francesa de E. Galletier]

