



UNIVERSIDAD DE JAÉN
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Historiografía Tardoantigua Cristiana: Paulo Orosio

Alumno/a: Higuera Palomares, Javier

Tutor/a: Prof. D. Castillo Maldonado, Pedro

Dpto.: Antropología, Geografía e Historia

ÍNDICE.

RESUMEN, ABSTRACT Y PALABRAS CLAVE.	4
I. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.	5
II. LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA TARDOANTIGUA (SS. IV Y V).	
II.1. <u>Entre la tradición y la innovación.</u>	7
II.1.1. La veracidad de la Historia.	7
II.1.2. Forma y contenido.	9
II.1.3. La función de la Historia.	11
II.2. <u>Caracteres generales de la historiografía cristiana.</u>	12
II.2.1. El sentido lineal del tiempo.	13
II.2.2. El universalismo.	14
II.2.3. El providencialismo.	15
II.2.4. La apologética.	16
II.3. <u>Principales géneros y autores.</u>	17
II.3.1. Las cronografías.	18
II.3.2. La Historia eclesiástica.	19
II.3.3. La Historia universal.	20
III. LAS <i>HISTORIAE ADVERSUS PAGANUS</i> DE OROSIO.	
III.1. <u>El autor.</u>	22
III.1.1. Fecha de nacimiento.	22
III.1.2. Origen.	23
III.1.3. Educación y formación.	24
III.1.4. El viaje a África.	25
III.1.5. El viaje a Palestina.	27
III.1.6. La redacción de las <i>Historias</i>	30
III.1.7. Posible estancia en Menorca y desaparición de las fuentes.	31

III.2. <u>Contexto de la obra y carácter apologético.</u>	32
III.2.1. El binomio cristianismo-Imperio.	33
III.2.2. Las invasiones bárbaras.	35
III.2.3. El saqueo de Roma y la polémica <i>adversus paganus</i> .	36
III.3. <u>Estructura temática y cronología.</u>	38
III.3.1. Los siete libros de las <i>Historias</i> .	39
III.3.2. El orden cronológico.	40
III.3.3. Tiempos cristianos frente a tiempos paganos.	43
III.4. <u>Fuentes de las <i>Historias</i>.</u>	44
III.5. <u>Teología histórica.</u>	46
III.5.1. Universalismo.	47
III.5.2. Providencialismo.	49
III.5.3. El pecado y las miserias humanas.	52
III.5.4. El sentido de los hechos.	55
III.5.5. La escatología histórica.	56
III.6. <u>Ideología histórico-política.</u>	59
III.6.1. El origen del poder. La <i>Potestas Dei</i> .	59
III.6.2. La teoría orosiana de los cuatro imperios universales.	61
III.6.3. La desmitificación de la historia romana republicana.	65
III.6.4. El Imperio predestinado. La teología augustea.	68
III.6.5. El binomio <i>romanitas-christianitas</i> .	70
III.6.6. La visión del bárbaro.	72
IV. CONCLUSIONES.	75
V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.	77

Resumen: El presente trabajo analiza el carácter continuista y a la vez transformador de la historiografía antigua cristiana de los siglos IV y V. Para ello, se centra en el estudio de la obra histórica de uno de los historiadores más importantes del período, cuyas ideas gozaron de gran predicamento en épocas posteriores. Se trata de las *Historias contra los paganos* del presbítero hispano Orosio. En esta obra podemos encontrar un buen compendio de los rasgos que definen la historiografía cristiana tardoantigua. Finalidad apologética, sentido universalista, interpretación providencialista y concepción lineal del tiempo histórico. Por otro lado, a lo largo de la obra se van a definir una serie de posturas de tipo político-ideológico. Orosio elabora toda una teología política para ofrecer respuestas a algunos de los problemas más importantes de su tiempo, como la desestabilización militar y política del Imperio Romano ante las invasiones bárbaras. En este aspecto, su principal aportación consiste en presentar Imperio y cristianismo, como una unidad indisoluble preparada por Dios. Ambos elementos político y religioso, fundamentan una diferenciación esencial entre los tiempos paganos y los tiempos cristianos. Los primeros se caracterizan por las continuas guerras y desastres, son los tiempos del pecado. Los segundos por la progresiva paz y felicidad en la tierra, son los tiempos de la escatología.

Palabras clave: Historiografía cristiana, Orosio, *Historias contra los paganos*, apologética, providencialismo, universalismo, pecado, escatología, Imperio Romano.

Abstract: This paper analyzes continuity and transformity nature of ancient Christian historiography of IV and V centuries. To this end, focusing on study of the historical work of one of most important historians of the period, whose ideas obtained great prestige in later times: *Histories against pagans*, written by Hispanic priest Orosio. In this work we can find a compendium of features that define Christian historiography in Late Antiquity: apologetic purpose, universalist sense, providential interpretation and a linear conception of historical time. On the other hand, throughout the work will be defined some positions of political-ideological type. Orosio develops a political theology to offer solutions to some of the most important issues of his time, such as the military and political destabilization of Roman Empire due to barbarian invasions. In this regard, his main contribution is to present Empire and Christianity as an indissoluble unit prepared by God. Both elements are the basis of an essential differentiation between pagan and Christian times. First one is characterized by

continuous wars and disasters. This are the times of sin. Second one is characterized for progressive peace and happiness on earth. These are the times of eschatology.

Key words: Christian historiography, Orosio, *Histories against pagans*, apology, providentialism, universalism, sin, eschatology, Roman Empire.

I. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA.

El objetivo de este trabajo es aproximarme a los parámetros de transformación cultural que se operan durante la Antigüedad Tardía. El nacimiento y progresiva expansión del cristianismo van a suponer un cambio trascendental en la historia de las ideas. Unos cambios y transformaciones que tienen lugar mediante un flujo de doble sentido. Por un lado el cristianismo va a adaptarse a la cultura clásica, tomando para sí muchas de sus mejores creaciones, como la filosofía, la historiografía, el propio lenguaje o la ideología política. Por otro lado estas creaciones están sometidas a un filtro de selección y reelaboración, y aparecen por tanto transformadas en función de los singulares caracteres del cristianismo y sus objetivos. El cristianismo se convierte en una religión griega y romana de la misma forma que el Oriente y el Occidente, la ecúmene antigua, se hacen cristianos. Estamos por tanto, ante un período de original síntesis cultural, decisivo para el futuro de Europa.

Del conjunto de transformaciones eidéticas del período se ha seleccionado a la historiografía como objeto de estudio. Y es que en la interpretación del pasado se ponen en juego aquellos valores que definen y dan sentido al propio presente. El cristianismo va a necesitar hacer su propia lectura del pasado, justificarse y explicarse con él. Al analizar las ideas históricas y los cambios que se producen en la concepción del pasado conectamos con las ideas políticas, religiosas y filosóficas de la época.

Lo que me interesa por tanto es ver de qué manera se inserta la interpretación histórica en un marco global de ideas en transformación. Y a su vez, investigar cómo la visión del pasado puede convertirse en un instrumento con capacidad para incidir y determinar en cierta medida el sentido de esas transformaciones. El relato histórico no suele ser neutro en el mundo antiguo, se sustenta sobre determinados horizontes ideológicos y tiene una importante

orientación pragmática. Lo que para muchos es un motivo de crítica y distanciamiento tiene gran valor para el que está interesado en la historia de las ideas.

Una de las virtudes que ofrece la Historia de la historiografía es que nos lleva a hacer un ejercicio de reflexión sobre nuestra actividad. Como estudiantes de Historia llevamos con nosotros una pregunta permanente, que pocos se resisten a formularnos una y otra vez ¿para qué sirve la Historia? Pues bien, estudiar Historia de la historiografía sirve para ofrecer al menos una respuesta sencilla y contundente. No hay sociedades sin pasado, todas las culturas han valorado de una u otra forma a éste y lo han utilizado como un elemento clave de su identidad. Desde una mayor profundidad, el análisis de las funciones que ha desempeñado la historiografía en el pasado nos puede ayudar a reflexionar sobre las virtualidades que pueda tener ésta en el presente, así como sobre los peligros y errores en los que se puede caer.

En cuanto a la metodología de trabajo he seguido el siguiente procedimiento. En primer lugar he realizado una lectura de obras de Historia de la historiografía de carácter general, en las que se explica el largo proceso evolutivo que parte de la Historia narrativa clásica y llega hasta la Historia científica de la actualidad. Hecho esto, el siguiente paso ha sido profundizar en las características de la escritura histórica de la Antigüedad, especialmente en su última etapa marcada por el cristianismo. Para ello he consultado obras especializadas. A partir de éstas he realizado también algunas lecturas directas de obras clave en la interpretación histórica de los antiguos. Sobre todo de Cicerón para la historiografía clásica y de Agustín para la historiografía tardoantigua.

La segunda parte del trabajo ha consistido en el análisis de la obra histórica del presbítero hispano Orosio, las *Historias contra los paganos*. Mediante una lectura directa y atenta de la obra he podido observar cómo se concretan específicamente las transformaciones historiográficas antes estudiadas. En Orosio las características generales de la historiografía cristiana tardoantigua aparecen muy marcadas. Las influencias de los grandes renovadores del género son claras. Pero también es visible su originalidad como historiador y la singularidad de su obra. Estas lecturas las he ido complementando con un estudio de bibliografía específica sobre la vida y obra de Orosio.

En las conclusiones finales valoro el alcance y la importancia de la obra de Orosio dentro de la historiografía tardoantigua y en los tiempos posteriores.

II. LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA TARDOANTIGUA. (SS. IV y V).

II.1. Entre la tradición y la innovación.

La literatura o escritura histórica cristiana de los siglos IV y V se desarrolla en una tensión entre la tradición historiográfica clásica y los conceptos propios y específicos de una religión revelada, que suponen globalmente una nueva concepción del tiempo histórico y una novedosa interpretación del pasado.

El cristianismo se inserta en el mundo grecolatino y de este va tomar gran parte de su aparato cultural; ya sea el lenguaje como vehículo en el que expresar sus ideas, ya sea la filosofía como un andamiaje conceptual con el que clarificar y sistematizar su doctrina, ya sea la escritura histórica como forma de dignificar sus orígenes, situarse a sí mismo como beneficiario de un legado inmemorial o ejercer una función moral y educativa. El cristianismo se sitúa respecto a la tradición clásica en el siguiente plano; por un lado adquiere conceptos, métodos, ideas, y por otro los reelabora, los digiere a su modo y los vierte así a la posteridad. En general, podemos considerar esto como una característica clave del período llamado Antigüedad Tardía, como una época de original síntesis cultural marcada por el dominio de lo cristiano pero en continua tensión transformadora con respecto a la tradición y el legado greco-latino.

Esto puede apreciarse claramente en la historiografía o escritura histórica tardoantigua, en continuidad con la tradición clásica de la Antigüedad, presentando unos aspectos comunes o que se repiten, en varios niveles diferentes (BALMACEDA, 2013: 64).

II.1.1. La veracidad de la Historia.

Uno de los aspectos más importantes es la exigencia de proporcionar un relato verdadero para que sea considerado Historia. Esta pretensión de veracidad, de acercarse lo más posible a lo que pasó de manera efectiva, era para la tradición clásica el elemento fundamental que distinguía a la narrativa histórica de otros géneros literarios. Así lo pusieron de manifiesto entre otros Cicerón o Luciano de Samosata, en sendos tratados que sentaron los cánones sobre cómo debía escribirse la Historia.

“Porque, como decía, esta es la única peculiaridad de la historia y sólo a la verdad se le deben ofrecer sacrificios si uno va a dedicarse a escribir historia”
(De hist. conscr. 39).

“¿Pues quién ignora que la primera ley de la historia es no atreverse a mentir en nada? ¿Y a continuación, el atreverse a decir toda la verdad? ¿Y que al escribirla no haya sospecha de simpatía o animadversión? Estos, naturalmente, son sus cimientos, que todos conocen” (De oratore. II, 62-63).

El ideal de exactitud y precisión, distintivos propios de la literatura histórica, fue también buscado y defendido por los historiadores cristianos. Aunque no diferenciaban claramente entre géneros de verdad y de fantasía, entendían que lo que se narraba y se defendía en sus escritos históricos era conforme a la verdad. La diferencia entre la escritura histórica cristiana y la grecolatina estaría en los métodos, en la recolección de datos y fuentes, y en la distinta interpretación de los mismos, es decir, de qué manera se entendía el criterio de verdad.

Para la tradición clásica desde Herodoto, la Historia era el resultado de una averiguación, de una investigación; este es de hecho el significado etimológico del término “historia”, que proviene del griego *historíe* y que significa averiguación. Se entendía por tanto como una modalidad específica de conocimiento que hay que poner en conexión con otras novedades culturales que suponen a partir del siglo V a.C. una paulatina superación del *mythos* por el *logos*. En un principio, el criterio de verdad más relevante era ser testigo ocular de los hechos, y en caso de no serlo, recurrir a relatos orales, cotejarlos, compararlos, buscar el que parezca más verosímil o creíble. Cuando la Historia comenzó más tarde a ser una narración de los hechos pasados y empezaron a utilizarse fuentes escritas, era en parte la autoridad de la fuente y en parte el juicio crítico del propio historiador, apoyado en su instrucción sobre distintos temas que eran típicos de la Historia, como militares y políticos, lo que aportaba credibilidad al relato.

El criterio de verdad en la historiografía cristiana se mueve en un plano distinto, la información que se obtiene no sólo procede de la investigación del historiador y su juicio más o menos crítico sobre las fuentes, sino que hay verdades que proceden de la revelación dada por Dios, y esta autoridad es incuestionable. Hay que destacar el distinto papel desempeñado por los actos humanos en la causalidad de los acontecimientos. Si bien dentro de la historiografía clásica existen en algunos autores ciertos elementos que podríamos calificar de irracionales, como el azar ciego o la fortuna en tanto que causas de los acontecimientos, el

desarrollo de la tradición viene a situar a las acciones humanas como causas del transcurso de los mismos.¹ En la historiografía cristiana por el contrario, siempre están presentes el plano divino providencial y el plano humano, llegando en muchos casos a cuestiones y problemas difícilmente resolubles.²

Para los cristianos la historia es un reflejo de la acción de Dios en el mundo, de manera que incluso los sucesos más maravillosos pueden ser creíbles ya que Dios es omnipotente. Cualquier suceso por extraño que sea puede adquirir sentido como castigo, como gracia o como advertencia de Dios a los hombres. Por otro lado, muchas obras históricas tienen una finalidad apologética. Como su intención es defender argumentos frente a rivales religiosos, no pueden hacer esa profesión de imparcialidad que caracterizaba a los clásicos, aunque muchos tampoco la cumplían.

Sin embargo, los historiadores cristianos también pretenden escribir conforme a la verdad. Y para ello recurrían a diferentes técnicas que aportaban verosimilitud y credibilidad. Se aducía ser testigo ocular de los hechos, o bien se presentaba el relato en primera persona para dar cierta apariencia de autenticidad. Se apelaba a la autoridad de las fuentes, incluidas las profanas, o se enmarcaban los datos cronológica y espacialmente para aportar objetividad (SÁNCHEZ SALOR, 2006: 66-83).

II.1.2. Forma y contenido.

Otra coincidencia entre estas dos tradiciones historiográficas estaría en la forma, es decir, en la manera en que la Historia era escrita. Concretamente me refiero a la utilización de distintos recursos y reglas retóricas que suponen un tratamiento y ordenamiento específico del material histórico con vistas a ciertos fines. La retórica no solo era utilizada para dar elegancia y belleza al relato, consistía también en una selección, organización e interpretación del material.

Un elemento fundamental de la retórica era la *inventio*, que debe entenderse como un buscar y descubrir, usando la reflexión y la creatividad, una posible explicación de los

¹ Así lo entienden Cicerón, Luciano de Samosata o Polibio.

² Uno de los problemas más interesantes que se plantean al intentar conciliar la providencia y la acción humana en el desarrollo histórico es la explicación de los males del mundo.

hechos³ (BALMACEDA, 2013:16). No obstante la *inventio* era usada con bastante libertad, entre otras cosas para insertar discursos ajenos que suponen en algunos casos una interpretación muy particular y en donde se atendía a lo sumo al sentido general de lo que se había dicho; para caracterizar personajes en muchas ocasiones desde valores dualistas donde primaba la función moral del relato; o bien transmitiendo emociones y sensaciones grandilocuentes, pues el estilo iba a la par con lo que se narraba, generalmente las gestas de grandes personajes. Hay sin embargo un uso más o menos responsable de este método dentro de una tradición muy amplia.

Esta carga literaria de la historiografía clásica ligada a funciones ideológicas y morales, lleva a buena parte de los historiadores actuales a calificarla de literatura y escritura histórica, más que como Historia propiamente, e incluso a desvincularse de esta tradición como una primera raíz de lo que hoy sería una ciencia.⁴ La forma de practicar la Historia hoy es desde luego muy diferente, y su origen se situaría en realidad en la actividad de erudición filológica y documental que arranca entre los siglos XVII y XVIII y culmina en el XIX.

La historiografía cristiana tardoantigua va a tomar de la escritura histórica clásica principalmente el elemento retórico relativo al orden (*dispositio*) sobre todo una ordenación de tipo cronológico y narrativo (que convive no obstante en la mayoría de los casos con otra de tipo argumentativo) en la que queden claras las causas y las consecuencias de los hechos y como innovación, la finalidad y sentido de los mismos. Los historiadores cristianos no están tan interesados como los clásicos en los valores literarios de la obra histórica. Es más importante el contenido y lo que se enseña, por lo que suelen hacer más bien profesión de sencillez y brevedad. Pero con frecuencia, utilizan los recursos retóricos propios de la literatura profana, no sólo de la época, sino también de la clásica. No es de extrañar teniendo en cuenta que la mayoría de ellos se han formado en las escuelas de retórica y conocen los diferentes géneros y estilos (SÁNCHEZ SALOR, 2006: 189-194).

Más allá de un cierto formato, los historiadores clásicos tienen la condición irremediable de fuentes del pasado, en muchos casos consideradas como autoridad, y existe una dependencia con respecto a la cronología y en cuanto a la organización temática. Sin embargo

³ Cic., *De inventione*. I, 9: “La *invención* consiste en la búsqueda de argumentos verdaderos o verosímiles que hagan creíble nuestra causa.”.

⁴ Por ejemplo, MORADIELLOS, E. (2001), “Tucídides no es nuestro colega”, *Las Caras de Clío*, Siglo XXI, Madrid, pp. 57-64.

se abren nuevos temas, paulatinamente se establece una cronología propia, y fruto de ello cambia el estilo y la organización del texto. El ejemplo de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio es el más relevante de este caso y sienta el precedente para las futuras historias de la Iglesia. En cuanto a las cronografías, éstas suponen un primer escalón hacia la Historia universal.

En nuestro caso de estudio, las *Historias contra los paganos* de Orosio, la *brevitas*, un concepto de la retórica romana, se va a conjugar con la función apologética de la obra y con la orientación escatológica y providencialista de la misma. Su pretensión es “transmitir la esencia de los hechos y no su desarrollo externo” (*Hist.* III pról, 3). Lo que significa una selección del material historiográfico, que aunque es en su mayoría de origen profano, aparece reinterpretado. En realidad se va a hacer uso de una historia militar pero presentándola como una historia de las desgracias del mundo. También va a aportar algunas novedades en el orden de la cronología. Veremos estas cuestiones en profundidad más adelante.

II.1.3. La función de la Historia.

Otro elemento que señala una cierta continuidad entre la historiografía cristiana tardoantigua y la clásica, sería el valor educativo dado por ambas al relato histórico. Ambas tradiciones señalan su funcionalidad y utilidad para ser una fuente de ejemplos de los que extraer una enseñanza. Una gran parte del valor de la Historia en el mundo antiguo iba más allá de su función cognitiva, y se percibía conectado con su función educacional. Se veía la Historia como una guía para la conducta, como “maestra de la vida” (*De oratore* II, 36).

Este magisterio tenía para los clásicos un carácter fundamentalmente político. La Historia debía proveer lecciones para el hombre de Estado, debía formar a la clase gobernante a través modelos humanos y acciones políticas dignos de ser imitados. Para el político militar romano no había mejor enseñanza que el ejemplo de las gestas y el saber hacer de los grandes de su pasado.

También tenía importancia sobre todo entre los historiadores romanos, el plano moral, aunque relacionado estrechamente con el político. La explicación de los avatares históricos se vinculaba a la acción humana, y esta se explicaba en función de las *mores*, es decir, las costumbres, los hábitos, el carácter. La moralidad era un rasgo esencial a la hora de dar sentido al pasado y su interpretación se proyectaba al presente, pues señalando los vicios y las virtudes de los antecesores, los historiadores buscaban que sus lectores se comportaran de una

manera determinada (BALMACEDA, 2013: 14-15). Era una visión de la moral conectada con las virtudes cívicas, que se consideraban fundamentales para la grandeza y el buen funcionamiento del Estado.

La historiografía cristiana va a mantener el valor pedagógico y educativo de la narración histórica. La vida de los hombres del pasado sirve para ejemplificar lo que es bueno e imitable y lo que es pernicioso y debe ser desechado. Sin embargo van a cambiar los modelos. En lugar de la *virtus* o la *areté* guerrera y militar, se pone sobre todo el énfasis en una moral que tiene en la abnegación y la moderación algunos de los principales valores a imitar. El modelo de vida cristiano no es el del militar o el del político, sino el del santo. De la misma forma el alcance cívico o incluso ético que podía tener la moral va a menguar. La moral queda vinculada más al ámbito personal, a la relación entre el individuo y Dios. Si el individuo sigue las reglas de Dios será recompensado, si no, será castigado.

Mientras que la historiografía profana pretendía educar para la vida y para la política, la cristiana pretende educar sólo para la propia vida. Además no sólo para ésta vida, sino también para la otra vida. Por ejemplo, Agustín, dio a sus *exempla* la cualidad de mostrar cual era el sumo bien y el sumo mal.⁵ De forma que los ejemplos del pasado estarían destinados a servir de modelos para la otra vida, en una suerte de *magistra vitae aeternae* (SALVADOR VENTURA, 2016: 265).

La historiografía cristiana va a añadir además nuevas funciones a la educativa. También pretende dar testimonio de la acción de Dios en el mundo, destacar el sentido providencial de los hechos. Asimismo la apología va a invadir el terreno de la historiografía. Los cristianos la van a utilizar para hacer una defensa de su fe (SÁNCHEZ SALOR, 2006: 55-59).

II.2. Caracteres generales de la historiografía cristiana.

En el apartado anterior hemos visto algunas continuidades entre la historiografía clásica y la cristiana tardoantigua, señalando a su vez que existían puntos de divergencia fruto de concepciones particulares propias de la visión cristiana del mundo. En este apartado expondremos aquellos elementos que aparecen con carácter general en los historiadores cristianos de la época y que aportan novedad a la historia de la historiografía.

⁵ Civ. Dei. XIX. 4, 1: “La vida eterna es el sumo bien; la muerte eterna el sumo mal”.

II.2.1. El sentido lineal del tiempo.

Una de las diferencias más importantes entre la historiografía clásica y la cristiana es su concepción del tiempo. En la Antigüedad Clásica el tiempo se concebía como algo cíclico, mientras que los cristianos van a concebir la historia de modo lineal.

Los griegos particularmente, imbuidos de una visión cosmocéntrica de la realidad, desarrollaron filosofías cuya finalidad era desentrañar aquello que permanecía inmutable frente al cambio aparente y que constituía el fundamento (*arjé*) que daba orden (*nomos*) al mundo (*cosmos*). El mundo se concebía como un cosmos ordenado que permanecía inalterado frente al acontecer superficial y cambiante. Desde esta perspectiva se interpretó la historia como un ciclo. Dado un diseño y un orden de las cosas inmutable en su esencia, las circunstancias particulares podían cambiar pero las respuestas que se daban a estas circunstancias estaban limitadas. La historia tendía a repetirse, por ello era considerado tan importante el conocimiento del pasado para abordar el futuro.

Hubo distintas formas de concebir el eterno retorno. Platón recurría a la visión mítica en cuanto tiempo repetitivo y reiterativo de un pasado originario. Aristóteles hablaba de catástrofes periódicas que remitían inexorablemente a la humanidad a las situaciones ancestrales, aunque después se reaccionaba hacia una nueva evolución de la humanidad, que repetiría el círculo tantas veces recorrido, y que se traducía en un incesante retorno al pasado. Los estoicos enseñaban la teoría de la destrucción cíclica no solo del mundo natural, sino también de las civilizaciones. La tesis de fondo era que el fuego, en la misma medida que crea, destruye, y a la destrucción del mundo sigue un renacimiento del mismo (MERINO, 2001: 14-15).

Fue el historiador griego Polibio quien mejor tradujo esta visión al terreno de la política con su concepto de la *anaciclosis*. Polibio, siguiendo a Aristóteles, piensa que existe un número limitado de formas de gobierno y que éstas se siguen fatalmente unas a otras. Aunque es posible que viera en la constitución mixta romana (responsable de su grandeza) una forma de escapar del círculo infinito de los ciclos, desde el punto de vista griego toda institución política está llamada tarde o temprano a desaparecer.

Frente al necesitarismo griego, que interpreta al mundo como eterno y necesario, se opone el creacionismo bíblico, que interpreta al mundo como un efecto de la voluntad libre de Dios,

que lo ha originado y colocado en el tiempo, es decir, el mundo ha tenido un inicio y es contingente. El mundo es gratuito, pero no superfluo, ya que tiene una finalidad intrínseca. Las ideas bíblicas de *creatio ex nihilo*, encarnación de Cristo y Juicio final, van a dar a la Historia cristiana un sentido dinámico de dirección finalista. En la interpretación cristiana la historia tiene un principio, una dirección y un final, de esta manera los hechos históricos se suceden y organizan en función de un *télos*.

La visión cristiana de Dios, el mundo y el hombre, superan la dimensión estática de la cosmología griega para ofrecer una perspectiva esencialmente dinámica. La categoría de eternidad pertenece solo a Dios, mientras que el mundo está sujeto a la temporalidad, está hecho “con el tiempo”.⁶ El tiempo es la forma en que el hombre experimenta su existencia como ser en el mundo y su vocación de trascendencia. En el transcurso del tiempo los acontecimientos importantes podrán ser parecidos, se pueden observar regularidades en las circunstancias y en los actos humanos, pero los sucesos son irreductibles, únicos, irrepetibles, como irrepetibles son los fenómenos de la creación, la encarnación y el fin de los tiempos.

II.2.2. El Universalismo.

La visión cristiana del mundo posibilitó y facilitó una tendencia hacia la comprensión universalista de la historia. El plan de salvación de Dios estaba abierto a todos los hombres de todos los tiempos y el relato histórico de la puesta en práctica de este designio se hacía pues válido también para todos los hombres de cualquier tiempo y lugar (BALMACEDA, 2013: 64).

El cristianismo superó de la mano de Pablo el particularismo judío relativo al pueblo elegido, para afirmarse como religión salvífica universal. En este viraje tomó, entre otras ideas antropológicas de los estoicos, aquella que afirmaba la igualdad de todos los hombres. La fundamentación religiosa de esta idea ponía el acento en la creación del hombre a imagen

⁶ Agustín desarrolla en *De Civitate Dei* una interesante concepción del tiempo como categoría existencial. *Civ. Dei* XI, 6, 1: “Y si las sagradas letras dicen que al principio hizo Dios el cielo y la tierra, de modo que no hizo otra cosa primero, porque dijeran antes lo que había hecho si hiciera algo antes de todas las cosas que hizo; sin duda que el mundo no se hizo en el tiempo, sino con el tiempo. Porque lo que se hace en el tiempo se hace después de algún tiempo y antes de algún tiempo; después de aquel que ha pasado y antes de aquel que ha de venir: pero no podía haber antes del mundo algún tiempo pasado, porque no había ninguna criatura con cuyos mudables movimientos fuera sucediendo.”.

y semejanza de Dios; era esta vinculación, esta dimensión relacional, la que caracterizaba a la humanidad de forma esencial y la igualaba frente a distinciones culturales, raciales, lingüísticas o civilizatorias.

El cristianismo se desarrolla así en un ambiente cosmopolita caracterizado por la unidad política realizada en el Imperio Romano y que se sustentaba culturalmente en el helenismo precedente. La proyección de un Imperio considerado mundial, llevó a una nueva y mayor amplitud del marco geográfico considerado y esto a su vez a una ampliación del marco cronológico. Algunos autores como Pompeyo Trogo,⁷ ya en el siglo I d.C. intentaron elevar la Historia por encima de los particularismos étnicos y nacionales para ofrecer una visión universal.

El cristianismo, por tanto, contiene ciertos elementos doctrinales, ideológicos y contextuales que harán que su escritura histórica sea potencialmente universalista. Se ha de decir potencial porque no todos los géneros que incluye la historiografía cristiana presentan la misma dosis de universalismo. En general las historias eclesiásticas están más concentradas geográfica y cronológicamente que las historias universales o las crónicas, y éstas últimas a su vez tampoco son ajenas a ciertos particularismos. Estos elementos señalados no determinan a priori un carácter universalista para toda la escritura histórica cristiana, pero sí le imprimen un cierto sello y carácter que desafía los particularismos, aunque muy a menudo no pueda evitar caer en ellos.

II.2.3. El providencialismo.

La historiografía cristiana hereda esta característica de la judío-primitiva, distanciándose así de la historiografía clásica, que generalmente atribuye los sucesos al azar ciego y a la causalidad humana. El origen estaría pues en los libros históricos de la tradición veterotestamentaria,⁸ uno de cuyos objetivos era mostrar que la historia no es una casualidad, sino que es Dios quien guía el destino de los hombres, en este caso el destino del pueblo elegido. Se intenta dar una interpretación de los acontecimientos que muestre la relación que

⁷ Las *Historiae Philippicae* de Pompeyo Trogo (28 a.C.- 14 d.C.) pueden considerarse como la primera historia universal en lengua latina. La obra nos ha llegado hasta hoy gracias al *Epítome* de Justino.

⁸ Se consideran libros históricos dentro del Antiguo Testamento los de Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Judit, Tobías y Macabeos.

ha existido y existe entre el hombre y Dios, siendo este último el verdadero motor y conductor de la historia (BALMACEDA, 2013: 59-60).

Este providencialismo es recogido como hemos dicho por la historiografía cristiana y se convierte en un motivo interpretativo omnipresente entre los primeros historiadores cristianos. Las ideas de presciencia y omnipotencia divina suponen que todos los acontecimientos acaecidos han sido de algún modo obra de Dios, anticipados y conocidos por su infinita sabiduría. No ocurre nada que Él no sepa y permita, nada ocurre sin su participación, conocimiento y consentimiento. La historia entera es testigo de la voluntad de Dios y signo de su Divina Providencia.

Ahora bien, la omnipotencia divina no excluye la libertad y la responsabilidad humanas. El hecho de que Dios guíe la historia de los hombres y conozca su futuro no significó que la Historia fuera una simple narración alegórica de la acción de Dios en el mundo, negando las causas y efectos de la voluntad humana. Los dos planos están siempre presentes, el hombre se desenvuelve en su misión temporal como subjetividad creadora y criatura responsable históricamente de sus acciones y opciones (MERINO, 2001:15). La existencia de estos dos prismas a través de los cuales interpretar la causalidad de los acontecimientos fue difícil de conciliar en muchos casos y planteó interrogantes de difícil resolución. Una consecuencia del providencialismo fue el desarrollo de una interpretación metahistórica que explicara el sentido de los hechos en clave teológica y teleológica, por encima de la casuística concreta aunque sin renunciar del todo a ella.

II.2.4. La apologética.

En muchas ocasiones el historiador cristiano escribía su obra en relación a una polémica o problemática de su tiempo, de manera que buena parte de sus objetivos y finalidades consistían en servir de argumentario para defenderse o atacar posiciones contrarias al cristianismo o la ortodoxia.

La apologética es una constante de la literatura cristiana y la tradición puede remontarse hasta Pablo, a la confrontación y adaptación casi desde un primer momento de la religión cristiana y la filosofía helenística, lo que contribuyó a la vocación universalista o ecuménica de su misión proselitista. Más tarde tuvo que defenderse ante persecuciones y serias críticas,

entre las que destacan las vertidas por los filósofos paganos Celso y Porfirio. De manera que entre los siglos II y III surgen grandes apologetas como Justino y Orígenes.

El cristianismo tiene que defenderse contra la acusación de que es una religión reciente. Para demostrar que no es así establece una relación de continuidad con la historia judía y la tradición veterotestamentaria. Con ello su antigüedad se remontaba a los tiempos de otros pueblos como Babilonia o Egipto. Mediante esta conexión con el pueblo judío se desarrolla la idea de que la historia actual ya está prefigurada en la histórica bíblica. El pueblo judío elegido por Dios es también una prefiguración del nuevo pueblo cristiano. Con esta finalidad se va crear el género historiográfico de la cronografía.

Tampoco hay que olvidar las propias disensiones doctrinales internas al cristianismo y que se presentan también prácticamente desde primera hora con la gnosis o el maniqueísmo, suponiendo un intenso y continuo esfuerzo de sistematización, clarificación y fijación de ideas que paulatinamente van a constituirse como ortodoxas. Los paganos no van a perder la oportunidad de echarle en cara al cristianismo la diversidad de sectas en que se divide así como el fanatismo y la violencia con que en ocasiones se desenvuelven en estos enfrentamientos. Con la finalidad de ofrecer una visión de unidad de la Iglesia, surgen las historias eclesiásticas, donde se pone en continuidad al fundador y su apostolado con el obispado. Se hace así una relación de la sucesión episcopal en las distintas sedes.

Las historias universales, por su parte, también están vinculadas a un motivo apologético. La acusación pagana de que los males del Imperio Romano son culpa del cristianismo (SÁNCHEZ SALOR, 2006: 59-60).

II.3. Principales géneros y autores.

Dentro de la historiografía cristiana podemos distinguir varios géneros o subgéneros como las cronografías, la Historia eclesiástica y la Historia universal.

II.3.1. Las cronografías.

Las cronografías constituyen uno de los primeros géneros de la historiografía cristiana. En ellas se establecía una medición del tiempo y se ordenaban las fechas de los acontecimientos

considerados más relevantes, especialmente los que tenían relación con la historia sagrada, aunque también los de la historia profana. En realidad, era fundamental señalar el sincronismo entre los acontecimientos bíblicos y los de la historia profana. Con ello se demostraba el carácter ancestral de la religión cristiana. El sincronismo se utilizaba también como argumento probatorio. Que un hecho bíblico sucediera en el mismo tiempo que uno profano implicaba que el primero había sucedido realmente. Si se estaba dispuesto a aceptar uno, había que aceptar el otro, especialmente si el hecho bíblico era recogido también por una fuente no cristiana (SÁNCHEZ SALOR, 2006: 33-37).

Una de las cronografías más importantes, por haber servido de base a otras cronografías e historias de la Iglesia, es la de Julio Africano (ca. 160-ca. 240), aunque de ella solo nos quedan algunos fragmentos. Se cree que pudo haber estado compuesta por cinco libros escritos en griego que ordenaban sincrónicamente las fechas más importantes de los griegos y los judíos, desde el año 5500 a.C. que Julio Africano habría establecido como fecha de la creación del mundo, hasta el año 221 d.C.

Sin embargo suele considerarse que la primera cronografía cristiana, la que sienta verdaderamente las bases del género, fue la que realizó Eusebio de Cesarea y que conocemos parcialmente gracias a una traducción y ampliación de Jerónimo. En ella se recogía un sincronismo de acontecimientos históricos en tablas o columnas cronológicas paralelas. La *Crónica* de Eusebio tenía como objetivo mostrar los acontecimientos de la historia universal bajo un marco cronológico común y situando el nacimiento de Cristo como el eje central de todos ellos. Tales acontecimientos tienen un interés subsidiario para apoyar el estudio cronológico. Eusebio no busca hacer Historia, sino una cronografía comparada recogiendo los hechos de diferentes pueblos de la antigüedad.

Estos trabajos sobre la cronología aunque no sean estrictamente históricos, pues carecen de análisis, fueron muy útiles como base para la elaboración de las historias posteriores. Unifican el sistema de datación en una cronología universal cuando hasta entonces convivían cronologías paralelas, como las olimpiadas griegas o la fundación de Roma. Además suponen el primer indicio de una visión universalista y lineal de la historia. Está presente a su vez la pretensión de enraizar la religión cristiana con los más lejanos orígenes, así como la afirmación de su seriedad y competencia histórica (BALMACEDA, 2013: 63-64).

II.3.2. La Historia eclesiástica.

La Historia eclesiástica es la que trata el tiempo transcurrido después de la venida de Cristo a la tierra y narra los sucesos ocurridos a sus seguidores, la formación y desarrollo temporal de la comunidad eclesiástica y las dificultades experimentadas en la expansión del cristianismo. Es importante en este género la cuestión de las sucesiones, la cronología, los problemas de ortodoxia, las persecuciones y martirios. El historiador eclesiástico se esfuerza en delimitar y precisar geográfica y cronológicamente lo que ha sido la historia de la Iglesia en un lugar y tiempo determinados, realizándose posteriormente a la caída del Imperio Occidental, la Historia eclesiástica local o nacional. Era necesario, por encima de todo, resaltar la unidad de la Iglesia desde su fundador Cristo hasta los tiempos presentes.

Eusebio (c. 275-339) obispo de Cesarea (Palestina) hacia el 313, es considerado el padre de la Historia eclesiástica. En su obra más importante, *Historia Eclesiástica*, Eusebio trató de presentar la historia de la Iglesia desde los primeros apóstoles hasta sus días. En diez libros realiza una síntesis de la Iglesia cristiana en sus tres primeros siglos de vida. Trata la sucesión apostólica y de los obispos en los sínodos principales, la historia de los doctores de la Iglesia y de la ortodoxia cristiana en contraposición a las herejías, el judaísmo y el paganismo.

La obra tiene dos partes diferenciadas. En la primera, que incluye los siete primeros libros, su máxima preocupación es mantener la continuidad entre el Antiguo Testamento y la figura de Jesús hasta la época en que escribe. La sucesión apostólica resultaba crucial como elemento vertebrador de la ortodoxia y del vínculo con los orígenes. Para ello se dedica a elaborar la lista de los obispos de las principales sedes cristianas. También se ocupa de los libros aceptados dentro de la ortodoxia y de las divisiones que suponían las herejías. No hay que olvidar que la obra se desenvuelve en un contexto de fijación del canon de las Sagradas Escrituras y de agria polémica con el arrianismo.

En la segunda parte pasa a ocuparse de los tiempos recientes que conoce de primera mano. Aquí la principal temática son los martirios, ensalzando Eusebio a las personalidades que los sufren. Son tiempos difíciles en los que el Imperio persigue a los cristianos. Pero al final del relato, aparece la figura de Constantino que inaugura un período de paz para la Iglesia (SALVADOR VENTURA, 2017: 140-142).

En esta obra Eusebio va a mostrar una metodología sistemática poco frecuente hasta ese momento. Hay un esfuerzo por documentar hechos y acontecimientos de la Iglesia usando

numerosas fuentes y documentos que cita como prueba de autoridad de aquello que expone y que argumenta. Eusebio pretende probar, presentar un relato verdadero apoyándose en la autoridad de los documentos que recoge. La importancia dada a la veracidad y a los documentos como base y criterio de ésta, y que se explicita y materializa en la profusión de citas y referencias, le llevará a alejarse y a prescindir en esta obra del ideal clásico de elegancia retórica, ya que las constantes citas suponen una interrupción de la narración que le quita orden y fluidez. A pesar de ello estas largas citas tienen un gran valor ya que muchas veces es lo único que se posee de las obras de los múltiples autores que transcribe. Además, el nuevo estilo, se adapta no solo al método, sino a un nuevo objeto de interés histórico, la Iglesia, desechando viejas temáticas clásicas como la guerra y la política.

En la obra hay buenas dosis de universalismo y providencialismo. La historia de la Iglesia es la historia de un pueblo con vocación universal ya que el principio de cohesión que lo une es más fuerte que la lengua, el territorio o la raza, esto es, la verdadera religión destinada a triunfar pues la Providencia Divina está siempre velando por ella y acaba castigando a quienes la entorpecen y la persiguen (BALMACEDA, 2013: 68-70).

II.3.3. La Historia universal.

La Historia universal es una metahistoria o una filosofía de la historia. Más que relatar los acontecimientos tal como sucedieron ordenadamente tiende a mirar por encima de ellos y encontrarles un sentido. Se trata por tanto de una interpretación de la totalidad del tiempo histórico en función de un plan, unas leyes, una teoría elaborada en el marco de la teología y la filosofía, y a la que la historia se pliega no sin violencia en algunos casos. El mejor representante de este tipo de historiografía cristiana es Agustín de Hipona.

Agustín (354-430) ordenado obispo de Hipona en el año 395, no puede ser considerado de manera estricta como historiador; sin embargo, su pensamiento histórico tuvo profundos efectos en la comprensión e interpretación de la historia. En su obra cumbre, *La Ciudad de Dios*, de contenido claramente filosófico, Agustín ofrece una serie de claves teóricas que modificarán definitivamente la concepción de la historia en el mundo cristiano y que tendrán gran trascendencia en la época medieval y posterior. Si Eusebio es considerado el padre de la Historia de la Iglesia, a Agustín habría que imputarle la paternidad de la filosofía de la historia.

La obra parte de un contexto concreto y tiene un objetivo polémico. En los primeros años del siglo V varios pueblos germánicos penetraron el *limes* del Imperio llegando hasta Roma en el 410. El saqueo de Roma por los visigodos de Alarico supuso no sólo una convulsión política sino que afectó a los valores de la *romanitas* y puso en cuestión el ideal de la *Roma aeterna* como símbolo de la perennidad del Imperio. Se hacía necesario, por un lado, desvincular la identificación entre Imperio e Iglesia que había tomado cuerpo en el siglo IV tras la conversión de Constantino y hacer ver que la suerte de la Iglesia era independiente de la marcha de un Imperio que se tambaleaba y dejaba de ser sólido. Por otro lado, había que defenderse de las acusaciones de aquellos que conservaban los valores religiosos romanos tradicionales y que culpaban al cristianismo de la mala marcha del Imperio por haber subvertido y suplantado estos valores que en el pasado habrían protegido y engrandecido a Roma.

A discutir las acusaciones recibidas por parte del paganismo se dedican buena parte los once primeros libros de la *Ciudad de Dios*. En ellos se muestra que otras catástrofes sin parangón y de incluso mayor magnitud que el saqueo de Alarico habían acaecido a lo largo de toda la historia de Roma, cuando ésta no era cristiana. Con ello se pretendía demostrar que los desastres que aquejaban al Imperio no eran una consecuencia del abandono de las divinidades romanas, sino más bien el resultado de la extensión de los vicios y el abandono de las virtudes morales tradicionales que habían hecho grande a Roma. La explicación de la decadencia romana sería, siguiendo a Salustio, de orden moral⁹ (SALVADOR VENTURA, 2016: 263-265).

En los once libros siguientes Agustín se dedica a formular su teoría de las dos ciudades, la terrenal y la de Dios, ofreciendo con ello los presupuestos para una filosofía de la historia. Estas dos ciudades *Civitas Dei* y *Civitas terrena*, son el símbolo de dos reinos, el del bien y el del mal, el del amor y el del odio, el celestial y el terrenal, sociedades organizadas según los dictados de Dios o según los dictados del hombre. No hay una correspondencia entre estas dos ciudades y las realidades sociales de la Iglesia y del Estado, pues en ambas se puede dar el bien y el mal. Sin embargo, la mayor parte de los sucesos histórico-políticos que envuelven al hombre se entienden generalmente como propios de la ciudad terrenal, y alejados de la ciudad de Dios, por lo que el binomio Imperio-Iglesia se desmantela.

⁹ Agustín maneja de manera constante y abundante fuentes paganas debido al propósito apologético de la obra. Quiere convencer a los paganos usando sus propias fuentes y autores. Algo que también hará su discípulo Orosio en las *Historias contra los paganos*.

Pero la historia también presenta signos de la Ciudad de Dios, de la paz en la vida eterna que está por venir. El más importante de todos es la venida al mundo de Cristo y la formación de la Iglesia, que guiarán al género humano a la salvación.

La historia del mundo es el resultado antagónico y dialéctico entre estas dos ciudades que desemboca irremediabilmente en la salvación y paz eterna de la Ciudad de Dios, pues ese es el plan divino previo a su desarrollo, que parte con la creación del mundo, tiene a la encarnación de Cristo como eje central, y verá su fin con el Juicio final y la salvación eterna. Este es el metarrelato dentro del cual se enmarcan todos los acontecimientos humanos, aunque sin renunciar a las casuísticas terrenales para explicar muchos de ellos, y concediendo al hombre el debido protagonismo ya que la libertad y la responsabilidad tienen un peso importante en la teología agustiniana (MERINO, 2001: 76-77).

III. LAS *HISTORIAE ADVERSUS PAGANUS* DE OROSIO.

III.1. El autor.

El conocimiento sobre la vida de Orosio está lleno de lagunas y es poco lo que se sabe con seguridad sobre su biografía. Contamos con una serie de datos más o menos fiables aunque sujetos a diversa interpretación y limitados a un corto período de tiempo que abarca entre el 414 y el 417. Para el antes y el después de estas fechas no se cuenta con apenas información. En consecuencia, los distintos historiadores y especialistas que lo han estudiado han debido recurrir al terreno de la hipótesis para dar luz a algunos aspectos básicos sobre su vida y su obra.

III.1.1. Fecha de Nacimiento.

El año de nacimiento aproximado de Orosio puede extrapolarse teniendo en cuenta los datos que aparecen en las cartas 166 y 169 del epistolario de Agustín, fechadas para el 415 y en las que éste habla de Orosio como “joven presbítero” (*Ep. 169, ad Evodium*, 13) e “hijo por edad” (*Ep. 166, ad Hieronymum*, 2). Teniendo esto en cuenta además de las disposiciones canónicas que impedirían la ordenación como presbítero antes de los treinta o los treinta y

cinco años, se puede inferir una fecha de nacimiento entre el 380 y 385 d.C.¹⁰ Otras fuentes además de Agustín insisten en la juventud de Orosio, como la carta de Avito a Balconio de Braga (*Ep. ad Palchonium*, 6-8), por lo que parece lógico indicar su fecha de nacimiento al menos como posterior al 375 d.C. Dentro de este margen no obstante los historiadores han variado su opinión. Algunos piensan que podría haber incumplido las normas canónicas y haber sido ordenado antes de los treinta, por lo que tendría alrededor de esa edad cuando habla de él Agustín. Para otros esta juventud sería relativa y podría tener para el 415 unos cuarenta años. Se parte por tanto de hipótesis, pues no sabemos cuándo fue ordenado, si cumpliendo los cánones o no, ni cuánto tiempo pasó entre su ordenación y su partida a África; solamente que es presbítero hacia el 415 (TORRES RODRÍGUEZ, 1985: 27-28).

III.1.2. Origen.

Sobre su lugar de nacimiento y su origen existen también no menos dificultades pues como decíamos no tenemos datos de él hasta su encuentro con Agustín. La tradición historiográfica del XVIII y XIX¹¹ situaba el origen de Orosio en Tarragona, alegando el siguiente texto de las *Historias contra los paganos*, en las que habla sobre las invasiones bárbaras del siglo III.

Hist. VII 22, 8 “quedan todavía por las distintas provincias, entre las ruinas de las grandes ciudades, pequeños y míseros lugares que conservan señales de sus desgracias y el recuerdo de su nombre; entre ellas, incluso en Hispania recuerdo yo ahora, para consuelo de mi reciente desgracia, a nuestra Tarragona.”

Sin entrar en contradicción con este supuesto origen tarraconense, otros autores, en realidad la tradición historiográfica más reciente, han utilizado otros textos para aducir que su origen está en la *Gallaecia* hispánica, más concretamente en Braga.

¹⁰ En la carta del Papa Silvestre (314-335) al concilio de Nicea se estipulan edades mínimas de 23 años para subdiácono, 25 para diácono y 30 para presbítero. Mientras que en las cartas del Papa Siricio (384-399) al Metropolitano de Tarragona y del Papa Inocencio I (401-417) a los obispos de Hispania se estipula una edad de 35 años para presbítero. Citado por TORRES RODRÍGUEZ, 1985: 48.

¹¹ Entre otros, HAVERCAMP, (1846), *Pauli Orosii: Historiarum Libri Septem*; o MÖRNER, Th. (1844) *De Orosi vita eiusque "Historiarum" libris septem adversum paganos*. Citado por MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 24.

En la mencionada epístola 166 dirigida a Jerónimo, el obispo de Hipona presenta a Orosio como llegado a África “desde el litoral del océano” (Ep. 166, *ad Hieronymum*, 2). Lo cual se completa y corrobora en la carta a Evodio, en la que dice: “ha llegado a nosotros desde el confín de Hispania, esto es, desde el litoral del océano” (Ep. 169, *ad Evodium*, 13). La epístola de Avito a Balconio de Braga nos da más datos, ya que se refiere a Orosio como “compresbítero” (Ep. *ad Palchonium*, 6). Hay que tener además en cuenta el contexto de la carta. Avito y Orosio han coincidido en Palestina en el año 415 y el primero le encarga a Orosio que lleve a Braga unas reliquias de San Esteban recién descubiertas. Las reliquias de santos tenían un gran valor en la época por lo que la responsabilidad de llevarlas a Braga debía recaer en un miembro de esta diócesis. Tenemos por tanto un dato más o menos seguro que es su pertenencia a la Iglesia bracarense, aunque esto no quiere decir que sea éste su lugar de origen y nacimiento (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 22-24).

III.1.3. Educación y formación.

A través de una lectura de su obra los historiadores infieren que Orosio pertenecía a una familia cristiana de status social elevado, lo que le habría permitido una sólida formación en la cultura tradicional romana así como en la cristiana.¹² Esto sería apreciable como decimos en sus obras, en las que muestra un buen manejo y dominio de los autores clásicos, entre los que habría que destacar al poeta Virgilio, varias veces citado en las *Historias*. Así mismo también consiguió una amplia formación religiosa. En el *Liber Apologeticus* ofrece una multitud de citas bíblicas, demostrando sus vastos conocimientos de las Sagradas Escrituras. Una formación tanto clásica romana como cristiana que le permitió intervenir en algunas de las polémicas heréticas más importantes de su tiempo, a la vez que le llevó a buscar el magisterio de los grandes eruditos, como Agustín y Jerónimo (DOMÍNGUEZ DE VAL, 1997: 269).

¹² Casi todos los trabajos consultados coinciden en el buen manejo de fuentes profanas en Orosio. DOMÍNGUEZ DE VAL, 1997: 280. incluso le atribuye un conocimiento suficiente del griego para haber utilizado fuentes griegas en las *Historias*. Orosio cita, de hecho, varios autores y obras griegas en las *Historias*. En cambio TORRES RODRÍGUEZ, 1985: 28-32. piensa que en lo que respecta a la cultura clásica romana sólo tiene un nivel medio, mientras que su nivel de formación religiosa sería bastante alto.

III.1.4. El viaje a África.

Aunque a partir de este viaje es cuando más datos disponemos sobre la vida de Orosio, los estudiosos han discutido diferentes hipótesis en torno a la fecha de este viaje así como las razones que le llevaron a emprenderlo. Este viaje hay que enmarcarlo en las invasiones germánicas que se produjeron en Hispania entre el 409 y el 411. En el libro III de las *Historias* se dice lo siguiente al respecto:

Hist. III 20, 6-7 “Y sin embargo, cuando hablo de mí mismo, por ejemplo, que, en un primer momento, me vi frente a frente con los bárbaros a los que no había visto nunca, que los esquivé cuando se dirigían hostiles contra mí, que los ablandé cuando se apoderaron de mí, que les he rogado a pesar de ser infieles, que los he burlado cuando me retenían, y finalmente que he escapado de ellos, cubierto con una repentina niebla, cuando me perseguían en el mar, cuando trataban de alcanzarme con piedras y con dardos y cuando ya incluso me alcanzaban con sus manos”

Atendiendo a este texto vemos que Orosio nos presenta una salida dramática de Hispania, una huída, en el momento de la invasión de Galicia por los bárbaros.

Por una salida temprana se inclinan autores como Fink Errera,¹³ que fecha su salida hacia el 410. Esta hipótesis solventa a su vez otro problema que es el de la redacción de las *Historias*. Orosio habría llegado a África en el 410, a partir de este momento y hasta el 415, año de su viaje a Palestina, habría estado trabajando en la biblioteca de Cartago con un grupo de clérigos del círculo de Agustín, recabando información para ayudarle a escribir *De Civitate Dei*. Esta labor documental previa explicaría que Orosio escribiera sus *Historias* en el corto espacio de tiempo de poco más de un año, entre el 416-417. A su vez habría dado tiempo a Agustín a hacerse una idea respecto a Orosio, lo que explicaría las buenas palabras con que lo describe y la confianza puesta en él para enviarlo junto a Jerónimo a Palestina e involucrarlo en la polémica antipelagiana.

El problema de esta última tesis es que sólo tiene como apoyo el texto anterior en que se nos habla de una salida dramática e inmediata frente a los bárbaros, sin embargo, más adelante, en las mismas *Historias* se dice lo siguiente:

¹³ FINK-ERRERA, G. (1956), *San Agustín y Orosio. Esquema para un estudio de las fuentes del De civitate Dei*. Citado por MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 30.

Hist. VII 41, 4-5 “todo aquel que quisiese huir y marcharse de Hispania, pudiese servirse de los propios bárbaros como mercenarios, ayudantes y defensores. Los propios bárbaros se ofrecían entonces voluntariamente para ello; y, a pesar de que podían haberse quedado con todo matando a todos los hispanos, pedían solo un pequeño tributo como pago por su servicio y como tasa por cada persona que se exportaba”

Este texto hace pensar, en contra de lo que sugiere el primero, que la salida no tuvo por qué ser inmediata, y que Orosio pudo permanecer algún tiempo junto a los bárbaros o quizá retenido por ellos.

Los que optan por el año 414 o finales de 413 como fecha de llegada a África,¹⁴ se basan en las epístolas 166 y 169 de Agustín, escritas en el 415 y que sugieren una llegada reciente. En la Epístola 169 a Evodio dice Agustín “*No he querido perder la ocasión que me proporcionaba Orosio*” (*Ep.* 169, *ad Evodium*, 13).¹⁵ En esta carta Agustín contesta a algunas cuestiones doctrinales que el obispo de Uzala le había planteado, remitiéndole a textos recientes por él escritos, entre otros *Ad Orosium contra Priscilianistas et Origenistas*, fechado a principios del 415. Esta sería la respuesta de Agustín a Orosio respecto a las problemáticas doctrinales de Hispania, el priscilianismo y el origenismo, expuestas por Orosio a Agustín en el *Commonitorium*. Como la exposición de estas problemáticas era el motivo principal para contactar con Agustín, o al menos lo que Orosio aducía, se argumenta que hubo de plantear estas cuestiones al principio de su llegada. Si la respuesta de Agustín se ofrece a principios del 415, el *Commonitorium* se fecharía por tanto un poco antes, en el 414, pues se piensa que Agustín no habría tardado tanto en dar una respuesta. Se concluye así que Orosio habría llegado en el 414, o quizá a finales del 413 como muy pronto (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 29-32).

Con respecto a los motivos de su partida, en el *Commonitorium*, Orosio explica a Agustín que ha sido la Providencia lo que le ha permitido llegar hasta él para exponerle los errores doctrinales que asolaban su patria, pues gracias a su magisterio hallaría los instrumentos

¹⁴ SÁNCHEZ SALOR, 1982:14. o MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 31.

¹⁵ Agustín quiere ponerse en contacto con Jerónimo que había fijado su residencia en Belén tras el saqueo de Roma. Pretende formar junto a Jerónimo un frente contra Pelagio y ve en Orosio a la persona adecuada para llevar a cabo dichos contactos. Orosio parte para Palestina en la primera mitad del año 415.

necesarios para ponerles remedio. Según este texto sería la búsqueda de instrucción teológica el motivo de su viaje. Algunos autores,¹⁶ contraponen este texto con otros de las *Historias*¹⁷ que hacen referencia a una huída dramática y acusan a Orosio de insinceridad para con Agustín. Este último había criticado al clero que abandonaba a su grey ante las invasiones bárbaras. Así, según éstos, Orosio habría aducido su misión antiherética como pretexto y excusa del auténtico motivo, es decir, la huída de los bárbaros, por temor a sufrir el menosprecio de Agustín por abandonar a sus fieles (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 10-14).

Para otros autores, no hay contradicción entre la huída y el deseo de instrucción.¹⁸ La huída de los bárbaros bien podría haber sido la ocasión propicia para realizar un viaje ya planeado o deseado a África. De la misma forma la huída no tendría que suponer necesariamente falsedad respecto a sus deseos de instrucción y objetivos antiheréticos, ya que este tipo de viajes eran comunes en la época, así lo habían hecho algunos compañeros de la diócesis, que se enfrentaba a serios conflictos doctrinales, y no es extraño que así quisiera hacerlo Orosio.¹⁹

III.1.5. El viaje a Palestina.

Cerca de un año al menos (414-415) hubo de estar Orosio en África. Allí debió continuar su formación teológica junto a Agustín y es quizá en este momento cuando inicia su formación histórica recabando materiales que Agustín necesitaba para redactar *De Civitate Dei*. Habría estado en contacto en todo caso con esta obra de Agustín, que por entonces redactaba los libros IV y V. Fue una influencia clave en las *Historias* de Orosio, tanto por el nuevo sentido histórico que se introduce ligado a las interpretaciones teológicas y antropológicas en torno a las ideas bíblicas del pecado y la gracia, como por la polémica

¹⁶ Es el caso de SÁNCHEZ SALOR, 1982: 10-14.

¹⁷ *Hist.* III 20, 6-7; *Hist.* V 2, 1.

¹⁸ DOMÍNGUEZ DE VAL, 1997: 271; MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 32-33; TORRES RODRÍGUEZ, 1984: 32-34.

¹⁹ En *Comm.* 3. Orosio alude a dos miembros de su diócesis que habían peregrinado a Roma y Jerusalén para buscar ideas con que combatir al priscilianismo. Trajeron no obstante teorías origenistas de dudosa ortodoxia.

antipagana que las atraviesa a ambas. Es durante esta estancia que algunos autores²⁰ sitúan el “precepto agustiniano”²¹ del que se habla en el prólogo de las *Historias*.

En cualquier caso está claro que Orosio era útil a Agustín porque le encarga que vaya a Palestina a ponerse en contacto con Jerónimo. El motivo de ello es doble y beneficioso para ambos. Por un lado Orosio podrá instruirse bajo el magisterio de Jerónimo sobre algunas cuestiones como el origen del alma, tema en torno al cual habían girado algunas de las interpretaciones más polémicas de priscilianistas y origenistas. Jerónimo, buen conocedor del griego y de la obra de Orígenes, podría dar al joven una lectura ortodoxa sobre un punto en el que Agustín nunca llegó a dar una respuesta definitiva.²² Para Agustín un personaje como Orosio es la oportunidad para ponerse en contacto con Jerónimo y formar junto a este un frente antipelagiano (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 36-43).

Pelagio era un monje de origen britano que practicaba el ascetismo, pero que había hecho amistades poderosas durante su estancia en Roma, y más tarde en Palestina, donde lo protegía el obispo Juan de Jerusalén. Enseñaba en concordancia con su ideal ascético que el ser humano podía alcanzar la virtud con su voluntad y esfuerzo, utilizando su libre albedrío, interpretando el *libero arbitrio* como la gracia que Dios nos da con la posibilidad de elegir el bien. Sus interpretaciones de las ideas bíblicas del pecado y la gracia eran totalmente contrarias a las de Agustín. Rechazó explícitamente en su obra la interpretación del primer pecado adánico como “pecado original”²³ por parecerle pesimista en clave antropológica e impedir el perfeccionamiento moral del hombre.

Ya habían sido condenadas en el Concilio de Cartago del 411 las ideas y enseñanzas de un discípulo de Pelagio, llamado Celestio. La misión de Orosio era informar a Jerónimo y a su

²⁰ MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 35.

²¹ *Hist.* I pról.10.

²² En *De libero arbitrio* expone las teorías más en boga de su tiempo: la idea platónica de la preexistencia, la panteística neoplatónica de la emanación de las almas a partir de Dios, el creacionismo de las almas individualmente y el generacionismo a partir del alma primera de Adán. No se decide por ninguna aunque opta por una vía entre las dos últimas. Todavía en *Retractaciones* I 1, 3. admite sus dudas (MERINO, 2001: 67).

²³ *Civ. Dei.* XXI 12: “De aquí la condenación de toda la masa del género humano, porque el primer culpable fue castigado con toda su posteridad, que estaba en él como en su raíz. Así, nadie se escapa a ese suplicio justo y debido, si no es por una gracia y una misericordia indebida. Y tal es la disposición de los hombres, que en unos aparece el valor de una gracia misericordiosa y en otros el de una justa venganza.”.

comunidad latina de Palestina sobre las disposiciones de dicho concilio y sobre las opiniones de Agustín respecto a las ideas pelagianas y el tema de la gracia. El clima en la Iglesia de Jerusalén era tenso y la llegada de Orosio con estas noticias pudo ser la causa de que se convocara una asamblea informal en julio del 415.

En la asamblea se expusieron las disposiciones contra Celestio en el Concilio de Cartago del 411 para averiguar si podían ser aplicables a Pelagio. Éste se defendería a sí mismo bajo la protección de facto del obispo Juan, que actuaba como juez y más alta autoridad en la reunión. Verdaderamente no había ninguna acusación formal pero la tarea fiscal, por así decir, recayó en Orosio, que se lo tomó en serio. Uno de los principales problemas que debía sortear era el lingüístico. Las ideas de Pelagio se habían escrito en latín de manera que la acusación latina, que conocía las últimas consecuencias de la doctrina debía precisar y traducir al griego aquellos conceptos y elementos supuestamente presentes en la obra de Pelagio y explicar porqué habían sido declarados heréticos en Cartago. Concretamente fue la idea de la *impeccantia*, la capacidad del hombre para estar sin pecado y la relevante (y hasta qué punto) concurrencia de la voluntad humana en ello, el eje de ataque de Orosio (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 95-101).

Orosio llegó a acusar a Pelagio de defender la siguiente tesis: que el hombre podía estar sin pecado gracias a la sola concurrencia de su voluntad, de su libre albedrío, interpretado como gracia. Orosio basaba su postura en las interpretaciones de Agustín sobre la gracia y el pecado. Para el obispo de Hipona el hombre poco podía hacer sin la ayuda de Dios, ya que su naturaleza estaba corrompida por el pecado. Su visión del hombre es pesimista, la experiencia le dice que éste es demasiado débil para estar sin pecado. Cristo ha sido el único en la tierra en estar sin mácula, y ello porque no es solo un hombre. Además, si el hombre puede mejorar, si puede perfeccionarse y alcanzar la salvación, no es sino con la ayuda de la gracia. Esto no quita importancia a la voluntad humana, pero supone que es Dios quien inspira esa voluntad, quien da al hombre las fuerzas para ser mejor.²⁴ La filosofía de Agustín es una continua reflexión sobre la experiencia de Dios, sobre la comunión con Dios en tanto que verdad, ser y

²⁴ *Ibid.* Vemos que incluso entiende la salvación como un destino reservado a unos pocos, basándose en S. Pablo. Es la tradición que recogerá Lutero.

deber ser (MERINO, 2001: 61). Se trata de un teísmo que se relaciona también de alguna manera con la actividad misional y eclesiástica.²⁵

Quizá por excesivo celo o por una mala traducción, a Orosio se le acusó a su vez, en un irónico paralogismo argumentativo, de haber defendido la idea de que el hombre, ni aún con el auxilio divino, puede estar sin pecado.²⁶ Y su acusador no fue otro que el obispo Juan de Jerusalén. Para justificarse ante estas acusaciones escribe el *Liber Apologeticus*. Lo que se conoce sobre esta asamblea se debe en gran medida a este texto. En él Orosio expone las ideas agustinianas sobre el pecado y la gracia, que volverán a ser claves para su interpretación histórica (TORRES RODRÍGUEZ, 1985: 747-753).

III.1.6. La redacción de las *Historias*.

Orosio sale de Palestina hacia finales del 415 o principios del 416. Lleva con él las reliquias de San Esteban protomártir para llevarlas a Braga, pero antes de hacer esto regresa a África, pues debía informar a Agustín de lo sucedido en Palestina con respecto a Pelagio y entregarle la correspondencia de Jerónimo. Allí residirá durante poco más de un año, tiempo en que redactaría las *Historias*. Esta es al menos la interpretación tradicional. A su vuelta de Palestina Agustín le encargaría la redacción de las *Historias*, que acabaría en el 417. Los que así lo defienden,²⁷ aducen la ausencia de referencias a la labor histórica de Orosio en las epístolas 166 y 169 de Agustín, así como en el *Liber Apologéticus*. También la mención de Orosio en el prólogo de las *Historias* a la obra de Agustín *Ciudad de Dios*.²⁸

Algunos autores ponen en duda la elaboración de una obra así en tan poco tiempo,²⁹ lo que podría explicarse por el uso de epítomes y resúmenes como fuentes de las *Historias*. Al

²⁵ Este tipo de filosofías moralistas, ejemplaristas, voluntaristas, especialmente el Donatismo, al que Agustín ya se había enfrentado, suponían un cuestionamiento cuanto menos de la actividad eclesiástica oficialista.

²⁶ Orosio, *Apol.* 7, 2.

²⁷ Entre otros DOMÍNGUEZ DE VAL, 1997: 279.

²⁸ *Hist.* pról. 11. Según este testimonio Agustín estaba redactando el libro XI, lo que indica, de acuerdo con la datación comúnmente aceptada de la obra agustiniana que las *Historias* se escriben entre el 416-417.

²⁹ Por ejemplo SÁNCHEZ SALOR, 1982: 18.

mismo tiempo es posible que Orosio realizara alguna labor documental previa al menos desde el 414-415, cuando se data la redacción de los libros IV y V de Agustín, quizá ayudando a recabar materiales para esta obra.³⁰ Así, se piensa que la obra habría sido realizada en dos tiempos, o al menos con el apoyo de una documentación previa, trazando una frontera en el viaje a Palestina, donde Orosio pudo conocer la versión latina jeronimiana de la *Crónica* de Eusebio, cuya influencia es visible en las *Historias*.

III.1.7. Posible estancia en Menorca y desaparición de las fuentes

Entre el 417-418 Orosio entregó sus *Historias* a Agustín y salió de África, seguramente para Galicia, a llevar las reliquias del santo Esteban. Probablemente la situación convulsa en Hispania, se lo impidió. Él mismo nos dice en las *Historias*³¹ que Valia estaba luchando contra otros pueblos bárbaros en Hispania, entre ellos los suevos y vándalos en la *Gallaecia* y se sabe que estas guerras no terminaron con la victoria de los visigodos hasta finales del 417.

En una carta del obispo Severo de Menorca,³² éste cuenta que las reliquias de San Esteban fueron dejadas en Mahón por un presbítero que venía de Jerusalén, y añade que este presbítero deseaba volver a Hispania, pero no pudo conseguirlo y decidió volver a África. Estos datos hay que ponerlos en relación con Orosio. Sin embargo existen varios problemas con respecto a esta estancia en Menorca y su decisión de dejar allí las reliquias del santo.³³

A partir de este momento, Orosio desaparece de las fuentes. Es llamativo sobre todo el silencio de Agustín, que aunque publica las *Historias*, sólo volverá a referirse a él fríamente y en relación a su escrito *Ad Orosium*.³⁴ En realidad Orosio se aparta en algunos puntos cruciales de las ideas de Agustín y desarrolla una visión propia de la historia. El obispo criticará incluso algunas de estas ideas en *Ciudad de Dios*, aunque no las relaciona explícitamente con Orosio. Puede que Agustín pensara que éste había vuelto a extralimitarse,

³⁰ Es la opinión de MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 35.

³¹ *Hist.* VII 43, 15.

³² *Ep. ad omnem ecclesiam*.

³³ Para una exposición detallada sobre ésta problemática, véase MARTÍNEZ CAVERO, P. (2006), “La desaparición de Orosio en Menorca”, *Antig.& Crist.* 23, pp. 591-600.

³⁴ *Retractationes* II 44.

o que no le gustara el tipo de independencia doctrinal mostrada y la relación por tanto acabara mal (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 49-57).

III.2. Contexto de la obra y carácter apologético.

Las *Historias* de Orosio son *Adversus Paganus*. Su estructuración y desarrollo, los temas e ideas que presenta, sus fuentes y métodos de interpretación, no pueden comprenderse sin atender a las cuestiones de carácter político-religioso-cultural de su tiempo.

En primer lugar hay que explicar la progresiva identificación durante el siglo IV entre cristianismo e Imperio, hasta el punto que con Teodosio I llega a proclamarse el cristianismo religión oficial del Estado e intentan restringirse y eliminarse otros cultos. Sin embargo esta identificación no va estar libre de fisuras. Para muchos la *romanitas*, aún se entiende desde los valores considerados tradicionales, entre ellos el culto y los ritos del pasado. Los antiguos usos religiosos todavía tienen mucha importancia en el medio rural; de hecho, el propio término “pagano” hace referencia originalmente al habitante del *pagus* o aldea, tomando posteriormente su sentido religioso en virtud de esa pervivencia de los cultos ancestrales. Por supuesto también en la ciudad persiste esta identidad asociada a una valoración del pasado de Roma, y entre otros elementos y formas culturales sobrevivirán los ritos, a pesar de las prohibiciones.

Por otro lado hay que estudiar el impacto que ocasionan las invasiones bárbaras, cómo se vivió y se sintió esta crisis político-militar que acabó desmenuzando y trasformando la faz del territorio occidental del Imperio y cómo se valoró y explicó. El saqueo de Roma concretamente, constituyó un símbolo dramático del peligro al que se enfrentaba la *romanitas* como unidad territorial, política y cultural.

El hecho fue sentido como una catástrofe sin parangón. Muchos cristianos lo interpretaron en clave escatológica, mientras que paganos y tradicionalistas se lanzaron a culpabilizar al cristianismo por haber suplantado y prohibido el culto a los dioses que en el pasado protegieron y dieron grandeza a los romanos. La polémica sobre el papel de la Providencia en la historia y una nueva revisión y valoración de ésta constituyen el marco específico en el que comprender las *Historias* de Orosio.

III.2.1. El binomio cristianismo-imperio.

Durante el siglo IV el cristianismo va a dejar de ser una religión ilícita y perseguida por el Estado para, al contrario que en la centuria anterior, pasar a convertirse en el culto favorecido y auspiciado por éste, hasta hacer de él con Constantino el fundamento ideológico-religioso del Imperio.

La salida a la crisis política del siglo III a través del proyecto de Diocleciano (284-305) tuvo en el aspecto religioso un componente de restauración. Diocleciano pretendía reanimar las viejas tradiciones religiosas romanas y sobre todo exaltar la imagen cuasidivina del emperador. Con estos objetivos se tomó la decisión de aniquilar un movimiento religioso exótico que se consideraba antinacional, iniciando una de las persecuciones más sangrientas a las que se enfrentó el cristianismo (303-305). Sin embargo, la restauración de Diocleciano, aunque apoyada en los valores tradicionales, introdujo elementos novedosos inspirados en influencias orientales, cuyos cultos eran muy populares e incluso habían contado con la adhesión de algún que otro emperador. Cómmodo (185-192) se había iniciado en los misterios de Isis y de Mitra, Caracalla (211-217) había fomentado el culto del Dios solar Sirio, el *Sol Invictus*, y lo mismo hizo Aureliano (270-275) entendiendo que era necesario integrar la tradición romana en una teología de estructura monoteísta que contara con posibilidades universalistas (ELIADE, 2002: 427-429).

Diocleciano pone en marcha una teología política que eleva la dignidad del emperador hasta hacerla inaccesible a los ojos de los súbditos, iniciando esa concepción de personaje distinto al resto de los mortales que eclosionará definitivamente con la sustentación ideológica que Constantino confirió a su proyecto estatal. Esta teología política estaba basada en una especie de filiación divina que consagraba la superioridad de Diocleciano en tanto que descendiente de Júpiter, mientras que su colega en el poder adoptaba el epíteto de *Herculius* en referencia al héroe mitológico griego.

Una de las novedades más importantes es la importación de Oriente, particularmente de Persia, de todo un ceremonial de corte. Un ritual cortesano que hacía extremadamente difícil acercarse al emperador, protegido por un auténtico ejército de eunucos, oficiales de servicio, empleados y guardias. Durante las audiencias y solemnidades el emperador aparecía con ropas de seda tejidas con oro, luciendo en la cabeza una diadema blanca, elemento iconográfico de clara procedencia oriental. También oriental era la práctica de la postración o

proskýnesis, que aunque ya formaba parte del ritual del culto imperial ahora adquiere una mayor dimensión política, de tipo cortesano-ceremonial con la *adoratio purpurae*.

En definitiva, se introduce una nueva ideología política de corte teológico, una nueva concepción del poder que sirve bien a la práctica político-institucional que se va a implantar. Con el llamado “Dominado” se va a producir una concentración de poder en manos del emperador; nombra a los funcionarios civiles y militares y se procura la separación de estas dos potestades, la justicia se ejerce siempre en su nombre y los jueces se presentan como *vice sacra iudicantes* o jueces en lugar del príncipe, desarrolla el aparato administrativo y burocrático y lo controla mediante una jerarquización de títulos y funciones (LEDO CABALLERO, 2011: 83-85).

El cristianismo encajaba en estos parámetros ideológicos y la conversión de Constantino aseguró la cristianización del Imperio. No obstante, antes de convertirse, Constantino (306-337) era adepto del culto solar y veía en el *Sol Invictus* el fundamento de su Imperio. El sol aparece abundantemente representado sobre los monumentos figurativos, las inscripciones y las monedas. Es en el 324, tras la derrota definitiva de Licinio y ya con Constantino como emperador único cuando los símbolos y las leyendas solares desaparecen de las monedas. Aquel *In Hoc Signo Vinces*, bien pudo haber sido el *Sol Invictus*, y no la cruz como trasmite el relato de Eusebio (ELIADE, 2002: 477-478). En cualquier caso será finalmente el cristianismo la opción elegida para su programa político-ideológico: el dominio absoluto de un Imperio unificado gracias a la potestad transmitida por un Dios único. La idea de Dios como figura del Padre en el cristianismo se traducirá políticamente como emanación del poder por filiación divina y conllevará en la práctica la sucesión dinástica.

A partir de Constantino, la Iglesia recibe un estatuto jurídico privilegiado. El clero queda exento de las obligaciones curiales, se permite que la Iglesia herede propiedades y crece su riqueza. El Estado reconoce las sentencias del tribunal episcopal incluso en materia civil, de forma que los procedimientos de resolución de problemas religiosos y seculares a nivel provincial van a desembocar en la convocatoria de concilios por iniciativa imperial, grandes asambleas en las que se establecerá la ortodoxia oficial. La relación entre Estado e Iglesia va a dar progresivamente a esta última un gran papel de autoridad, como se refleja en el acceso de muchos cristianos a los cargos más elevados y en la elevación pública de los obispos, que entran en la vida política.

Desde Constantino, todos los emperadores, si exceptuamos el breve paréntesis de Juliano (361-363) apoyaron a la Iglesia, y este factor fue decisivo para su desarrollo. Con Teodosio I (379-395) el cristianismo se declara religión oficial del Estado por el edicto de Tesalónica (380). Sin embargo el paganismo aún sobrevivía. En realidad, la reiterada legislación antipagana y los decretos promulgados desde Constancio II (337-371) hasta Teodosio I, pueden aducirse como prueba de su escaso éxito. Los sacrificios no se interrumpieron y los cultos se mantuvieron más o menos ocultos en muchas ciudades, incluida Roma, sin olvidar que en los ambientes rurales continuaron durante mucho tiempo aislados del cristianismo o en flagrante convivencia con éste (LEDO CABALLERO, 2011: 90-92).

III.2.2. Las invasiones bárbaras

Las llamadas invasiones bárbaras más que como un fenómeno bélico aislado de los siglos IV y V, hay que interpretarlas como una larga serie de relaciones tanto bélicas como diplomáticas que romanos y germanos llevaron a cabo al menos desde el siglo I a.C. Unas relaciones condicionadas por la fijación de unos límites o fronteras geopolíticas en los ríos Rin y Danubio por parte de los romanos.

A partir del siglo II, estas fronteras están bien consolidadas. Desde entonces Roma renuncia a expandirse más allá de ellas y mantiene en esta línea un posicionamiento básicamente defensivo. Se inaugura en este momento una nueva etapa en las relaciones entre romanos y bárbaros de tipo comercial y diplomático. La forma en que se concretaron estas relaciones explica en buena medida lo que ocurrió después.

Los romanos van a llevar a cabo una política de pactos con las aristocracias militares de estos pueblos de más allá del Rin y el Danubio con el objetivo de controlar a los grupos no sometidos. Unos tratados de amistad o *foedus* que supusieron la incorporación progresiva de contingentes bárbaros a las tropas auxiliares romanas implicadas en la defensa de las fronteras. A finales del siglo III, después de que los bárbaros presionaran las fronteras durante la primera mitad de la centuria, el *foedus* se convirtió en una práctica de asentamiento de grupos bárbaros en territorio imperial, lo que no hizo sino aumentar su protagonismo militar.

La relativa fortaleza de los proyectos estatales de Diocleciano y Constantino consiguió restablecer la paz en las fronteras exteriores del Imperio, una paz que no tardó en verse truncada por una serie de movimientos iniciados hacia la segunda mitad del siglo IV y que

estarían en conexión con la irrupción de nuevos grupos procedentes de las estepas orientales. A partir de este momento, y hasta la extinción del Imperio Occidental, las relaciones del poder romano con los bárbaros se pueden resumir como una etapa de supervivencia del primero frente a las cada vez más exigentes demandas de los segundos.

La progresiva barbarización del ejército, sumada a la propia situación interna del Estado, culminó con el paso de unas tropas cuyo uso se concibió como protección. Estos contingentes bárbaros van a ser en buena medida los causantes de los desequilibrios políticos. Los grandes pronunciamientos surgen en las fronteras amenazadas, circunstancia que aprovechaban los grupos que deseaban penetrar en el Imperio para aumentar sus presiones.

Resultado de ello es un deterioro de la economía provincial, inestabilidad social, abandono de las fronteras y el fenómeno de las grandes migraciones. Éstas han sido consideradas tradicionalmente como invasiones por la violencia que generaron, pero en muchos casos aportaron unos contingentes que fueron utilizados con el estatuto de federados y a cambio de tierras como tropas aliadas de los romanos frente a otros grupos o en guerras civiles (LEDO CABALLERO, 2011: 92-94).

El proceso fue valorado por los contemporáneos como una irrupción violenta y catastrófica de unos pueblos atrasados, hordas nómadas lanzadas sobre la civilización y causantes de su destrucción. La idea del bárbaro se constituye como una nueva versión de alteridad que opone civilización-barbarie, pero no puede ocultar las contradicciones que se operan en el primer término. Un reflejo de ellas es la polémica que anima esta obra, que no obstante se ofrece como una respuesta original a toda esta serie de cuestiones que estamos planteando; el origen y el fundamento del poder político, la revisión del pasado y la reinterpretación de la historia, la relación entre la Iglesia y el Imperio, la definición de la *civilitas* y la *romanitas*, la alteridad barbárica, la esperanza de futuro.

III.2.3. El saqueo de Roma y la polémica *adversus paganus*.

En Agosto del 410 los godos de Alarico entran en Roma y uno de los principales símbolos ideológicos del Imperio se viene abajo, el ideal de la Roma eterna.

Tanto paganos como cristianos quedaron impresionados con el desastre. Los cristianos, desde al menos un siglo habían asociado íntimamente la difusión del cristianismo y el destino

de Roma. Los cristianos se preguntaban por qué Dios había permitido el saqueo de Roma, y el suceso era interpretado en no pocos casos con tintes apocalípticos y escatológicos.

Como ya hemos visto, el paganismo y el tradicionalismo romano todavía constituían un elemento a tener en cuenta y el suceso no hizo sino alimentar los rescoldos de este paganismo. Muchos de ellos interpretaron que la causa del desastre era el cierre de los antiguos templos de los dioses tutelares, la prohibición de los sacrificios, los edictos de los emperadores cristianos persiguiendo los cultos tradicionales romanos. En definitiva, se inculpó a los cristianos del desastre del 410. Para ellos una Roma politeísta, invencible y gloriosa, había sido sustituida por una Roma cristiana, vencida y humillada.

Huyendo de los bárbaros muchos de estos paganos se refugiaron en el norte de África explicando su versión de los acontecimientos. Eran en su mayoría hombres influyentes, miembros de la aristocracia y la clase media y Agustín tuvo que enfrentarse a ellos. En primer lugar Agustín le quita hierro al suceso y llama la atención de que quizás Roma solo ha sido azotada y castigada, pero no destruida. Pero más allá de los primeros sermones y cartas en defensa de los cristianos, el debate era de tal magnitud que le llevó a emprender su obra magna, *De Civitate Dei* (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 138- 139).

Como hemos visto en el estudio de su biografía, Orosio va a entrar en esta polémica de la mano del maestro Agustín. En la primera parte de su obra *Ciudad de Dios*, el obispo de Hipona se propuso hacer una nueva lectura y valoración de ese supuesto pasado glorioso romano. Uno de los objetivos era hacer ver que bajo la tutela de sus dioses protectores Roma también había sufrido una multitud y variedad de calamidades, lo que le daba fuerza a su argumento de que el saqueo del 410 no tenía la cualidad de ser un acontecimiento único.

En este contexto de desmitificación de los tiempos antiguos de Roma, mostrando con ejemplos concretos que los males soportados recientemente no eran mayores que los sufridos en los tiempos del politeísmo, Agustín encargaría a Orosio un escrito breve en el que se hiciera un registro de los males acaecidos en tiempos paganos; guerras, epidemias, hambres, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas... Así lo expone el mismo Orosio en el prólogo de la obra:

Hist I prol. 10: “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, ya situaciones terribles por terremotos, insólitas por inundaciones, temibles por erupciones de fuego volcánico o crueles por golpes de rayo o caída de granizo, o incluso las miserias ocurridas en siglos anteriores a causa de parricidios y otras ignominias”.

Este motivo apologético va a marcar las temáticas y las interpretaciones históricas vertidas en la obra del presbítero hispano. Continuamente nos presenta las desgracias de todo tipo ocurridas en el pasado, su Historia es en buena medida una relación de estas calamidades. Cuando narra una guerra o una batalla, le interesa el número de muertos, las destrucciones, es decir, hacer un balance de la dimensión catastrófica del hecho en cuestión. En este sentido, como prueba del carácter apologético de la obra hay que referir los constantes comentarios, reflexiones y comparaciones sobre los hechos. Estos paréntesis llevan también, en muchas ocasiones, a una apelación directa hacia aquellos a los que se dirige su obra, los paganos, apelaciones en las que utiliza los datos históricos aportados para ofrecer una argumentación de su tesis; a saber; que los tiempos cristianos son más felices que los tiempos anteriores a Cristo (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 20-21).

III.3. Estructura temática y cronología

Las *Historiae adversus paganus* constituyen un intento por parte de Orosio de hacer una Historia universal, de ofrecer un relato de la historia completa de la humanidad y del plan salvífico de Dios que puede observarse en su desarrollo. Orosio va a empezar sus *Historias* por el pecado de Adán y las va a continuar hasta los tiempos en que él vive.

En este amplio marco cronológico que abarca establecerá distintas divisiones y subdivisiones que en buena medida advierten de las claves interpretativas que guían su particular visión de la historia. En primer lugar contamos con una división en siete libros, pero podemos hacer una clara distinción entre los seis primeros y el séptimo, una distinción que haría referencia al diferente tratamiento que se hace de los tiempos anteriores a Cristo y los posteriores a él. En efecto, la diferencia entre los tiempos antiguos y los tiempos cristianos es probablemente la principal tesis de esta obra. Por último, una división de las temáticas puede hacerse también desde la cronología, en la que destacan tres acontecimientos, el pecado de Adán, la fundación de Roma y el nacimiento de Cristo.

III.3.1. Los siete libros de las *Historias*.

Orosio va a dividir sus *Historias* en siete libros, una cifra que lejos de ser una casualidad tiene un sentido simbólico y sagrado, e indica, de manera más o menos implícita, el tipo de Historia que se tiene entre manos, esto es, un relato de la salvación. Siete son los días de la semana según el relato de la creación del Génesis; es un número que hace referencia a la plenitud, a la totalidad. La división septenaria podría así reflejar la pretensión universalista de Orosio de relatar la historia completa de la humanidad, de recorrer la totalidad del tiempo histórico (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 165-166). Veamos no obstante, más allá de este posible valor simbólico, el conjunto efectivo de temas que trata cada libro.

En el Libro I, con prólogo y excurso geográfico, se relata la historia desde el pecado de Adán hasta la fundación de Roma. Se abordan algunos episodios bíblicos como el de Sodoma y Gomorra o el Diluvio, así como la historia asiro-babilónica desde Nino³⁵ hasta Ciro, aunque aporta de ésta una visión vaga y mitológica. También se trata la historia griega, de nuevo desde una perspectiva mitológica. Se narra por ejemplo la guerra de Troya y recoge el mito de las amazonas.

En el Libro II, se trata la historia de Roma desde su fundación (752 a.C.),³⁶ hasta la invasión gala del 390 a.C. La historia de Persia desde Ciro hasta los hijos de Darío II, (batalla de Cunaxa en el 401 a.C.), que se mezcla con la de Grecia en las Guerras Médicas. Continúa la historia de Grecia hasta el final de la Guerra del Peloponeso. Aparece por primera vez su particular visión de los cuatro imperios universales.

El libro III continúa las guerras de Roma contra el resto de pueblos itálicos hasta las Guerras Pírricas (280-275 a.C.). En este libro va a tener más protagonismo la historia de Grecia, con una narración que abarca desde la Paz de Antálcidas (387 a.C.) y los conflictos que la precedieron, hasta el fin de las guerras que protagonizaron los sucesores de Alejandro (batalla de Corinto 281 a.C.).

El libro IV va desde la Guerra Pírrica hasta la destrucción de Cartago (146 a.C.). Trata brevemente la historia cartaginesa, ya que su principal interés es la narración de las Guerras

³⁵ Tukulti-Ninurta I Siglo XIII a.C.

³⁶ Orosio fija el nacimiento de Cristo en el año 752 tras la fundación de Roma, un año antes que Dionisio el Exiguo. *Hist.* II 4, 1.

Púnicas y los grandes desastres que llevaron consigo. Refiere asimismo las Guerras Macedónicas hasta la destrucción de Corinto (146 a.C.).

El libro V abarca desde la destrucción de Cartago hasta la rebelión de Espartaco (70 a.C.). Trata algunos conflictos ocurridos en Hispania como las luchas de Viriato, la toma de Numancia o la rebelión de Sertorio. Destacan como temas más relevantes las Guerras Sociales, los proyectos y fracasos de los hermanos Graco, la Guerra de Jugurta, la Guerra Címbrica y la Primera Guerra Civil entre Mario y Sila.

El libro VI continúa con la guerra contra Mitrídates (70 a.C.) y termina en la paz de Augusto y el nacimiento de Cristo. Destaca sobre todo en este libro la exposición de una original teología augustea que ve en el sincronismo paz romana-nacimiento de Cristo un signo providencial que identifica plenamente los pares cristianismo e Imperio Romano.

El libro VII es la historia de la Roma imperial hasta el tiempo en que Orosio escribe (417 d.C.). Son los *Tempora Christana*, caracterizados por ser una época de progresiva consecución de la paz. Disminuyen los desastres en magnitud y categoría, aunque no cesan, debido sobre todo a las persecuciones y crímenes contra los cristianos. Se establece una analogía entre las persecuciones contra los cristianos y las plagas de Egipto. En este momento alcanza su punto álgido la dimensión escatológica dada a la historia; ya habrían sobrevenido diez persecuciones (diez plagas) y sólo restaría la última, la encabezada por el anticristo y precursora del fin de los tiempos. Es interesante su visión sobre las invasiones bárbaras en los últimos capítulos del libro.

III.3.2. El orden cronológico.

En el primer capítulo del libro I Orosio nos va a presentar un original programa cronológico a partir del cual se va a establecer el orden expositivo de la obra. En primer lugar va a realizar una crítica a los historiadores anteriores. Se les reprochará haber empezado sus historias a partir del rey asirio Nino. Esta crítica va dirigida a los historiadores “tanto griegos como latinos”, es decir paganos, pues lo que sugiere es que con este planteamiento conciben una historia sin origen, sin principio. En realidad también se está desmarcando de sus precedentes cristianos e influencias más inmediatas, Eusebio y Jerónimo, que en sus famosas tablas cronológicas iniciaban la historia de la humanidad desde el rey Nino y Abrahán. Por lo

demás Orosio seguirá en su cronología la versión latina jeronimiana de la *Crónica* de Eusebio de Cesarea.

Hist. I 1,1-3: “Tanto entre los griegos como entre los latinos, casi todos los escritores que propagaron con sus palabras, en aras de una largo recuerdo, las acciones de reyes y pueblos, comenzaron sus obras con Nino, hijo de Belo, los mismos autores que, aunque querían hacer creer, sin demostración, que el origen del mundo y la creación del hombre no tuvieron principio, aceptan, sin embargo, que los reinos y las guerras comenzaron con ese rey, como si el género humano hubiera vivido hasta ese momento a modo de animales y solo entonces por primera vez abría los ojos como golpeado y despertado a nueva luz”

Orosio, al contrario que sus predecesores, quiere empezar la Historia desde la creación del mundo (*ab orbe condito*)³⁷ o más exactamente desde el pecado del primer hombre, desde Adán, el verdadero nodo inicial de la historia.³⁸ Aquí aparece clara la influencia de Agustín y de su concepción antropológica, que ya era evidente en su anterior obra *Liber apologeticus*. El ser humano es una *massa damnata*, corrompida por el pecado original. Si la historia de la humanidad es en gran medida un relato de desgracias de todo tipo, el fundamento y el origen de estas desgracias se sitúan aquí, en la primera infracción de la voluntad divina, en la misma acción humana. Toda la historia humana está marcada por el mismo estigma, es su unidad básica, el rasgo universal de su carácter (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 171-172).

Hist I 1, 11-13 “dado que sabemos que desde el primer hombre hubo ya pecado y castigo a ese pecado, y dado también que esos que empiezan sus historias en épocas medias no describen sino guerras y desgracias... y en cuanto a las desgracias del tipo que entonces había, lo mismo que las que ahora hay en la medida en que las hay, no son sin duda sino pecados manifiestos u ocultos castigos a esos pecados; dado pues todo eso, ¿qué impedimento hay en que yo coja por la cabeza lo que aquellos solo tocaron en el cuerpo?”

Lo que nos dicen estos fragmentos textuales ya en la primera parte del primer libro es muy interesante porque nos ofrecen un programa para una Historia universal. En cuanto al

³⁷ *Hist. I 1, 14*.

³⁸ A pesar del evidente valor teológico de este hecho, simplemente se mencionan el número de años que pasan entre el pecado de Adán hasta el rey Nino, a saber, 3184 años y posteriormente una breve exposición del diluvio en *Hist. I, 3*. Realmente empieza su historia en el reinado de Nino.

tiempo, éste se extiende desde la creación del mundo y del hombre, desde el primer pecado que marca el signo del devenir del hombre en el mundo, hasta la época en que Orosio escribe, hasta el reinado de Honorio. En cuanto al sujeto histórico es todo el género humano, unido en su condición de criatura o de creación de Dios y marcado por el pecado original, es decir, por su desobediencia a éste.

La historia de la humanidad es por tanto una historia definida por el pecado y el castigo divino de ese pecado, un cúmulo de desastres consecuencia de su naturaleza débil y dañada. Hasta el nacimiento de Cristo, que viene a redimir el pecado. Dios es justo pero también bondadoso y envía a su hijo al mundo para redimir al hombre y llevarlo de nuevo a su plenitud original. Hasta aquí Orosio sigue más o menos el esquema de la historia de la salvación de Agustín, pero el providencialismo orosiano es más terrenal, más concreto que el agustiniano; en realidad, es más político. Es por ello que en su programa añade otro evento fundamental, la fundación de Roma.

Hist. I 1, 14. “tengo intención de hablar desde la creación del mundo hasta la creación de Roma, y, después, hasta el principado de Augusto y el nacimiento de Cristo, a partir del cual el gobierno del mundo ha estado bajo el poder de Roma”

La fundación de Roma va a ser un hecho clave a lo largo de la obra, en primer lugar porque va a utilizar este sistema de datación de la historiografía pagana. Todos los acontecimientos, en efecto, se remiten a la fundación de Roma y están datados *ante Urbem conditam* o *ab Urbe condita*. Se emplea este método de datación incluso para los hechos posteriores a Cristo en el séptimo libro, aunque se compagina con otro método, pues a todos los emperadores se les señala el número de orden que les corresponde a partir de Augusto. El uso de este método de datación y la importancia concedida a la fundación de Roma como factor organizativo del relato es consecuente, desde luego, con la intención apologética de la obra, que se dirige a unos paganos que no aceptan, manejan ni tienen en consideración una fecha como el nacimiento de Cristo.

Pero existe a la vez un factor ideológico que explica la importancia dada a Roma. Para Orosio la historia de Roma es la de un progresivo encumbramiento de un pueblo con la exclusiva finalidad de preparar la venida de Cristo. Ha sido Dios el que ha convertido a este pueblo en algo grande y le ha permitido gobernar el orbe, para facilitar la llegada de su hijo y la extensión de la doctrina de éste. Así, el carácter providencial del Imperio Romano y, por extensión, de toda la historia de Roma, fundamento de su teología política, justifica el

protagonismo romano en el conjunto del relato y en la ordenación del mismo (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 25-29).

En conclusión, Orosio divide su material historiográfico en tres etapas: 1ª) desde Adán hasta la fundación de Roma (752 a.C.) que se corresponde con el libro I. 2ª) Desde la fundación de Roma hasta el principado de Augusto y el nacimiento de Cristo. Libros II-VII. Y 3ª) Desde el nacimiento de Cristo hasta el 417 (año en que escribe Orosio). Libro VII.

III.3.3. Tiempos paganos frente a tiempos cristianos.

El nacimiento de Cristo es el acontecimiento central en las *Historias* de Orosio, la *petra media rerum posita*, la piedra puesta en medio de las cosas. Cristo marca la diferencia en el signo de los tiempos; los tiempos antiguos, anteriores a su advenimiento, se caracterizan por las continuas desgracias; después de él, el mundo entra progresivamente en la paz y la felicidad. Este cristocentrismo es otro de los fundamentos de la teología histórica de Orosio. Así lo expresa el mismo autor en sus historias:

Hist. VII 3, 1-2. “Pues bien, en el año 752 de la fundación de la ciudad, nació Cristo, que trajo al mundo la fe que salva y que es en verdad la piedra colocada en medio de las cosas, piedra que llevará a la ruina a los que choquen con ella...él es el salvador de los buenos, el vengador de los malos, el juez de todos”

A lo largo de toda la obra, y de acuerdo con el carácter apologético de ésta, Orosio va a comparar los tiempos antiguos a los tiempos cristianos, a menudo, confrontando sucesos individuales de uno y otro tiempo. Especial importancia tiene, por ejemplo, la comparación entre la invasión gala de Roma en el 390 a.C. y el saqueo de Roma por los godos de Alarico. El primer suceso se narra con tintes catastrofistas,³⁹ Roma queda arrasada, destruida, hay innumerables víctimas mortales y los supervivientes se ven sumidos en la desesperación. El segundo⁴⁰ suceso narrado por Orosio parece un paseo, un pacífico saqueo por parte de unos bárbaros que en realidad no dejan de ser cristianos. Las plegarias de los cristianos evitan un desastre mayúsculo, incluso se salvan los vasos del apóstol Pedro. El mismo método

³⁹ *Hist.* II, 19.

⁴⁰ *Hist.* VII, 39.

comparativo está presente, como decimos, a lo largo de toda la obra y hay multitud de ejemplos.⁴¹

Orosio va mucho más allá que Agustín. El nacimiento de Cristo ha aportado una felicidad terrena, palpable en el desarrollo histórico, mientras que para el obispo de Hipona es un signo de la Ciudad de Dios, del tiempo concebido como eternidad y ontológicamente distinto al tiempo concreto, tangible, humano. Orosio no solo relativiza la grandeza de los tiempos pasados para restar magnitud a los problemas del propio presente, sino que se convierte en el abogado de los tiempos cristianos. Los tiempos cristianos son mejores que los tiempos anteriores a Cristo, un descubrimiento propio que ya indica en el mismo prólogo de la obra.

Hist. I pról.13-14 “cuando consideraba este asunto, me parecía que las desgracias de los tiempos actuales hervían por encima de toda medida... ahora he comprobado que los tiempos pasados no sólo fueron tan opresores como estos actuales, sino que aquellos fueron tanto más atrozmente desgraciados cuanto más alejados estaban de la medicina de la auténtica religión; de forma que con razón, 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 oscurece; que la muerte termina, cuando la religión prevalece; que la muerte no ha de existir en absoluto cuando impere sólo la religión”

La escatología orosiana se materializa en la historia, el camino de salvación tiene una concreción factual. En consecuencia se establece una contraposición radical, sin solución de continuidad entre los tiempos antiguos, marcados por el pecado, la muerte, la sangre; y los tiempos cristianos, caracterizados como un tiempo de progresiva paz y felicidad, como camino a la salvación (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 167-171).

III.4. Fuentes de las *Historias*.

Es común en la historiografía antigua que el historiador no proporcione una relación completa de los autores que utiliza en las distintas partes de su obra. En algunos casos, como el que nos ocupa, se menciona y se cita a algunos autores, pero no a todos. Ha sido por tanto un trabajo de erudición literaria el que ha fijado las fuentes de las cuales se ha servido

⁴¹ *Hist.* I 6; 16; 20, 6; 21,17; II 19, 12-16; III 2, 12-14; 25, 65-67; IV pról ; 6, 34-42; V 1; 22, 1-5; VI 12; VII 27.

Orosio.⁴² La crítica proporciona un número reducido de fuentes, lo que es consistente con la rapidez con que debió escribir la obra, aproximadamente un año.

En cuanto a las fuentes cristianas, la más importante es la obra *Ciudad de Dios* de Agustín, en concreto la primera parte de la obra, de la que Orosio toma su objetivo polémico y algunas de sus principales líneas argumentativas. Los datos e información cronológica los va a obtener de la *Crónica* de Eusebio, a través de la versión latina de Jerónimo. De Eusebio utiliza también su *Historia Eclesiástica*, mediante la traducción latina de Rufino de Aquileya,⁴³ que la completó hasta la muerte de Teodosio. Por último, relata algunos episodios bíblicos, sobre todo del Génesis y del Éxodo, y que expone en el libro I (Sodoma y Gomorra, José en Egipto, la salida de Egipto de Moisés). En general las fuentes cristianas son poco utilizadas y excepto en el caso de Agustín no son mencionadas, lo que es lógico teniendo en cuenta el objetivo apologético de la obra, que se dirige a los paganos, a quienes quiere convencer usando a sus propios autores.

La mayor parte de las fuentes son por tanto de origen pagano. Especialmente importante será el uso de epítomes, debido, como decíamos, a la celeridad con que la obra fue escrita y a su intención de brevedad. El *Epítome* de Justino⁴⁴ a la obra de Pompeyo Trogo será uno de los más utilizados y Orosio lo cita en varias ocasiones. Las *Historiae Filipicae* de Pompeyo Trogo, fueron las primeras historias de carácter universal en lengua latina. Orosio las utilizaría, si no directamente,⁴⁵ a través del ya mencionado epítome de Justino para la historia griega, púnica y oriental, es decir, para la parte de las *Historias* que no tratan de Roma.

Para la historia de Roma desde la fundación hasta el principado de Augusto, Orosio podría haber hecho uso de *Ab Vrbe condita libri* de Tito Livio, aunque se discute si en lugar de la obra original pudo haber utilizado un epítome hoy desaparecido. En cualquier caso, Orosio cita a Livio en varias ocasiones,⁴⁶ y emplea el *Epítome* de Floro⁴⁷ y el *Breviario* de

⁴² Entre otros; MÖRNER, Th. (1844), *De Orosi Vita eiusque "Historiarum" libris septem adversus paganos*; o ZANGEMEISTER, K. (1882), *Pauli Orosii "Historiarum adversum paganos libri VII"* Citado por MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 134.

⁴³ Traducida y ampliada entre el 402-403.

⁴⁴ Justino vivió entre finales del siglo II y principios del III. Es citado por Orosio directamente en *Hist.* I 8, 1 y 5; I 10, 1 y 2; I 10, 6; IV 6, 1; y IV 6, 6.

⁴⁵ Orosio lo cita en *Hist.* I 8, 1; I 10, 1 y 2; IV 6, 1 y 6; VII 27, 1 y VII 34, 5.

⁴⁶ *Hist.* III 21, 6; VI 15, 3 y VII 2, 11.

Eutropio,⁴⁸ ambos dentro de la tradición liviana. Para este período de la historia romana es utilizada también la obra de César *La Guerra de las Galias*, aunque Orosio la atribuye erróneamente a Suetonio.⁴⁹

Para la historia desde Augusto hasta su tiempo usa las *Historias* de Tácito, al que cita en varias ocasiones,⁵⁰ *Los doce Césares de Suetonio*,⁵¹ y el ya comentado *Breviario de Eutropio*. Aunque se trata de un poeta y no de un historiador, es importante la figura de Virgilio, ya que Orosio recoge muchas de sus ideas en su teología augustea. Los últimos episodios que se narran son contemporáneos a la vida de Orosio y los conoce por propia experiencia (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 134-137).

III.5. Teología histórica.

Más allá de la función apologética de la obra, las *Historias* de Orosio presentan una original comprensión teórica de la historia. Partiendo de determinados postulados de la teología cristiana, particularmente de las interpretaciones agustinianas en torno a los conceptos bíblicos del pecado y la gracia, va a desarrollar una visión personal de la historia de la humanidad como historia de la salvación.

Una idea clave para esta interpretación de la historia es el concepto de omnipotencia divina. Si Dios todo lo puede y nada ocurre sin su consentimiento y participación, el estudio de la historia se convierte en una búsqueda de aquellas huellas, de aquellos signos que aluden a la concurrencia de la voluntad divina en los hechos y que explican su sentido. No obstante, el hombre no es una marioneta en las manos de Dios como podría sugerir una concepción

⁴⁷ L. Anneo Floro, que vivió entre los siglos I y II es autor de un *Epítome de la historia de Tito Livio*. La obra es un compendio de la historia romana desde la fundación hasta Augusto.

⁴⁸ Eutropio, historiador del siglo IV, fue *magister memoriae* con el emperador Valente. Es el autor de *Breviarium ab Vrbe condita*. La obra, en diez libros, es un resumen de la historia romana desde Rómulo hasta el emperador Joviano. En los primeros libros (I-VI) se basa en Livio; en la parte final narra acontecimientos que conoció personalmente. Orosio cita a Eutropio dos veces: *Hist.* VII 11, 1 y 19, 4.

⁴⁹ *Hist.* VI 7, 2.

⁵⁰ *Hist.* I 5, 1; I 10, 1; I 10, 3; I 10, 5; VII 3, 7; VII 9, 7; VII 10, 4; VII 19, 4; VII 27, 1; VII 34, 5

⁵¹ *Hist.* VI 7, 2; VI 21, 25; VII 3, 5; VII 6, 10; VII 6, 15; VII 9, 3 y VII 9, 7

radical de la providencia. Si así fuera no habría una explicación para los males del mundo, o se llegaría a la conclusión de que no ha sido por su eterno amor y bondad que Dios ha creado el mundo. El hombre es un ser libre, responsable, pero haciendo uso de esa libertad se ha apartado de Dios y ha elegido el pecado.

Bajo esta antropología pesimista, que caracteriza al ser humano en su conjunto como una naturaleza damnificada, los hechos históricos van a adquirir un sentido determinado. Al hombre solo le acompañan las desgracias, y estas desgracias no son sino consecuencia del pecado y del castigo por los pecados. Dios es tan potente como paciente, permite al hombre obrar mal pero castiga estas acciones en primer lugar porque es justo y exige siempre una debida retribución, y en segundo lugar porque es bondadoso y desea mostrar al hombre su error, corregirlo.

Dios actúa por tanto en la historia para beneficio del hombre. Su mayor regalo ha sido encarnar en la historia a su hijo, Cristo, para dar el perdón de todos los pecados, para salvar a los justos y castigar a los perversos. Pero Cristo no es solo la promesa de una salvación futura en la vida eterna. Su presencia también ha dejado marca en esta vida terrena, de modo que los tiempos después de su nacimiento son más felices, más pacíficos. Este sentido, por así decir, material, de la escatología orosiana, es uno de los puntos más originales de su teología histórica.

III.5.1. Universalismo.

Como hemos visto anteriormente en el apartado de la cronología de las *Historias*, uno de los primeros rasgos que se perciben en la interpretación histórica de Orosio es su universalismo. Una perspectiva universalista en relación al tiempo, a la cronología, pues pretende narrar la historia de la humanidad desde la creación hasta su propia época. Igualmente tiene un sentido universalista la elección del sujeto histórico, el género humano. Unidad por tanto del sujeto histórico en la totalidad del tiempo, pero también del espacio. Orosio ha aportado con posterioridad al prólogo una descripción geográfica de todas las tierras del orbe, lo que añade un factor más a su intención universalista. El lugar donde se desarrolla la historia es el mundo en su conjunto.

Este universalismo histórico se ajusta a la interpretación teológica cristiana de determinadas ideas bíblicas, sobre todo las ideas de creación y salvación. El mundo, el

hombre, en tanto que son creaciones, mantienen su unidad fundamental en relación a su creador y por oposición a éste. Es decir, la cifra esencial del hombre es ser criatura temporal en el mundo, a diferencia de Dios que es eternidad y ubicuidad. Las distinciones que el hombre expresa más allá de esta cifra carecerían de importancia para Dios y serían irrelevantes para su plan de salvación, abierto a todo el género humano.

Hay que entender también que el universalismo cristiano se origina en un contexto civilizatorio caracterizado por una unidad económico-política y cultural ecuménica. En este contexto el cristianismo deja de poner límites a su proselitismo, pero en el camino se convierte en una religión griega y romana. Solo cuando esto es así, se dan las condiciones para que el Imperio se haga cristiano. Se trata en definitiva de un largo proceso histórico de transformaciones culturales de doble sentido imposible de tratar en su conjunto en un trabajo como este. Hemos analizado, no obstante, el proceso que lleva a identificar el cristianismo con el Imperio, así como lo romano y lo cristiano debido en buena medida a esta identificación política, aunque no de manera completa y sin fisuras.

Tenemos que tener en cuenta esta identidad para explicar algunas nociones de alteridad en Orosio y que son extensibles al cristianismo de la época, como los pares cristiano/pagano o civilizado/bárbaro. Asimismo, y en este apartado concreto, veremos que pese a las aspiraciones e ideales universalistas de Orosio, sus *Historias* tienen como protagonista privilegiado a Roma. No es casual, Orosio es latino, es romano, y aunque defienda un universalismo quizá superior a sus predecesores, éste tiene sus límites.

Desde el punto de vista teórico las pretensiones de Orosio en principio son universalistas. Ya lo hemos visto en lo que se refiere a la cronología, la geografía y la elección del sujeto histórico. También pretende ser universal desde el punto de vista del material historiográfico. En función de su teoría de los cuatro imperios universales (Babilónico, Macedónico, Cartaginés y Romano) va a tratar en el libro I el Imperio Babilónico, en el III el Macedónico y en el IV el Púnico. Pero la historia romana siempre está presente, en todos los libros excepto en el primero, y se dedican en exclusiva a ella los libros V, VI y VII. Pero es más, cuando Orosio habla de estos pueblos e imperios, casi siempre lo hace en la medida en que los hechos de éstos se entremezclan con los romanos, y cuando no es así, elude la narración como ocurre en el quinto libro (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 34-42).

Hist. V 4, 15. “Yo, por mi parte, tanto ahora como en otras muchas ocasiones, podía haber entremezclado en mi narración las inextricables guerras de oriente,

que casi siempre empiezan o terminan con crímenes. Pero los hechos romanos, en los cuales se centra nuestro tema, son tan grandes que con razón quedan a un lado los demás”

Orosio reconoce pues, que el protagonista de su relato es Roma, y la causa de ello no es otra que la identificación entre cristianismo e Imperio Romano. En el Imperio Romano se da la unificación política de la potestad divina sobre la tierra. Un solo Dios, un único poder sobre la tierra, un poder que toma el segundo solo por la gracia y la voluntad del primero, origen y residencia del poder, del cual emana. Se debe entender por tanto, que el universalismo de Orosio está limitado en tanto en cuanto se interpreta que el poder político del Imperio es universal, como universal es asimismo la cultura y la civilización que alberga, identificada por la religión (cristiana) y la ley (poder político centralizado y estado de derecho). Esta limitación llevará a Orosio a cierta confusión y ambigüedad en el tratamiento de los bárbaros que, por un lado algunos son cristianos (aunque arrianos) e hijos de Dios, con su papel en la historia, pero no comparten la cultura y amenazan al poder político constituido. Lo veremos más adelante, por ahora basta decir que si bien las *Historias* de Orosio pueden considerarse de carácter y sentido universal, tiene un evidente protagonista y eje central, Roma, apreciable en el volumen del material historiográfico y en la orientación ideológica del relato.

III.5.2. Providencialismo.

Otro de los principales rasgos de las *Historias* de Orosio es el providencialismo. Si lo que caracteriza esencialmente al hombre es su dimensión relacional con Dios en tanto que criatura, esta relación será ininterrumpida, el influjo de Dios está presente en cada acontecimiento debido a su omnipotencia. Así lo expresa el propio Orosio:

Hist. II 1, 2. “En consecuencia, si somos productos de la acción de Dios, con razón somos también objeto de su preocupación providencial; pues ¿quién puede amar más una obra que aquel que la hizo? y ¿quién puede administrarla con mayor orden que aquel que la hizo y aprecia? y ¿quién puede gobernar y regir los hechos con mayor sabiduría y firmeza que aquel que prevé lo que se debe hacer y lleva a cabo lo que prevé?”

La historia está sujeta por tanto a un plan divino, tiene un sentido y una finalidad específica en virtud de la cual se entienden los acontecimientos y adquieren significado. Este *télos* o finalidad última consiste en la salvación del género humano.

Sin embargo, si Dios es omnipotente y además bondadoso, si su intervención en la historia representa un favor, si su plan es la liberación, la salvación del hombre, cabría preguntarse por qué ese Dios no hizo las cosas bien desde un primer momento. Es decir, cabe plantearse la cuestión de la existencia del mal en el mundo, si el mundo creado es el más perfecto de los mundos posibles.

Orosio va a plantearse esta pregunta al principio del libro VII, como una objeción de sus adversarios a la tesis providencialista de la historia que lleva desarrollando a lo largo de toda la obra.

Hist VII 1, 1-4: “Pienso que se han aducido suficientes pruebas para, sin necesidad de ningún tipo de revelación, la cual es patrimonio de unos pocos fieles, poder probar de una forma natural que el único y verdadero Dios es el anunciado por la fe cristiana, y que ese Dios creó el mundo y las criaturas del mismo cuando él quiso; y que organizó ese mundo a través de muchos y distintos actos, a pesar de que no era reconocido en ninguno de esos actos; y que lo consolidó en una sola persona, cuando se manifestó por medio de una sola acción; y que su poderío y su paciencia se manifiestan al mismo tiempo en múltiples pruebas. En relación con ello yo acepto en cierta medida que mentes estrechas y torpes no entiendan que se puede conjugar una paciencia tan grande con un poder tan amplio. En efecto, si tenía poder, dicen, para crear el mundo, para construir la paz del mundo, para introducir en el mundo el culto y el conocimiento de su existencia, ¿qué falta hacía tan grande, o como ellos piensan, tan perniciosa paciencia, que convirtió en definitiva en errores, desastres y esfuerzos humanos lo que desde el principio hubiera podido comenzar con mejor pie gracias a los valores de este Dios que predicas? A éstos yo podría, en verdad, responderles que, desde el primer momento, el hombre fue creado y educado para esto: para, como fruto de su obediencia, viviendo bajo las leyes de Dios con paz y sin trabajo, merecer la eternidad; pero que, abusando de la bondad del creador que le concedió la libertad, ha cambiado la posibilidad de elección en una rebelión obstinada y que, a raíz de ese desprecio a Dios, se ha olvidado inmediatamente de él; y que era

oportuno entonces que Dios diese pruebas de esa paciencia, y oportuno por dos motivos: primero, para no arruinar definitivamente, vengando el desprecio del que había sido objeto, a aquel hacia el que, sin embargo, quería mostrarse misericordioso, y a aquel al cual quería someter a tribulaciones, mientras lo quisiese permitir él, que, aunque despreciado era poderoso; en segundo lugar era lógico que Dios, aunque el hombre lo ignorase, continuara ejerciendo con justicia su gobierno sobre los hombres, desde el momento en que ello lo hacía para proporcionarle, en el momento en que se arrepintiese, la posibilidad de obtener la gracia originaria.”

El texto es largo pero merece la pena reproducirlo íntegro porque constituye una buena síntesis de la teología histórica de Orosio. En el libro anterior se habían dado las pruebas más concluyentes del poder y la Providencia Divina en la historia: con el Principado de Augusto se unifica la *potestas* y se inaugura un período de paz universal, justo en el momento y en la época en que nace Cristo, un sincronismo que no es casual sino que demuestra que Dios ha concedido este poder universal para dar a conocer la verdadera religión y ofrecer a todos su plan salvífico. ¿Cómo explicar si no, se pregunta Orosio, que el mejor momento de Roma coincida con la venida de Cristo? Si los dioses paganos existen y fueron los que encumbraron a Roma, deberían haberla encumbrado antes, y no en coincidencia con Cristo, para demostrar que fue debido a su voluntad este encumbramiento. Para Orosio, este es un sincronismo providencial, que revela el plan de Dios en la historia y que prueba “de forma natural”⁵² la existencia y la omnipotencia del Dios cristiano, el único Dios.

Llegado a este punto, pone en boca de sus rivales una réplica de carácter filosófico y en absoluto baladí, pues supone una problemática que va a estar presente a lo largo de todo el pensamiento cristiano occidental y que todavía va a preocupar a pensadores modernos como Leibniz. ¿Por qué no instituyó Dios esta paz y esta perfección desde el principio, si como se dice es bueno y todopoderoso? ¿Por qué existe el mal y se han permitido hasta entonces tantas desgracias?

La solución a este problema constituye otro elemento básico de la teología histórica orosiana y establece límites al providencialismo. Dios creó el mundo de manera perfecta desde el principio, creó al hombre para vivir en la paz y sin trabajo y lo dotó de libertad y

⁵² Orosio intenta exponer, de una forma un tanto simple, las relaciones entre fe revelada y razón natural en *Hist.* VI 1, 1-5.

voluntad a su imagen, como atributo de perfección. Sin embargo el hombre hace un mal uso de su libertad, elige el pecado, la rebelión contra Dios y se olvida de él, lo cual explica el mal y las desgracias del mundo.

Dios no es por tanto el responsable de las miserias del mundo, al contrario, el respeto a la libertad de las criaturas hace posible que estas se desvíen de sus planes y caigan en el pecado, que es una degeneración de la perfección original. La causa de los males del hombre está en la desobediencia a Dios, en el olvido de Dios, en una rebelión contumaz contra Dios. El hombre no es una marioneta en manos de Dios, actúa con libertad y son sus acciones las que explican también la historia.

En la historia se conjugan la Providencia Divina y la libertad humana. Dios permite al hombre obrar, y obrar mal, es paciente, pero no se olvida de su criatura e interviene en la historia; en primer lugar para hacer justicia a ese olvido y a esa rebelión humana, pero, movido también por su amor y misericordia, corregirla, perdonarla y restituirla a su gracia original (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 200-202).

III.5.3. El pecado y las miserias humanas

Hemos visto anteriormente que, con motivo de la intencionalidad apologética de la obra y del precepto de Agustín, el principal foco de atención temática de ésta serían los males, las desgracias, los desastres de todo tipo ocurridos en los tiempos antiguos: guerras, hambres, terremotos, epidemias, inundaciones... Sin embargo, por lo que llevamos dicho hasta aquí, queda claro que esta elección temática no está en función exclusivamente de los intereses apologéticos y que tiene también un fundamento teológico, la idea del pecado original. La historia arranca con Adán, del pecado original proceden los males del mundo en forma de castigos por los pecados. La historia es el drama que vive la humanidad a causa del pecado, es el relato de una sucesión de desgracias.

El peor de estos males de la humanidad es la guerra, que se constituye como el tema narrativo más frecuente en las *Historias*. Pero el tratamiento que Orosio hace de la guerra difiere radical y diametralmente con la historiografía romana anterior. Para la historiografía antigua romana la guerra es también la principal temática, pero es en buena medida un relato de las grandes gestas y hazañas bélicas, una glorificación de sus continuas conquistas. A Orosio, por el contrario, le interesa la guerra como fuente de desgracias. A menudo hace el

relato de los hechos bélicos, pero constantemente interrumpe la narración para dar su juicio negativo sobre estos. Por ejemplo en *Hist.* III 23, 2 dice en relación a las guerras tras la muerte de Alejandro: “la tumultuosa época de estas guerras me parece a mí observarla de la misma forma que si, contemplando por la noche un inmenso campamento desde la atalaya de un monte, no viese en el vasto espacio del campo otra cosa que innumerables fuegos”. Este tipo de lenguaje siempre está presente, habla de “el número de batallas... y de desastres de los romanos”⁵³ de “las calamidades de la guerra”⁵⁴ de “épocas... agitadas por las guerras... llenas de desgracias”⁵⁵ (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 41-46).

Igualmente, con esta pretensión de buscar las desgracias que acompañan a las guerras Orosio va a recordar siempre que puede el número de muertos, desaparecidos y prisioneros. De hecho, en más de una ocasión se queja de que los antiguos historiadores no solían recoger el número de pérdidas del ejército vencedor para no enturbiar la gloria de la victoria.⁵⁶

Orosio es plenamente consciente de esta diferencia entre su perspectiva y la de los historiadores romanos, de hecho su investigación se ha centrado en gran medida en extraer el sentido catastrófico de los hechos bélicos oculto en el relato de estos historiadores.

Hist. IV 5, 10-13: “Estas son, de manera ininterrumpida, la importancia y el número de las muchas desgracias que hemos enumerado y que tuvieron lugar a lo largo de todos estos años, de los cuales en muy pocos o en casi ninguno dejó de suceder alguna desgracia. Y esto lo he hecho a pesar de que los propios historiadores, cuya única finalidad consciente era la de alabar, evitaban enumerar estas desgracias para no molestar a los lectores para los cuales o acerca de los cuales se escribían estas cosas y para no dar la impresión de que intentaban horrorizar más que instruir a sus oyentes con los ejemplos pasados. Nosotros sin embargo que vivimos ya en el final de los tiempos, no podemos conocer las desgracias de los romanos sino a través de aquellos que alabaron a los romanos. Por lo cual se puede entender fácilmente cuán grandes serían aquellas desgracias que fueron conscientemente eliminadas, a causa de su horror, de los libros de

⁵³ *Hist.* VII 10, 4

⁵⁴ *Hist.* II 5, 6

⁵⁵ *Hist.* II 3, 9

⁵⁶ *Hist.* IV 1, 12-13; VII 10, 4

historia, cuando se descubren tantas otras que hemos podido aislar sutilmente del conjunto de alabanzas”.

En consecuencia su visión de la guerra es bastante negativa, un signo del pecado del hombre que sólo acarrea violencia y crímenes, no hay un atisbo de grandeza en ella. No hay elogio alguno para los grandes conquistadores de épocas pasadas, para personajes míticos como Filipo, Alejandro Magno, Escipión el Africano o Aníbal, a excepción de Augusto, por la importancia que tiene en el relato la consolidación de un Imperio universal en el momento de la llegada de Cristo (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 405).

Así describe por ejemplo a Filipo de Macedonia o a Alejandro Magno.

Hist III 14, 10: “Durante veinticinco años, la mentira, la ferocidad y la ambición de un solo rey provocó incendios de ciudades, ruinas bélicas, sumisiones de provincias, asesinatos de personas, robos de bienes, botines de animales, ventas de muertos y cautiverios de vivos”

Hist III 23, 5: “Alejandro oprimió durante doce años con las armas al mundo que temblaba a su paso”

Además de las desgracias de la guerra, Orosio va a presentar un amplio repertorio de catástrofes naturales: epidemias, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, rayos, granizadas... En la mayoría de los casos, estos fenómenos tienen como causa la intervención divina, y es que la tierra también ha sido castigada por el pecado del hombre.

Hist. I 3, 2: “La sentencia de Dios, creador y juez, destinada al hombre pecador y, por culpa del hombre a la tierra”

Como consecuencia del pecado de Adán, la tierra es condenada por Dios, por lo tanto, los desastres naturales son la respuesta divina a ese pecado. La tierra no es solo un teatro de operaciones inerte en la historia, sino que cobra un papel activo mediante la actuación de la Providencia (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 31-34).

Por último y como complemento de este catálogo de males, Orosio va a presentar en ocasiones hechos aberrantes y antinaturales, como parricidios, infanticidios, fraticidios,

violaciones de vírgenes vestales y toda una serie de actos sacrílegos e ignominiosos que tendrán funestas consecuencias, a menudo con la aparición de catástrofes naturales.⁵⁷

III.5.4. El sentido de los hechos.

Ya se podrá adivinar, por lo dicho hasta ahora, cuál es la clave interpretativa en las *Historias* de Orosio. El presbítero hispano desarrolla una teoría basada en el binomio pecado-castigo. Hemos citado ya el texto de *Hist.* I 1, 11-13. En él Orosio expone que las causas de las desgracias, cifra que acompaña al hombre en su desarrollo histórico, no son sino “pecados manifiestos u ocultos castigos a esos pecados”, y lo vuelve a reiterar de nuevo en otras ocasiones como en *Hist.* VI 22, 11 y VII 41, 10.

El hombre peca, y Dios castiga. La historia del hombre es una historia de desgracias como consecuencia del pecado hasta el nacimiento de Cristo. Ya hemos explicado también las razones de esta actuación providencial. Al castigar al hombre Dios actúa como juez, retribuye con justicia las persistentes faltas del hombre, pero a la vez se muestra misericordioso, su intención es corregirlo, enmendarlo, y como consecuencia de su arrepentimiento restituirlo a su perfección original, guiarlo hacia el camino de la salvación, hacia el perdón de los pecados.

La historia es así un acto continuo de penitencia y redención. La voluntad divina sanciona el comportamiento humano de manera intrahistórica y su infinita Providencia puede detectarse en los hechos, aunque su perfecta comprensión se escape al entendimiento mortal. Orosio se aparta en esta interpretación del magisterio de Agustín, el cual había comprendido que los males y los bienes de este mundo, de la ciudad terrenal, afectaban por igual a justos y a pecadores, a cristianos y paganos, y reservaba en consecuencia el juicio de Dios para la otra vida, siendo más piadoso, más consecuente, con el carácter inescrutable de la Providencia. Ambos autores coincidirán en todo caso en que el sentido último de la historia es metahistórico, consistente en la salvación y recuperación de la gracia original (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 208-212).

⁵⁷ Por ejemplo *Hist.* III 9, 5 y 10.

III.5.5. La escatología histórica.

Si el pecado original es la primera causa del desarrollo histórico, pues a través de éste se introduce el mal en el mundo, el nacimiento de Cristo supone un nuevo punto de inflexión histórico. Cristo marca el inicio de la redención del pecado, de la reconciliación con Dios, de la restitución de la pureza primigenia. Con la encarnación de Cristo la Providencia Divina interviene en la historia en aras de la paz y la felicidad. La historia anterior ha sido una peregrinación humana a través de continuas desgracias y miserias por culpa suya, consecuencia del pecado y del justo castigo divino a ese pecado, una penitencia en suma. A partir de Cristo, se desvela el sentido último de la historia, que no es otro que la salvación del hombre.

Tal como venimos diciendo, en la teología histórica de Orosio este sentido escatológico se presenta de manera intrahistórica. El nacimiento de Cristo se constituye como el principio del fin de la historia. Si bien es en el Juicio Final cuando la reconciliación con Dios y la salvación adquieren su plenitud, entre estos dos momentos la intervención de la gracia va a implementar un desarrollo progresivo de paz y la felicidad en la tierra, en una suerte de recuperación paulatina del Edén, un retorno al paraíso perdido (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 211-212).

Esta paz y felicidad terrenas, este camino de salvación, se sustenta en dos pilares institucionales de carácter providencial. Dos instituciones predestinadas, una política y la otra religiosa. Se trata, por supuesto, del Imperio Romano y de la Iglesia Católica.

Con el Imperio Romano se produce la reunificación de la potestad divina sobre la tierra. El verdadero y único poder reside en Dios, creador y todopoderoso. El poder político en la tierra es una concesión, una emanación de la potestad divina. Hasta el nacimiento de Cristo no obstante el poder político, aunque de origen divino, habría estado repartido en multitud de reinos e imperios, con culturas, religiones y leyes diferentes. Esta diversidad era causa de continuas guerras y conflictos. De esta manera, como preparación a la venida de Cristo, Dios permite que el Imperio Romano adquiriera una soberanía de carácter universal. El poder universal del Imperio es el signo en la tierra de la unicidad de la potestad divina en todos los órdenes. Con la unidad política del orbe se instituye la *pax romana* mediante la persona de César Augusto, pero es Cristo quien la propicia, pues en esta paz universal puede mostrarse y dar a conocer a todo el mundo su mensaje salvífico (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 236-237).

La Iglesia como institución religiosa también es universal y providencial. Su misión consiste en el reconocimiento del Dios verdadero, en la sumisión a este auténtico y único poder así como en la extensión de la verdad revelada. En este sentido la Iglesia se presenta como la institución que inicia la reconciliación con Dios, pues el pecado era consecuencia de la rebelión y el olvido de éste. Al ser la depositaria del mensaje de Cristo se constituye como una pieza clave para el plan salvífico. Por otra parte este mensaje no admite equívocos, la ortodoxia es la verdadera fe, como tal es única y está destinada a ser universal, a triunfar sobre las falsas creencias y los errores dogmáticos (DOMÍNGUEZ DE VAL, 1997: 298-301).

Gracias a la abolición de esa multiplicidad de estados o potestades políticas se establece una época de paz con Augusto, pero no se trata de una paz definitiva y completa. Más bien lo que se produce es una disminución de la guerra y los conflictos en entidad e intensidad. Sigue existiendo el pecado y por tanto el castigo divino. La instauración de la paz tiene como decimos un carácter progresivo. Un progreso que está condicionado en buena medida por la asociación de las dos esferas institucionales ya comentadas. El ejemplo más claro de esto está en las persecuciones contra los cristianos. Cuando se tratan éstas en el séptimo libro, el motivo interpretativo *peccatum-punitio* tiene una eficacia similar que en los libros anteriores. Si existe una disminución en intensidad del castigo divino, es por la concurrencia de la Iglesia, que con sus oraciones y súplicas aplaca el juicio de Dios.

Con la asociación entre Imperio e Iglesia se aplacarán aún más los males. Para entonces la dualidad fundamental se sitúa en el plano ortodoxia-heterodoxia, premiándose la primera y castigándose la segunda. Así, cuando llegamos a la época de Teodosio I las guerras y conflictos están tan amortiguados que parecen casi anecdóticos. Por ejemplo las guerras civiles que lleva a cabo Teodosio I y en las que resulta vencedor, se describen como justísimas y ganadas casi sin derramamiento de sangre.⁵⁸ La Divina Providencia favorece ahora a un Imperio Cristiano ortodoxo. Ni siquiera las invasiones germánicas alteran el signo de esta evolución. Si bien se interpretan como una señal de los pecados, éstas se suceden a ojos del presbítero hispano sin la violencia explosiva que tuvieron invasiones de otras épocas pasadas, es decir, de manera contenida gracias al auxilio divino.

Resulta cuanto menos llamativo que Orosio tenga una visión tan optimista de su propio tiempo, envuelto por las invasiones bárbaras, la inseguridad general, los levantamientos y

⁵⁸ *Hist.* VII 35 y 36.

pronunciamientos militares, las guerras civiles, el desmoronamiento político y económico. Incluso a pesar de haber vivido personalmente las invasiones y probablemente haber tenido que huir por su causa, va a caracterizar a su época como un tiempo de paz.

En este punto más que las motivaciones apologéticas pesan las consideraciones teológicas. Podría haber optado por una equiparación entre los males pasados y los presentes. Sin embargo Orosio piensa que, si la Buena Nueva es un bien, y un bien actual, debe de tener una manifestación apreciable. Su visión es la del cristianismo post-milenarista cuya interpretación del relato del fin del mundo es que el nacimiento de Cristo ha marcado el inicio de una época que estará caracterizada por una creciente prosperidad y terminará en la última batalla con Satán, el Juicio Final y la reconstitución del cielo y el infierno (FEAR, 2017: 297).

En efecto, esta felicidad progresiva ha de enfrentarse a una última prueba, la undécima persecución que han de sufrir los cristianos, la persecución del Anticristo. Orosio desarrolla este tema en *Hist.* VII 26 y 27 donde compara las diez persecuciones sufridas por los hebreos en Egipto con las diez persecuciones sufridas por los cristianos en Roma.

Hist. VII 27, 15-16: “Pienso, ciertamente, como dije, que se debe poner en evidencia esto: que, de la misma forma que los egipcios intentaron perseguir a los hebreos, después de haberles dejado marchar tras las diez plagas, siendo ya eternamente destruidos por el mar, así también nosotros, que ahora peregrinamos con toda libertad, tenemos reservada una nueva persecución pagana, que sobrevendrá en cualquier momento, antes de que pasemos, llevando como guía y juez a nuestro Señor Jesucristo, el mar Rojo, es decir el fuego del juicio. Pero hasta entonces, los que representan el papel de los egipcios, tendrán, por un poco de tiempo, la facultad de endurecerse y perseguir, con el permiso de Dios, a los cristianos; sin embargo, esos mismos enemigos de Cristo, con su jefe el anticristo, caerán en el estanque del fuego eterno, en el cual se cae sin verlo, debido a la tupida niebla que lo cubre, y alcanzarán la eterna perdición ardiendo en medio de suplicios que no acabarán nunca.”

Esta undécima persecución precede al fin de la historia. Se trata de una última conflagración que enfrenta a las fuerzas del bien y del mal y que termina con la salvación eterna en la paz de Dios de los creyentes y la condenación eterna de los incrédulos e impíos.

III.6. Ideología histórico-política.

Dentro del esquema teológico de las *Historias* orosianas un aspecto clave será la ideología política. Se trata de una Historia providencialista con un fuerte carácter institucional. Partiendo de la idea paulina de que todo poder político procede de Dios, Orosio va a desarrollar una teología política que culmina con la visión de un Imperio Romano-Cristiano providencial, antesala del Reino de Dios.

Con anterioridad al inicio de este Imperio universal el poder político aparece repartido en los aspectos cronológico y geográfico. Primero asume el poder el Imperio Babilónico en Oriente. Después el Macedónico en el Norte, le sigue el Imperio Púnico al Sur y finalmente el Romano en Occidente. Se trata de la teoría de la sucesión de los imperios, que Orosio recoge de la obra de Pompeyo Trogo y Justino, aunque con originales modificaciones.

A pesar de que Roma es un pueblo predilecto, elegido por Dios para gobernar finalmente el orbe y por tanto el protagonista destacado de las *Historias*, hay que distinguir el diferente tratamiento que se hace de la Roma republicana y la Roma imperial. Ambas están separadas por el principal acontecimiento de la historia, el nacimiento de Cristo. En este sentido podría considerarse el Imperio iniciado por Augusto como un quinto reino que supera en lo esencial a los anteriores. La sanción providencial que recibe el Imperio Romano lo hace invulnerable a la sucesión del poder en otro reino terrenal. El Imperio Romano terminará con el fin de la historia, con el Juicio Final. De esta manera, y en tanto que es la institución política que aparece con el nacimiento de Cristo, tiene un sentido escatológico.

Estudiaremos en último lugar los elementos identitarios de la ideología de Orosio. El presbítero hispano se va a definir fundamentalmente como cristiano y como romano. Dos identidades, que considera no sólo propias sino universales. Partiendo de este universalismo, en realidad limitado, trataremos la ambigua visión del bárbaro en Orosio así como las posibilidades de inclusión de éstos dentro de este cuadro universalista.

III.6.1. El origen del poder. La *Potestas Dei*.

El cristianismo va a renovar la concepción teocrática oriental del poder, incidiendo como novedad en su carácter instrumental. Todo poder es una emanación de la voluntad divina. El poder político es un medio al servicio de la Providencia para asegurar el orden necesario. Dios

utiliza la dimensión política del poder para conducir a los hombres hacia el bien, haciendo justicia, premiando a los que obran bien y castigando a los que actúan mal. Con esta ideología política la Iglesia entra en la vida política profana, subrayando el carácter sagrado de la autoridad y de quienes la ostentan, pues está al servicio de los designios divinos. Por otro lado, al ser el poder de procedencia divina, éste debe ser acatado fielmente.

Uno de los primeros representantes cristianos de la concepción teocrática del poder fue San Pablo, que a su vez recoge la obligatoriedad de sumisión a la autoridad política. Orosio se basa en esta tradición paulina para afirmar el origen divino del poder. Partiendo de esta base expondrá a continuación su teoría de los cuatro reinos universales, sujetos a la Providencia Divina.

Hist. II 1, 3-5: “Por ello, el que todo poder y todo gobierno emanan de Dios, lo intuyen quienes no lo han leído y lo reconocen quienes lo han leído. Y si es verdad que los poderes emanan de Dios, con cuánta mayor razón emanarán de él los reinos, de los cuales proceden los otros poderes; y si también nacen de él los distintos reinos, con cuánta mayor razón lo hará el reino más grande de todos, al cual está sometido el poderío de los demás reinos. 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.”

Para Orosio sólo existe un auténtico poder, el divino. Todos los demás poderes proceden de Dios. El fundamento del poder político reside en Dios. Es la Providencia Divina la que rige el destino de los distintos reinos e imperios. Sin embargo, lo más interesante de la ideología orosiana no está en cómo entiende el origen y el fundamento del poder, sino en la importancia decisiva que atribuye al poder político y estatal dentro del plan providencial de la historia. Ley, orden, seguridad, paz, felicidad, prosperidad, son los elementos principales que definen los tiempos cristianos y que remiten a la existencia de un Estado fuerte.

III.6.2. La teoría orosiana de los cuatro imperios universales.

En su pretensión de hacer una Historia de carácter universal, Orosio va a seguir la teoría de la sucesión de los imperios. Una teoría que se remonta al menos, hasta época griega. Sin embargo la fuente más probable de Orosio es la obra del galo-romano Pompeyo Trogo a través de su epitomador Justino. Trogo divide el contenido de su obra en función de la sucesión de los Imperios Asirio, Medo, Persa, Macedonio y Romano. En este esquema universalista Roma no es el término fijo y único de la historia humana, sino un capítulo más de ella. Tampoco ejerce el dominio mundial absoluto, sino que lo comparte con los partos. Este universalismo de Trogo lleva por tanto consigo la caída del ideal de la Roma Eterna, pues los imperios se suceden unos a otros y también Roma está llamada a desaparecer. Era por consiguiente una teoría peligrosa para Roma y de hecho fue planteada por varios autores antirromanos, sobre todo griegos y judíos (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 35-37).

En la tradición judía destaca una alegórica exposición de esta teoría en el *Libro de Daniel*, que probablemente Orosio conocía debido a su amplia formación en las sagradas escrituras. En este libro profético se interpreta un sueño simbólico de Nabucodonosor sobre una estatua realizada con diferentes metales: la cabeza de oro, el pecho de plata, el vientre de bronce y las piernas de hierro, con los pies de hierro y arcilla. Se trata de la sucesión de cuatro reinos progresivamente disminuidos en dignidad, sustituidos finalmente por el reino de Dios para toda la eternidad. Los metales simbolizarían a Babilonia (oro), Media (plata), Persia (bronce) y Macedonia (hierro), más los sucesores de Alejandro (hierro y arcilla)

Orosio no puede seguir completamente ninguna de las dos teorías apuntadas por su identidad romana y el sentido providencial con el que observa al Imperio Romano. A diferencia de Trogo, para el presbítero el Imperio Romano no es un imperio más, sino el definitivo. No puede seguir tampoco el esquema del *Libro de Daniel*, pues la sucesión de imperios debe tener en consecuencia un sentido ascendente. Aunque establece una sucesión de cuatro imperios, siendo el romano el último, que será sustituido por el Reino de Dios tras la aparición del Anticristo.

Otra posible fuente en la formulación orosiana de esta teoría podría estar en el *Comentario a Daniel* de Jerónimo, en el que plantea la siguiente sucesión: babilonios, medo-persas, macedonios y romanos. Aunque este esquema se acerca más al de Orosio, éste presenta su teoría de una forma bastante original, en función de su propio proyecto histórico e ideológico (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 178-183).

La primera novedad visible en Orosio es la propia composición de los imperios que se suceden. Va a reunir en el Imperio Babilonio la historia de Asiria y Media (excluye a Persia) para introducir a Cartago como el tercero en la sucesión. Esta modificación tiene como finalidad asociar cada imperio a uno de los cuatro puntos cardinales. Babilonia al este, Macedonia al norte, Cartago al sur y Roma al oeste.

Esta elección de los imperios en función de la geografía tiene un objetivo universalista y finalista. Mediante un esquema geométrico la sucesión imperial se cierra con Roma, cuyo poder abarca ya todo el orbe.

Hist. VII 2, 4-6: “Dije también entonces que, entre el imperio babilonio, que se situaba en oriente, y el romano, que surgiendo en occidente recogía la herencia del de oriente, aparecían los imperios macedónico y africano: estos desempeñaron, por así decir, las funciones de tutor y administrador, en un espacio más corto de tiempo, por el sur y por el norte. Nadie, que yo sepa, ha dudado nunca de que los imperios babilonio y romano reciben con razón el nombre de imperios de oriente y de occidente. En cuanto al hecho de que el imperio macedónico se extendió por el norte lo prueban tanto su propia posición geográfica como los altares de Alejandro Magno que se encuentran todavía en la base de los montes Rifeos; y en cuanto al hecho de que Cartago dominó sobre toda África y extendió los dominios de su imperio no sólo a Sicilia, Cerdeña y demás islas de alrededor, sino también a Hispania, está testimoniado en la historia y en los monumentos de las ciudades.”

Otra novedad en el tratamiento que hace Orosio de este tema es de tipo cronológico. En este aspecto también se va a ofrecer un esquema geométrico basado en el número siete. El Imperio Babilonio dura unos 1400 años, desde el reinado de Nino hasta la conquista de Babilonia por Ciro. Por su parte, los Imperios Macedónico y Cartaginés tienen una duración de unos 700 años. El final de Roma se deja en el aire, aunque no escapa completamente a esta pauta cronológica.

Hist. VII 2, 8-12: “Yo, por mi parte, voy a añadir ahora lo siguiente, para que quede aún más claro que Dios es el único árbitro de todos los tiempos, los imperios y los lugares: el imperio cartaginés, desde su fundación hasta su destrucción, se mantuvo poco más de setecientos años; e igualmente el imperio macedónico, desde Carano hasta Perses, se mantuvo algo menos de setecientos; uno y otro sin embargo, tienen como límite ese número compuesto de siete,

número por el que se rigen todas las cosas. También la propia Roma, si bien es verdad que llegó a la plenitud de su poderío en el momento de la venida de nuestro Señor Jesucristo, sin embargo cuando cumplió precisamente ese número de años, se tambaleó un poco; en efecto, en el año setecientos de su fundación un incendio, que no se sabe de dónde salió, arrasó catorce barrios de la misma, y nunca antes, como dice Livio, había sido asolada por un incendio mayor; tan grande fue el incendio, que unos años después, Cesar Augusto, para recuperar lo que entonces se había quemado, tuvo que gastar gran cantidad de dinero del erario público. Yo podría también mostrar cómo Babilonia duró el doble número de años, ya que fue tomada finalmente por el rey Ciro cuando tenía mil cuatrocientos años y un poco más”

La duración cronológica de los imperios, que Orosio procura ajustar a múltiplos del número sagrado siete, se interpreta como un signo providencial. No se trata de una coincidencia sino una señal del poder de Dios que es “el árbitro de todos los tiempos, los imperios y lugares”. Esta idea providencialista de la sucesión de los imperios se expresa también en *Hist. II* 2 y 3 a través de una serie de sincronismos. En el momento en que Babilonia pasa a manos de los medos, empieza a reinar Procas.⁵⁹ Pasan 64 años entre el inicio del reinado de Nino y la fundación de Babilonia por Semíramis;⁶⁰ los mismos que transcurren desde el inicio del reinado de Procas hasta la fundación de Roma por Rómulo. Babilonia es conquistada por Ciro en el mismo año en que Roma se sacude el yugo de los Tarquinios, lo que supone el final del reino de Oriente y el principio del de Occidente. Babilonia es tomada por los medos a los 1164 años de su fundación; al igual que Roma, pasados el mismo número de años desde su fundación, es saqueada por Alarico. Pasados 43 años del inicio del reinado de Nino nace Abraham, mientras que a los 42 del reinado de Augusto nace Cristo (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 189-196).

La mayor duración de los reinos babilonio y romano así como toda esta serie de paralelismos providenciales que se dan entre ambos, ponen de relieve la importancia que tienen con respecto a los Imperios Macedónico y Cartaginés. Estos últimos serían imperios

⁵⁹ Rey legendario de Alba Longa. Padre de Amulio y Numitor, y abuelo de Rómulo.

⁶⁰ Sammuramat, reina histórica de Asiria, esposa de Shamshi-Adad V y regente de su hijo Adad Nirari III entre finales del s. IX a.C. y principios del VIII a.C. Según las antiguas leyendas griegas era esposa del rey Nino, tradición que recoge y acepta Orosio.

intermedios, su función es “la de tutores y administradores” mientras que el trasvase de poder y legitimidad principal se da entre Oriente y Occidente, como una sucesión “de padre a hijo”.

Hist. II 1, 6: “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.”

Ambos imperios abarcan la totalidad del tiempo histórico y sólo ellos pueden ser considerados propiamente como universales. Los dos alcanzan un poder similar, ambos están predestinados, pero existe entre ellos una diferencia fundamental. Mientras que el Imperio Babilonio ya ha desaparecido por culpa de sus pecados, el Imperio Romano perdurará hasta el fin de los tiempos. El punto de divergencia está en la condición cristiana del Imperio Romano.

Hist. II 3, 6-7: “En efecto, he aquí que el origen de Babilonia y Roma fue semejante, semejante su poderío, semejante su grandeza, semejante su duración, semejantes sus bienes y semejantes sus males; sin embargo, no ha sido semejante su final ni igual su desaparición: Babilonia perdió su imperio, Roma lo mantiene; aquélla quedó huérfana con el asesinato de su rey, a causa de la vileza de sus pecados; ésta se mantiene, también en la persona de su rey, gracias a la sobria rectitud de la religión cristiana; en aquella la excesiva libertad para los placeres enloqueció a los libidinosos por la falta de respeto a la religión, en ésta había cristianos que perdonaban, cristianos a quien se perdonaba y cristianos, por cuya memoria y en cuya memoria, se perdonaba.”

En conclusión, Orosio aporta novedad a la teoría en los siguientes aspectos: En primer lugar proponiendo un universalismo propio que se refleja en la geografía y la cronología de los imperios. El trasvase de poder abarca la totalidad del espacio y el tiempo histórico en un sistema cerrado. En segundo lugar introduciendo a la Providencia Divina como causa de la sucesión le da un sentido lineal, progresivo y ascendente. El Imperio Romano, el último depositario de la soberanía, no es un imperio más, sino que con él comienza el tiempo de la escatología.

III.6.3. La desmitificación de la historia romana republicana.

La sucesión de imperios universales culmina en Roma, pueblo predestinado a gobernar todo el orbe. Sin embargo, no toda la historia de Roma se trata desde un punto de vista favorable. La Roma republicana, en cuanto que es anterior a los tiempos cristianos, tiene un papel semejante a los demás imperios. Orosio, en consonancia con su polémica antipagana va a realizar una crítica y una desmitificación de los tiempos de la Roma anterior a Cristo.

Orosio sigue la siguiente estrategia: contrapone la universalidad del Imperio, a una Roma republicana que como uno de tantos pueblos se impone por la fuerza sobre los demás. Lo que hace Orosio es ponerse en el lugar de los pueblos conquistados para hacer una crítica de esas conquistas. En los tiempos antiguos las victorias del pueblo romano son en realidad las derrotas de muchos otros pueblos.

Hist. V 1, 3-4: “tiempos que evidentemente no afectan a una sola ciudad, sino que son compartidos por todo el mundo. Consiguientemente la misma felicidad que sintió Roma venciendo, fue infortunio para los que, fuera de Roma fueron vencidos. ¿En cuánto, pues, ha de ser estimada esta gota de trabajada felicidad, a la que se atribuye la dicha de una sola ciudad, mientras una gran cantidad de infortunios producen la ruina de todo el mundo? 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?”

Este punto es fundamental en su argumentación antipagana ya que Orosio se enfrenta a esos nostálgicos de la Roma conquistadora y victoriosa. Por ello, tiene que mostrar que los tiempos republicanos, lejos de ser felices, han estado continuamente asolados por guerras y desgracias. Pone en la balanza como decimos las victorias de Roma con las derrotas de los demás pueblos, de lo que resulta un desequilibrio. La felicidad de Roma es escasa en comparación con las destrucciones que han debido sufrir los hispanos, los itálicos o los cartagineses. Aquí es cuando la comparación entre tiempos cristianos y tiempos paganos debe de tener más efecto. Veamos por ejemplo lo que piensa respecto a la conquista de Hispania.

Hist. V 1, 6: “Que dé Hispania su opinión de los tiempos en que, a lo largo de doscientos años, regaba con sangre todos sus campos en toda su extensión y no podía rechazar ni sujetar a un enemigo que lo turbaba todo a sus anchas por todas

partes; de los tiempos en que ellos mismos, en sus distintas ciudades y lugares, rotos por los desastres bélicos y agotados por el hambre de los asedios, ponían, como remedio a sus desgracias, fin a su vida, enfrentándose y matándose unos a otros, tras haber ejecutado a su vez a sus esposas e hijos.”

Además de la contraposición entre el éxito particular de Roma y el bien general, otro de sus principales puntos de ataque serán las guerras civiles y sociales, que Orosio relata con tintes fraticidas. Tampoco hay que olvidar las guerras de esclavos, en las que se produce una especie de inversión del orden natural, ni las revueltas populares como las que protagonizan los hermanos Graco. La propia Roma no se libró de los desastres que infligía a otros pueblos. Se trata de unos tiempos que vistos de manera global, no han aportado ningún beneficio. Orosio llega incluso a decir que Roma apenas ha conocido la paz durante sus largos siglos de vida.

Hist. V 24, 9: “Y yo, por mi parte, de nuevo repito y repetiré mil veces: ¿también ahora necesitan alguna comparación las distintas épocas? ¿Quién, me pregunto yo, no se horrorizará al oír hablar, no digo ya de tales guerras, sino incluso de tan gran variedad de tipos de guerras: exteriores, de esclavos, de aliados, civiles, de desertores?”

Hist. IV 12, 9: “Durante casi setecientos años, esto es, desde Tulo Hostilio hasta César Augusto, sólo durante un año el interior de Roma no sudó sangre; y en medio de todo este tiempo, representado en largos siglos, esta desgraciada ciudad, o mejor, esta desgraciada madre, sólo en una ocasión se vio libre del temor a las desgracias, por no decir de las propias desgracias.”

La diferencia no puede ser mayor con respecto a la Roma imperial, a los tiempos cristianos. A partir de este momento, un Estado universal favorece la paz y en lugar de repartir sangre y muerte por los territorios, reparte prosperidad y bienestar. A pesar de las invasiones germanas, Orosio se permite declarar que en su propio tiempo la guerra le es ajena. Romanos y bárbaros se encuentran dispuestos a alcanzar la paz por medio de pactos, aunque sea al precio del tributo. Las guerras civiles de su época se presentan como justas y sin derramamiento de sangre.

Hist. V 1, 12-13: “La inquietud de las guerras, por la que ellos fueron atormentados, nos es en efecto desconocida a nosotros. Por otra parte, nosotros

nacemos y envejecemos en la tranquilidad que ellos débilmente gustaron tras el gobierno de Augusto y el nacimiento de Cristo; lo que para ellos era el pago que se abonaba para salir de la servidumbre, para nosotros es una libre aportación para nuestra defensa. Es tanta la diferencia entre los tiempos pasados y los actuales que lo que entonces Roma arrancaba de nuestras manos con las armas para su propio lujo, ahora ella misma lo reúne juntamente con nosotros para utilidad de un estado común. Y si alguno dice que nuestros antepasados soportaron mejor a los enemigos romanos que nosotros a los godos, que se entere y que comprenda qué distinto es lo que a él le parece y lo que realmente sucede a su alrededor.”

Si bien está claro que el cristianismo marca un límite infranqueable entre los tiempos, cabe realizarse algunas preguntas. Por ejemplo por qué elige Dios a un pueblo tan violento y tan desgraciado. O si no es fruto de la Providencia que Roma llevara a cabo aquellas conquistas que, al fin y al cabo, son las que permiten su dominio universal. En definitiva, cuál es el papel de la Providencia en estos tiempos de la Roma republicana.

En este sentido, debemos decir que el proceso de desmitificación de la Roma preimperial no es absoluto. Orosio ha de reconocer que incluso durante el régimen republicano, la Providencia ha dado pruebas de su predilección por Roma. Por ejemplo, una lluvia milagrosa impide a Aníbal, en dos ocasiones, tomar la ciudad, cuando ya estaba bajo sus muros. La misma fundación de Roma tiene un carácter providencial, como preparación de lo que algún día habría de ser (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 240-244).

Hist. VI 1, 5-6: “Pues bien, ese único y verdadero Dios, cuya existencia aceptan, aunque con distintas interpretaciones, todas las escuelas, como ya dijimos, ese Dios que gobierna los cambios de imperios y de épocas, que castiga también los pecados, ha elegido lo que es débil en el mundo para confundir a lo que es fuerte, y ha fundado el Imperio romano, sirviéndose para ello de un pastor de paupérrima condición.”

Por tanto, en general toda la historia de Roma tiene un carácter providencial, pero esta sanción adquiere un componente y una dimensión nuevas con Augusto, que lleva a cabo una refundación. Como veremos en el siguiente apartado, la historia de Roma y del mundo entra en un nuevo ciclo tras el nacimiento de Cristo, que propicia una institución, el Imperio, garante de la paz.

III.6.4. El Imperio predestinado. La teología augustea.

La valoración del Imperio romano por parte de los autores cristianos osciló entre dos extremos durante los primeros siglos de cristianismo. En el libro del *Apocalipsis*, Roma es la ramera simbolizada en Babilonia. Con el paso del tiempo sin embargo, se va configurando en las jerarquías eclesiásticas una actitud que se traduce en un compromiso y colaboración entre la Iglesia cristiana y el Imperio Romano. Finalmente, cuando el Imperio Romano se cristianiza, se va a llevar a cabo un enaltecimiento de éste como Imperio predestinado. Ésta última es la posición de Orosio.

El presbítero hispano va a llevar a cabo una teología política que tiene en el sincronismo Augusto-Cristo la demostración histórica del carácter providencial del Imperio Romano. Sobre esta coincidencia cronológica elabora toda una serie detallada de paralelismos simbólicos y providenciales que dan a la persona de Augusto y a la institución que funda una sanción y legitimidad sagradas. El fundamento divino del nuevo Imperio va a tener profundas consecuencias en la interpretación histórica de los hechos posteriores a Cristo.

El sincronismo más relevante es la coincidencia entre el inicio del Imperio y la Epifanía de Cristo. Para marcar el inicio del Imperio Orosio señala tres sucesos relevantes en la vida de Augusto como ocurridos en un mismo día, precisamente el 6 de enero, día de la Epifanía. En el año 725 de la fundación, Octavio entra en Roma y celebra un triple triunfo, tras haber vencido sobre Antonio y puesto fin a las guerras civiles. El mismo día cierra las puertas del templo de Jano, símbolo del fin de la guerra y del inicio de la paz. También recibe el título de Augusto. Estos acontecimientos quedan sacralizados al hacerlos coincidir con el día de la Epifanía.

Hist. VI 20, 1-3: “En el año 725 de la fundación de la ciudad, siendo cónsules el propio emperador César Augusto por quinta vez y Lucio Apuleyo, en su vuelta triunfal desde Oriente, César entró en la ciudad el día seis de enero celebrando un triple triunfo; y entonces, por primera vez, él mismo cerró las puertas del templo de Jano una vez desaparecidas y terminadas las guerras civiles. 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: esto los griegos lo llaman monarquía.

Ninguno, por otra parte, de los creyentes ni tampoco de los que niegan nuestra fe desconocen que ese fue el mismo día, o sea el seis de enero, en que nosotros celebramos la epifanía, es decir la aparición y manifestación del misterio del Señor.”

El 6 de enero del 29 a.C. o lo que es lo mismo, el VIII de los idus de enero de 725 a.V.c. comienza el gobierno personal de Augusto. Tanto la nueva forma de gobierno, como el nuevo título, tienen un valor simbólico y sagrado. Frente a la Roma republicana y politeísta, la monarquía representa el monoteísmo en el plano político, es la imagen terrestre del Dios único. En cuanto al nombre de Augusto, procede del lenguaje religioso romano, lo que no es óbice para que Orosio señale su carácter sagrado. La sacralidad del título aporta legitimidad al Imperio fundado por él y a su misma persona (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 212-216).

El texto nos presenta dos atributos más del Imperio fundado por Augusto, la unidad política y la paz general simbolizada en el cierre de las puertas del templo de Jano. Con anterioridad el mundo estaba fraccionado en diversos pueblos, costumbres y religiones, situación que conducía a la guerra. Con la reunificación de los poderes en un solo Estado se consigue así una época de paz, precedente imprescindible para el nacimiento de Cristo.

Hist. V 1, 14: “En otro tiempo, cuando las guerras hervían por todas partes, cada provincia tenía sus reyes, sus leyes y sus costumbres; y no había comunidad de sentimientos donde había diversidad de poderes. En definitiva, ¿qué podría unir en último extremo a pueblos alejados entre sí y bárbaros, a los cuales, educados en distintos ritos sagrados, los separaba incluso la religión?”

Las victorias de Augusto le confieren un poder universal, se reunifica la *potestas* y con ello se consigue una paz también universal. Esta paz está simbolizada en el cierre de las puertas del templo de Jano, una acción que Augusto realiza hasta tres veces. Pero la pacificación del orbe no se debe realmente a los méritos personales e individuales de Octavio. Éste es en verdad un instrumento en las manos de Dios para llevar a cabo esa paz, pero en última instancia el sentido de la *pax romana* es propiciar el alumbramiento de Cristo y permitir un alcance mundial de su doctrina. Por tanto, resulta más apropiado hablar de una *pax Christi* (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 232).

Para Orosio, los acontecimientos políticos están subordinados a su sentido teológico. Todos estos hechos de Augusto tienen su correlato religioso que los fundamenta. El inicio del

Imperio coincide con la fecha que luego será la de la Epifanía de Cristo. De la misma forma, la pacificación definitiva del orbe, tras el tercer cierre de las puertas del templo de Jano, se produce en el año 752 a.V.c., el año en que nace Cristo.

Hist. VI 22, 1: “Así pues, en el año 752 de la fundación de la ciudad, César Augusto, tras juntar bajo una misma paz a todos los pueblos desde Oriente a Occidente, desde el Norte al Sur y alrededor de todo el Océano, cerró el mismo entonces por tercera vez las puertas del templo de Jano.”

Tras esta tercera clausura, una vez pacificadas todas las provincias, Orosio fija un período de doce años de paz universal que se inicia con el año del nacimiento de Cristo. La *pax Romana* es por tanto el anuncio de su nacimiento.

Hist. III 8, 8: “está clarísimo, con evidencia absoluta, que, aunque aquellos a los que la envidia empuja a la blasfemia se ven obligados de mala gana a reconocerlo y confesarlo, esta paz y serenísima tranquilidad del mundo se debe, no a la grandeza de César, sino al poder del hijo de Dios que nació en la época de César, y que el propio mundo ha obedecido con general reconocimiento, no al emperador de una sólo ciudad, sino al creador de todo el orbe.”

En conclusión, con la instauración del principado de Augusto se entra en un nuevo tiempo caracterizado por la unidad estatal, la paz y la prosperidad. Un tiempo que es el reflejo en la tierra de la unidad, la omnipotencia y el amor de Dios.

III.6.5. El binomio *romanitas-christianitas*.

Orosio va a expresar en repetidas ocasiones un ideal de pertenencia romana y cristiana, una identidad político-religiosa indisoluble. La universalidad del Imperio se traduce en una comunidad unitaria de derecho y de credo. Se trata, en suma, de una forma de entender la política y la sociedad de su tiempo, cuyos fundamentos son la ley, el poder central y la religión. Así lo expresa el propio Orosio:

Hist. V 2, 3: “El ancho Oriente, el abundante norte, el vasto sur y los amplios y seguros lugares de las grandes islas me pertenecen en virtud del derecho y del nombre, porque me acerco, como romano y cristiano, a ellos que son cristianos y romanos.”

Podemos ver en el texto que estos rasgos identitarios están marcados por un fuerte universalismo. El poder y la ley del Imperio Romano se imponen por todo el mundo. Además es un también un Imperio Cristiano, en el que se da la unidad religiosa. En este sentido podemos decir que Orosio se siente un ciudadano del mundo, no por un cosmopolitismo suscrito a título individual, sino por su formar parte de un sistema mundo cohesionado a nivel político y religioso.

Hist. V 2, 6: “Entre los romanos, como dije, soy romano, entre los cristianos soy cristiano, entre los hombre 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.”

Este texto es probablemente la cúspide del universalismo orosiano. No sólo se encuentran unidos y en el mismo plano las identidades política y religiosa. Dando un paso más, el binomio *romanitas-christianitas*, se convierte en un trinomio *romanitas-christianitas-humanitas*. A la comunidad de derecho y de credo se le suma una comunidad de naturaleza. Para Orosio, la Providencia ha establecido un sistema universal que afecta a toda la humanidad (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 237-240).

Por otra parte, este universalismo no sólo se fundamenta a nivel teórico y en base a sus concepciones teológicas e histórico-políticas. Tenemos que tener en cuenta que cuando Orosio escribe acaba de realizar un periplo que en pocos años le ha llevado de Hispania a África y más tarde a Palestina. En estos viajes se ha sentido seguro y confortado, especialmente durante su estancia en África, al menos así lo expresa él mismo. Su pertenencia a esta comunidad universal se basa también por tanto, en su propia experiencia.

Hist. V 2, 2: “Yo, sin embargo, que aprovecho para huir la primera perturbación de una situación turbulenta, sea esta del tipo que sea, y la aprovecho porque estoy totalmente seguro de encontrar un lugar de refugio, tengo en cualquier sitio mi patria, mi ley y mi religión. Ahora concretamente África me ha recibido tan amablemente como confiadamente yo me he acercado a ella; ahora, repito, esta África me ha recibido en su sencilla tranquilidad, en su propio seno, en su justicia que es de todos.”

Como vemos, Orosio utiliza su propia experiencia biográfica para afirmar con plena convicción su pertenencia a una unidad geoetnográfica, la del Imperio Romano-Cristiano.

Gracias al dominio universal de Dios, el hombre es por primera vez un ciudadano del mundo. En este pasaje de las historias se produce una superación de los particularismos de mayor entidad que otros cosmopolitismos de la antigüedad (SÁNCHEZ SALOR, 1982: 15).

No obstante, nos encontramos con un universalismo demasiado cerrado, ya que se inscribe de manera estricta en el par romanidad-cristiandad. Aseverar que la humanidad se reduce a la unidad ecuménica mediterránea supone dejar fuera a unas culturas que en este momento dejan de ser periféricas y se asientan en pleno corazón del Imperio. ¿Cómo valorarlas? En la visión de los bárbaros Orosio toma una actitud vacilante, entre la inclusión y la alteridad. Los bárbaros son el principal escollo al que tiene que enfrentarse su teología histórica.

III.6.6.La visión del bárbaro.

Orosio ha defendido a lo largo de su obra que con el nacimiento de Cristo y la instauración del Imperio Romano se implanta una progresiva paz y felicidad sobre la tierra. Lo que choca, en principio, con la realidad efectiva de su propio tiempo. Para justificar sus presupuestos teóricos, el presbítero hispano debe, en primer lugar, minimizar el impacto de las invasiones germánicas y en segundo lugar inscribirlas en el marco explicativo de su teología histórico-política.

Lo primero ya lo hemos comentado a propósito de la comparación entre el saqueo de Roma por Alarico y el de los galos en el 390 a.C. Orosio vuelve sobre este tema en el libro VII para incidir en la idea de que a pesar del desastre el Imperio Romano se mantiene incólume. Lo compara ahora con otros acontecimientos, como la destrucción de Sodoma y Gomorra, el incendio de Nerón o el que se desencadenó en el año 700 después de la fundación. Puesto al lado de estos hechos del pasado la relevancia del saqueo de Roma es relativa.

Orosio acomoda, no sin dificultades, las invasiones bárbaras a su interpretación providencialista. Los bárbaros son el instrumento de Dios para castigar los pecados de los romanos. Su irrupción forma parte de los designios divinos y se explica según el esquema *peccatum-punitio*. Las primeras invasiones del siglo III se entienden como castigo divino por las persecuciones del emperador Valeriano (253-260). La derrota de Adrianópolis en el 378 d.C. tiene como causa en esta ocasión el arrianismo del emperador Valente (364-378). El caso del saqueo de Roma, se encuentra por completo ligado a su polémica antipagana, Dios ha

castigado a la ciudad como consecuencia de la idolatría de los paganos. En todos los casos, se trata no obstante de una ira *non plena*, ya que estamos en los tiempos cristianos (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 263-267).

Hist. VII 37, 17: “Así pues, esta ingrata Roma, la cual, de la misma forma que ahora ha conocido la indirecta misericordia del juicio de Dios, misericordia que éste ha tenido no para perdonarle su idolatría, sino para reprimirla, así también ha de conocer pronto su ira, aunque, en aras del piadoso recuerdo de los santos vivos y muertos, una ira no total, para ver si por casualidad se arrepiente de su confusión y, por la existencia pasada, acepta la fe; esta Roma, pues, se ve libre ahora por un cierto tiempo del ataque de Alarico, rey y enemigo, pero cristiano.”

Visto el papel de las incursiones en el marco teológico y apologético de las *Historias*, es preciso que nos detengamos en la afirmación de la última frase de este texto. Aquí se nos aparece una muestra de la ambivalencia con la que Orosio trata a los pueblos germánicos. El universalismo de Orosio se fundamenta en el par *romanitas-christianitas*. Una combinación ciertamente indisoluble para el hispano pero separando los elementos pueden tener un alcance bien diferente. En la visión del bárbaro el par va a entrar en una cierta tensión.

Como romano, Orosio ve en los bárbaros a un enemigo. Él mismo ha sufrido personalmente las invasiones en Hispania y ha tenido que huir. En este aspecto encontramos no pocas valoraciones hostiles. Podemos destacar un texto relativo a las guerras civiles que lleva a cabo Teodosio. Unas contiendas que el favorito de Orosio, el campeón de la ortodoxia, el único comparable a Augusto, lleva a cabo, según se dice, casi sin derramamiento de sangre. Al narrar la victoria de Teodosio en Frígido (394) señala la muerte de Eugenio y Arbogastes, los sublevados, como las únicas pérdidas dignas de mención. La muerte de los godos situados a la vanguardia de Teodosio, resulta por el contrario, una suerte (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 267-269).

Hist. VII 35,18-19: “Incluso los dardos que ellos mismos lanzaban con violencia, al ser cogidos por la fuerza contraria del viento y vueltos hacia atrás, se clavaban tristemente en ellos mismos. Aterrorizados con el pavor propio de una conciencia humana miraron por su propia salvación, por cuanto inmediatamente el ejército enemigo se postró ante el vencedor Teodosio dispersándose sólo un pequeño grupo de ellos; Eugenio fue hecho prisionero y ejecutado; Arbogastes se suicidó. De esta forma, también ahora esta guerra civil terminó con la muerte de dos

personas, sin contar los diez mil godos a los que, enviados por delante de Teodosio, se dice que aniquiló totalmente Arbogastes: el haber perdido a éstos fue sin duda una ganancia y su derrota una victoria.”

Como cristiano, por el contrario, Orosio ve una oportunidad de evangelización de estos pueblos. En el universalismo cristiano las diferencias culturales y raciales no definen la *humanitas*. A este lado del par es posible la convivencia y la inclusión siempre que acepten la auténtica fe y la verdadera Iglesia. El cristianismo reduce la distancia que separa al romano del bárbaro. En tanto que cristianos, también son hermanos (MARTÍNEZ CAVERO, 2002: 269-273).

Hist. VII 32, 9: “Atanarico, rey de los godos, en una cruel persecución contra los cristianos que había entre sus gentes, elevó a la gloria del martirio a muchos bárbaros que murieron por su fe. Muchos de ellos, sin embargo, huyeron a territorio romano, no temerosos, como si huyeran hacia enemigos, sino llenos de confianza, por cuanto, al confesar al mismo Cristo, lo hacían hacia hermanos.”

Es difícil, teniendo en cuenta esta ambivalencia, sacar conclusiones sobre la solución orosiana al problema bárbaro. En algunos textos se presentan como enemigos mortales, en otros como posibles hermanos. Para aventurar una hipótesis tenemos que tener en cuenta otros conceptos ya mencionados. En el marco teórico de las *Historias* es inconcebible que haya un trasvase de poder, el Imperio Romano está predestinado por Dios y no puede sucumbir ante los bárbaros. El mantenimiento de Roma está asegurado providencialmente. La unidad política y de derecho y la unidad religiosa son inseparables. Cabría por tanto pensar en una victoria futura de Roma, en la que los bárbaros fueran vencidos y expulsados fuera de las fronteras, o bien en una integración caracterizada por una aculturación unidireccional. Los bárbaros podrían integrarse haciéndose cristianos y sometiendo a la ley del Imperio. Los burgundios podrían ser un paradigma de lo último. Así habla de ellos Orosio:

Hist. VII 32, 12-13: “han tomado incluso su nombre de una de sus ocupaciones, ya que a las sucesivas moradas colocadas a lo largo de la frontera las llaman generalmente burgos; y son testigos también de que su ejército es enormemente poderoso y cruel. Sin embargo, por la providencia de Dios, todos ellos, convertidos recientemente al cristianismo, tras aceptar la fe católica y a nuestros clérigos, a los cuales obedecen, llevan una vida tranquila, sosegada e inofensiva y

no, por así decir, en compañía de unos galos a los que han sometido, sino con sus auténticos hermanos los cristianos.”

En cuanto a la primera opción, parece que Orosio es optimista sobre la futura victoria de Roma. En las últimas noticias que nos cuenta, el emperador Honorio (325-423) por medio de su *Comes* Constancio, está consiguiendo victorias frente a los godos y los usurpadores, firma un *foedus* con los visigodos para echar de Hispania a Suevos, Alanos y Vándalos y se espera que sus triunfos vayan en aumento. Es de destacar, entre otras cosas, el favor de la Providencia no sólo por causa del catolicismo del emperador, sino por la condición romana de Constancio. Anteriormente Orosio había criticado duramente a Estilicón, de origen bárbaro, culpabilizándolo de los reveses que había sufrido Roma.

Hist. VII 42, 15-16: “A todo este catálogo, como dije, de manifiestos usurpadores y generales rebeldes, el emperador Honorio, por su extraordinaria fe y suerte, mereció derrotarlos; y su conde Constancio, con gran habilidad y rapidez, lleva a cabo las operaciones; y lo consiguieron ciertamente con justicia porque en esa época, por mandato de Honorio y con la ayuda de Constancio, fue devuelta la paz y la unidad a la Iglesia católica a lo largo de toda África, y el cuerpo de Cristo, que somos nosotros, sanó al ser curada su división.”

En conclusión, la sanción divina y providencial del Imperio hace imposible una la conquista bárbara. No hay que temer la desaparición de Roma. Las invasiones solo son un instrumento de Dios para castigar la impiedad de los romanos, pero un castigo cuyo sentido último es mejorar al hombre. La identidad romana y cristiana de Orosio hace que éste tenga una actitud vacilante frente a los bárbaros. Si bien parece profesarles un odio natural como enemigos, tampoco se descarta completamente su inclusión siempre que estos acepten las leyes y la religión del Imperio.

IV. CONCLUSIONES.

La historiografía cristiana va a surgir desde un primer momento como fruto de la necesidad. El primer género que se practica es el de la cronografía. Frente a aquellos que consideraban su fe como advenediza y extraña, los cristianos van a empezar a ejercitarse en la

interpretación del pasado. En primer lugar tratan de demostrar la antigüedad de la doctrina de Cristo, remontándola al Antiguo Testamento. Esta preocupación por la cronología será continua en la Historia cristiana. La cronología es en buena medida la clave de bóveda en la estructuración del relato histórico. Lo hemos visto con claridad en el estudio de la obra de Orosio. La distribución cronológica que hace en sus *Historias* demuestra por un lado su cuidado por los orígenes. Va a ir incluso más allá de sus predecesores señalando que la totalidad del tiempo está en manos del plan salvífico de Dios. Por otro lado se esfuerza en datar todos los acontecimientos que narra y se afana en buscar sincronismos que prueben sus argumentos.

Y es que la técnica cronológica era a su vez un argumento probatorio. En las cronografías, para dar credibilidad a los hechos del pasado judío, los sincronizaban con los de otros pueblos antiguos como los caldeos, los babilonios, los egipcios o los griegos. Esto pone de relieve varios aspectos. En primer lugar que los cristianos quieren situarse en un plano de veracidad, quieren hacer Historia verdadera. Por otro lado que dependen en cierta medida de un pasado que no consideran suyo propiamente. En este sentido la obra de Orosio es fundamental ya que con él va a pervivir la historia pagana. Su interpretación en clave cristiana de la historia de la Antigüedad Clásica permitió que ésta permaneciera en la cultura medieval posterior. Por esta razón se le ha adjudicado el mérito de ser el primer cristiano en realizar una Historia universal.

De carácter más particular son las historias eclesiásticas, aunque constituyen el género más original. Con ellas aparece un nuevo objeto de estudio histórico. Destacable es la de Eusebio no sólo por ser la primera, sino por inaugurar con el nuevo objeto un nuevo método. También por aportar un providencialismo religioso-político en su visión de la paz de Constantino. Orosio es deudor de Eusebio en este sentido pero va a dar unos pasos más allá mediante la elaboración de una auténtica teología histórico-política. El Imperio Romano es para el presbítero hispano una institución providencial. Roma ha sido favorecida para que en la paz de Augusto floreciera Cristo. Con este sincronismo el apologeta Orosio divide en dos partes el tiempo histórico de manera tajante. A partir de este acontecimiento se inicia el tiempo escatológico, en contraposición a los tiempos anteriores marcados por el pecado.

Con esta escatología inmanentista se alejó Orosio del que fue su mayor inspiración, Agustín. Toma sus interpretaciones del pecado y la gracia, pero las desarrolla a su manera. Lo relevante resulta no obstante que por Agustín va a concebir Orosio una historia con sentido.

La historia está sujeta a un plan salvífico, regido por la Providencia. La historia tiene una dirección y los sucesos se explican en función de esta finalidad que es la salvación. Con ello se está transformando radicalmente la idea del tiempo. Pasa de interpretarse de manera cíclica a concebirse de modo lineal, una visión que permanece como el enfoque aceptado para el pasado. Debido a esto califica Andrew Fear a Orosio como el abuelo de la Historia.

La relevancia de la obra histórica de Orosio está avalada por el gran influjo que tuvo en los tiempos medievales. Un indicador de esto son las más de doscientas copias del manuscrito de sus *Historias* que sobreviven. Historiadores como Fulgencio o Jordanes se valieron de ellas. Fueron una referencia a lo largo de la Edad Media para la historia del mundo clásico. Las usó Alfonso X el Sabio y mandó traducirlas al inglés Alfredo el Grande, incluso llegaron a traducirse al árabe por encargo de Al-Hakam. Fue a partir del Renacimiento cuando empezaron a perder una popularidad que no han vuelto a tener. En este trabajo reivindicamos su figura como historiador.

V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

FUENTES.

-Obra de Orosio.

MARTÍNEZ CAVERO, P. BELTRÁN CORVALÁN, B. y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (1999), “El *Commonitorium* de Orosio”, *Faventia* 21/1, pp.65-83.

SÁNCHEZ SALOR, E. (1982), *Orosio. Historias. Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid.

TORRES RODRÍGUEZ, C. (1985), *Paulo Orosio. Su vida y sus obras. Introducción, traducción y notas*, Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde de Fenosa”, Santiago de Compostela, pp.756-881. (Traducción del *Liber Apologeticus*)

-Obra de Agustín.

CILLERUELLO, L. (1953), *Obras completas de San Agustín. Tomo XI*, BAC, Madrid. (Cartas 124 a 231)

DE LUIS, P. (1953), *Obras completas de San Agustín. Tomo XL*, BAC, Madrid. (Retractaciones pp.595-953)

MORÁN, J. (1953), *Obras completas de San Agustín. Tomos XVI y XVII*, BAC, Madrid. (Ciudad de Dios)

OZAETA, J. (1953), *Obras completas de San Agustín. Tomo XXXVIII*, BAC, Madrid. (A Orosio, pp.639-661)

-Otros autores clásicos.

ISO, J. (2002), *Cicerón. Sobre el Orador. Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid.

NÚÑEZ, S. (1997), *Cicerón. La invención retórica. Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid.

ZARAGOZA BOTELLA, J. (1990), *Luciano. Obras. Tomo III, Introducción, traducción y notas*, Gredos, Madrid. pp. 366-408. (Cómo debe escribirse la historia)

BIBLIOGRAFÍA.

ABBAGNANO, N. (1994), *Historia de la Filosofía. Vol I*, Hora, Barcelona.

BALMACEDA, C. (2013), “La Antigüedad clásica: Grecia y Roma”, en J. Aurell et al. (eds.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, pp. 9-57.

BALMACEDA, C. (2013), “La Antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina”, en J. Aurell et al. (eds.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal, Madrid, pp. 59-93.

DOMÍNGUEZ DE VAL, U. (1997), *Historia de la antigua literatura hispano-cristiana. Tomo II*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

ELIADE, M. (2002), *Historia de las creencias religiosas. Volumen II*, Paidós, Barcelona.

FEAR, A. (2017), “Paulo Orosio. El abuelo de la historia moderna”, en F. Salvador Ventura et al. (eds.), *Autoridad y autoridades de la Iglesia Antigua: Homenaje al profesor Fernández Ubiña*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp. 289-303.

LEDO CABALLERO, A.C. (2011), “Bajo Imperio”, en *Historia Antigua Universal*, Girha-Univ. de Valencia, Valencia, pp. 80-95.

MARTÍNEZ CAVERO, P. (2002), *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio*, Univ. de Murcia, Murcia.

MARTÍNEZ CAVERO, P. (2006), “La desaparición de Orosio en Menorca”, *Antig. & Crist.* 23, pp. 591-600.

MERINO, J.A. (2001), *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid.

MORADIELLOS, E. (2001), *Las Caras de Clío*, Siglo XXI, Madrid.

SALVADOR VENTURA, F. (2016), “El obispo como historiador”, en S. Acerbi et al. (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Trotta, Madrid, pp. 259-271.

SALVADOR VENTURA, F. (2017), “Eusebio de Cesarea. El padre de la Historia Cristiana”, en F. Salvador Ventura et al (eds.), *Autoridad y autoridades de la Iglesia Antigua: Homenaje al profesor Fernández Ubiña*, Editorial Universidad de Granada, Granada, pp. 135-149.

SÁNCHEZ SALOR, E. (2006), *Historiografía latino-cristiana. Principios, contenido, forma*, <<L`ERMA>> di BRETSCHNEIDER, Roma.