

LOS DIOSES Y LA RELIGIÓN ROMANA EN LAS *HISTORIAS* DE PAULO OROSIO

Miguel Ángel Rábade Navarro
Universidad de La Laguna

El artículo está basado en los *Historiarum aduersum paganos libri VII* de Paulo Orosio y particularmente en la cuestión sobre dioses paganos y religión romana. El objetivo de Orosio por demostrar la impotencia de la religión pagana lo lleva a materias diferentes tales como oráculos, adivinación, caracteres de los dioses y mitos en un sentido amplio, y es así como llega a las conclusiones que persigue con los métodos usuales de la apologetica.

The article is based on the *Historiarum aduersum paganos libri VII* by Paulus Orosius and particularly on the issue about pagan Gods and Roman religion. Orosius' aim for demonstrating the powerlessness of pagan religion makes him try different subjects such as oracles, divination, gods' characters and myths in a wide sense, and it is that way he reaches the conclusions he is pursuing with the usual methods of apologetics.

Dentro de los distintos niveles en que se estructura el plan de las *Historias*¹ de Paulo Orosio, las referencias a la divinidad en sus diversas manifestaciones ocupan un lugar primordial para establecer la línea divisoria entre lo cristiano y lo pagano, el antes y el después y la pretensión del eterno valor de la Providencia del Dios único frente a la inanidad de los dioses paganos.

¹ Paulus Orosius, *Historiarum aduersum paganos libri VII*, ed. C. Zangemeister, Hildesheim. Olms. 1967 (Viena 1882).

La apologética cristiano-romana desde sus comienzos se vio en la necesidad de luchar contra la hasta entonces religión tradicional, cuyas raíces se hundían en las más profundas configuraciones antropológicas y etnológicas del Mediterráneo. Los autores cristianos eran bien conscientes de que la clave del problema estaba en la aceptación de un solo dios frente a la multitud de dioses que había consagrado la tradición. Pero es que en Roma, además, el propio Estado se identificaba con una religión oficial cuyo acatamiento se hacía extensivo al ciudadano, a las familias y a las *gentes*, formando un todo compacto que se identificaba con la misma idea de Roma. Es así que no sólo había que derribar el politeísmo, sino también la religión de los *lares* y los *penates* sin que por ello se resintiesen los fundamentos del pueblo romano. No en vano, las acusaciones oficiales contra los cristianos se basan, desde el primer momento, en que éstos son un peligro para la Ciudad y para el imperio. También los autores paganos implicados en la polémica, como Símaco, acusan a los cristianos de atentar contra Roma y, claro está, contra la tradición². El cristianismo era una de las religiones que en época imperial habían llegado desde Oriente y tenían gran aceptación en una sociedad donde el individuo se sentía cada vez menos protegido por su comunidad política y más dispuesto a remontar las referencias terrenales. Sabido es que la promesa de una vida de ultratumba, tan pálida en la religión tradicional, era todo un estímulo para los nuevos tiempos, y, por tanto, el cristianismo llevaba en sí el germen de una victoria final. Pero no hemos de olvidar que la polémica entre cristianos y paganos es ante todo una batalla intelectual, es una lucha de conceptos entre dos visiones del mundo, entre una época que iba a morir sin remedio y otra que surgía con todo a su favor; sin embargo, los intelectuales de uno y otro lado no están dispuestos a dejarse vencer en el campo de las ideas: no es un combate pragmático sino filosófico, y en él valían todas las argucias y recursos de la lógica. En este intercambio chocaron muchos conceptos pero otros se cruzaron y complementaron terminando por dejar una impronta indeleble en la historia de nuestra cultura.

Por esto, nos interesa ver de qué manera afronta esta cuestión el primer historiador universal cristiano, el primer autor de una historia providencialista. Metido de lleno en el siglo V, cuando podemos considerar que el cristianismo oficial ya ha triunfado, Paulo Orosio compone su obra contra quienes aún mantienen que los males de una Roma cada vez más débil tienen origen en los seguidores de Cristo. Orosio no sólo lo rechaza sino que pasa al contraataque como cualquier polemista que le precediera: las desgracias de Roma no se deben más que a las acciones de los propios romanos antes de que comenzara la historia de la Redención y, peor

² Diferentes aspectos de esta polémica están tratados por extenso en A. Momigliano, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Trad. M. Hernández. (Madrid 1989 [Oxford 1963]). La edición española, muy posterior a la original, comprende un *addendum* bibliográfico importante, a cargo de J. Arce. Una obra imprescindible para comprender otros puntos de este conflicto intelectual es F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des invasions*. (Roma 1967).

aún, a quienes, una vez manifestado, se empeñan en no reconocer al Dios verdadero. Con este planteamiento desarrolla un sistema cerrado de interrelaciones en distintos niveles que intentará sostener su teoría³. El juego de la apologética, que trata de encauzar todos los argumentos hacia la misma conclusión, es en sí mismo forzado, y su éxito depende sobremanera de la habilidad de cada autor. Orosio guía con destreza su obra y consigue construir una trama apretada y con pocas fisuras, pero su buena lógica interna apenas resiste tan bien un análisis externo, cosa que, en mayor o menor grado, ocurre con todos los apologetas.

En lo que sigue vamos, por consiguiente, a ver la forma en que el discípulo de S. Agustín trata la religión y a los dioses paganos como argumentos a favor de su tesis y de qué modo enlaza en este asunto con la tradición apologética cristiana anterior a él.

Antes de introducirnos en el estudio de la cuestión, creemos imprescindible hacer una aclaración terminológica. Hay dos conceptos que obligadamente hemos de distinguir: religión y mito. El término “religión” viene a designar, en lo que nos ocupa, el conjunto de instituciones y ritos externos que sustentan unas creencias oficiales o privadas; “mito” indica aproximadamente la serie de hazañas e historias de dioses y héroes que intentan explicar los distintos fenómenos y realidades del mundo y la naturaleza. No interesa a nuestro trabajo descender a una mayor precisión de ambos términos, sino dejar clara la diferencia esencial entre uno y otro.

Orosio, como cualquiera de sus correligionarios, necesita por encima de todo hacer una crítica contra la religión pagana y, antes que nada, contra sus ritos externos, y, ajustándonos aún más, son los oráculos, fundamento secular de creencias, un blanco infalible de sus diatribas. Dedicamos dos párrafos al famosísimo oráculo de Delfos:

“nisi quod Delphici illius uanissimi spiritus et mendacissimi nebulonis, quem magnum ipsi uatem ferunt, responso circumuentus ambiguo exitum fecit eius, qui non consulisset.” (*Hist.* 4.1.7)

“Appius Claudius Censorinus, qui iussu Pompei Graeciam tuebatur, iam abolitam Pythici oraculi fidem uoluit experi...” (*Hist.* 6.15.11)

En el primer texto utiliza la esencial ambigüedad de las respuestas como prueba de su vacuidad, mientras que en el segundo, en un contexto en que también arremete contra la ambigüedad, afirma, sin argumento alguno, la falta de credibilidad del oráculo durante la guerra entre César y Pompeyo, y aprovecha aún para hacer un excursus devolviendo a los paganos la queja de que se hayan abolido los ritos tradicionales, mediante el uso de lo que Orosio considera los argumentos de los propios paganos:

³ El planteamiento historiográfico de Paulo Orosio, estudiado ya en E. Corsini, *Introduzione alle “Storie” di Orosio* (Turín 1968), lo hemos analizado como sistema de interrelaciones en dos trabajos: M. A. Rábade, *La sucesión de los cuatro imperios universales en Paulo Orosio* (inédito) y “Una interpretación de fuentes y métodos en la *Historia* de Paulo Orosio” *Tabona* 6 (1985-1987) 377-393.

“cur ergo longe ante imperium Caesaris natiuitatemque Christi, sicut ipsorum auctores adtestantur, abolita fuerat Pythici oraculi fides? abolita autem ideo, quia contempta. porro autem quare contempta, nisi quia uel falsa uel uana uel dubia? unde prudenter poeta praemonuit:

Inconsulti abeunt sedemque odere Sibyllae.”

(*Hist.* 6.15.13)

Y no sólo libra a la nueva religión de toda culpa sino que acude a la *auctoritas* de Virgilio (*Aen.* 2.1452), respetado por su *prudencia*. Orosio trata, en fin, de demostrar que la ambigüedad de las palabras de la Pitia es la coartada para ocultar la falsedad del procedimiento y, además, el origen de su falta de credibilidad, por lo cual los oráculos llevan en sí mismos el germen de su decadencia.

Hay un texto, con todo, donde ridiculiza abiertamente a los oráculos, al relatar la manipulación que hizo Alejandro del oráculo de Júpiter-Hamón, si bien aquí sigue a su fuente Justino (11.11.1-6):

“Inde ad templum Iouis Hammonis pergit, ut mendacio ad tempus composito ignominiam sibi patris incerti et infamiam adulterae matris aboleret. nam arcesitum ad se fani ipsius antistitem ex occulto monuit, quid sibi tamquam consulenti responderi uelit, sicut historici eorum dicunt. ita certus Alexander fuit nobisque prodidit, dis ipsis mutis et surdis uel in potestate esse antistitis quid uelit fingere uel in uoluntate consulentis quid malit audire.” (*Hist.* 3.16.12 y 13)

Otro rito externo accesible a la crítica y de gran raigambre romana es la adivinación, y en concreto, la consulta de los libros sibilinos, de la cual en el texto que a continuación transcribimos se lamenta Orosio, al mismo tiempo que de la práctica de la curación sagrada a través de los ritos de Esculapio. Aquí S. Agustín (*De Ciu. Dei* 3.17) le sirve de referencia:

“nam tanta ac tam intolerabilis pestilentia tunc corripuit ciuitatem, ut propter eam quacumque ratione sedandam libros Sibyllinos consulendos putarint horrendumque illum Epidaurium colubrum cum ipso Aesculapi lapide aduexerint: quasi uero pestilentia aut ante sedata non sit aut post orta non fuerit.” (*Hist.* 3.22.5)

Orosio cree probar la futilidad de estos recursos haciendo ver que el ir y venir de las enfermedades con el proceso epidemia/curación es propio de todo tiempo: hemos de ver que no se trata de ningún fatalismo sino que Orosio piensa desde el providencialismo, y nos parece que lo explicita, a propósito también de los libros sibilinos, en este otro párrafo:

“...si uiolentia qua adfecerit, Sibyllini libri testes sunt, qui eam caelesti ira inpositam responderunt. sed, ne quemquam quasi temptatio cauillationis offendant, quod, cum Sibylla iratos deos dixerit, nos iram caelestem dixisse uideamur, audiat et intellegat, quia haec, etsi plerumque per aeras potestates fiunt, tamen sine arbitrio omnipotentis Dei omnino non fiunt.” (*Hist.* 4.5.8).

Orosio, pues, considera falaces estos ritos no sólo porque, como cree demostrar, no aportan ningún resultado, sino porque las causas, sean cuales fueren, se originan y cesan mediante la Providencia divina, cosa que, por otra parte, no es prueba alguna para un pagano.

Terreno mucho menos fácil de hollar es el del mito en el sentido lato que le hemos dado al principio. El conjunto de historias y explicaciones del universo que constituye el corpus mítico grecorromano no era sólo el sustento de unas creencias tradicionales sino también todo un fundamento cultural que era patrimonio de las personas instruidas, cristianos o paganos. Orosio, por tanto, como cualquier romano, conocía no sólo el elenco de autores clásicos sino al mismo tiempo el conjunto de relatos míticos que eran la base de la mejor literatura clásica. Por lo tanto, la lucha contra los mitos se planteaba más compleja; en otras palabras, negar por completo el mito era negar todas sus funciones y sólo convenía refutar lo que atentara contra la ortodoxia cristiana: borrar de un plumazo a un Hércules era como cancelar la Historia. Además, había que andar con pies de plomo para no quedar confundidos entre los ateos griegos y romanos que habían rechazado esas “ridículas historias”. En tales circunstancias, el camino de en medio era asumir una de las escuelas racionalizadoras: el euhemerismo. Ante todo se tenía que negar la divinidad de los dioses paganos y afirmar su contingencia, y Euhemero de Mesina, en su *Historia Sagrada* (c. 300 a.C.) proporcionaba con su doctrina el más precioso argumento: los dioses y los héroes de las leyendas fueron personajes históricos divinizados por la posteridad. Mucho ha dado que hablar la adopción que los apologistas cristianos hicieron de esta idea. J. Burckhardt dice que “Euhemeros y sus adeptos hacía tiempo que habían convertido a los dioses en antiguos estadistas, caudillos, etc., y habían explicado, racionalmente, los milagros por el engaño y la incompreensión; un falso camino por el que se dejaron llevar también más tarde los Padres de la Iglesia y los apologistas al condenar el paganismo”⁴. No comprendemos esta denominación de “error”, puesto que se trata de una simple interpretación en una época en que el mito pierde su valor de explicación del universo, y además para los cristianos es un modo asequible y comprensible de interpretar todo un corpus que no estaban dispuestos a asimilar con toda su carga religiosa. Por otra parte, no debemos confundir nuestro concepto de Historia con el que se tenía en la Antigüedad tardía, y que incorpora por igual, en los relatos, las historias bíblicas o los orígenes legendarios de Roma: todo es Historia. Se aceptan con parejo criterio en una historia universal las guerras de las Amazonas, las campañas de Octavio o el saqueo de Alarico. Por eso, Paulo Orosio incorpora a su obra todo lo que sirve a sus fines y en el modo en que le sirve, tal como hicieron otros apologetas. Lo dicho anteriormente explica también que el mito en sus versiones etiológicas, cosmogónicas, teo-

⁴ J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Trad. E. Imaz (México, F.C.E., 1945) 138.

gónicas⁵ o prodigiosas es rechazado por cualquier autor cristiano, o en todo caso, es pasado por el tamiz de Euhemero. Éste fue, por otra parte, el proceso que, según M. Eliade⁶, hizo posible el mantenimiento de la mitología clásica hasta su reinterpretación en el Renacimiento.

Por lo tanto, el euhemerismo en Orosio es, como para otros cristianos, no una racionalización del mito sino un modo de desdivinizar la religión pagana haciendo entrar en el relato histórico propiamente dicho parte de sus elementos y personajes más representativos para servirse, además, de ellos en favor de los propósitos de su obra. Así, la mitología se convierte en Historia, mas no precisamente ejemplar.

Un buen pasaje para empezar a comprender cómo funciona este mecanismo es el proceso de “humanización” de Apolo en *Hist.* 6.15.14:

“Apollo ille Pythius erat, quem ferunt magno illo Pythone serpente interfecto, totius uaticinationis auctore et principe, heredem et sedis et diuinationis et numinis exstitisse...”

Y tras unas cuantas lindezas contra Apolo y la adivinación, concluye:

“at si Apollo iste Pythius paulatim discernente experientia contemptus relictus atque abolutus est, quid uiuum de mortua pecude, quid uerum de amente muliercula sperari potest?” (*Hist.* 6.15.16)

Por otra parte, la reducción de Hércules, sustentador de un ciclo heroico, a simple fundador de ciudades⁷ o protagonista de cruentas guerras y batallas, se refleja en varios pasajes de las *Historias* como en la ya aludida guerra de las Amazonas:

“hac fama excitas gentes tanta admiratio et formido inuaserat, ut Hercules quoque cum iussus fuisset a domino suo exhibere arma reginae quasi ad ineuitabile periculum destinatus, uniuersam Graeciae lectam ac nobilem iuuentutem contraxerit, nouem longas naues praepararit, nec tamen contentus examine uirium ex inprouiso adgredi et insperatas circumuenire maluerit (...) Hercules mari aduectus incautas inermesque (i.e. Amazonas) et pacis incuria desides oppressit.” (*Hist.* 1.15.7 y 8).

Donde, tras haber relatado, como si de mera historia se tratase, la leyenda de las Amazonas, cuenta el robo de las armas de Hipólita (*epigr.* 9:...*et arma reginae pretio redemptionis accepit...*) con el mismo celo histórico. Pero quizás a nuestros ojos la desmitificación se ve aún más patente cuando, siguiendo con el ejemplo de Hércules, coloca a un héroe mitológico en pie de igualdad con un personaje histórico, por más que éste último haya entrado en los dominios de la leyenda:

⁵ Cf. P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. F. Payarols (Barcelona 1965) XIII ss.

⁶ Cf. M. Eliade, *Mito y realidad*. Trad. L. Gil (Barcelona 1991) 162-165.

⁷ Cf. *Hist.* 3.19.6 (...*quos Hercules condidit...*) e *Hist.* 5.15.8 (...*ab Hercule Phoenice ut ferunt conditam...*).

“peragrata perdomitaque Alexander India cum ad saxum mirae asperitatis et altitudinis, in quod multi populi confugerant, peruenisset, cognoscit Herculem ab expugnatione eiusdem saxi terrae motum prohibitum. aemulatione permotus, ut Hercules acta superaret, cum summo labore ac periculo saxo potitus omnes loci eius gentes in deditionem accepit.” (*Hist.* 3.19.2)

Orosio se basa, sin duda, en los cada vez más hinchados relatos de las hazañas de Alejandro Magno, pero en todo caso, lo que nos interesa es su aceptación de los hechos de Hércules.

Más profunda aún se siente la huella del euhemerismo en la conversión en historia de lo que P. Grimal llama “el prototipo mismo del mito”⁸: la creación del ser humano por parte de Deucalión y Pirra.

“Anno DCCCX ante Urbem conditam Amphictyon Athenis tertius a Cecrope regnauit. cuius temporibus aquarum inluuies maiorem partem populorum Thessaliae absumpsit paucis per refugia montium liberatis, maxime in monte Parnaso, in cuius circuitu Deucalion tunc regno potiebatur, qui tunc ad se rati-bus confugientes susceptos per gemina Parnasi iuga fouit aluitque; a quo prop-terea genus hominum reparatum ferunt.” (*Hist.* 1.9.1 y 2).

El texto no tiene desperdicio, pues, además de comenzar situando cronológicamente a Anfiction y Cécrope en el año 810 a.V.c., hace contemporáneo de éstos al mismísimo Deucalión, con lo que da el primer paso para la desmitificación y continúa sustituyendo el diluvio universal por una inundación de Tesalia y la creación del género humano por una simple “reparación” de éste gracias a la ayuda del poderoso Deucalión. La interpretación del relato está forzada como no podía ser menos al desmitificar una explicación de unos orígenes del ser humano que un cristiano no podía aceptar.

No obstante, es fundamental la consideración de que si bien Orosio hace sus propias interpretaciones euhemeristas en unos casos, en otros sigue a sus fuentes. Únicamente hemos de tener cuidado en distinguir cuándo elabora por sí mismo y cuándo adapta fuentes⁹; pero en ambas situaciones adopta el mismo método.

El uso que Orosio hace del racionalismo euhemerista le sirve para deshacer la trama de la mitología y hacerla entrar en la historia pero no para combatir la divinidad de los dioses paganos como explícitamente habían hecho otros apologetas¹⁰. Cuando nuestro autor desea desacreditar palmariamente un mito, trata de dejar en evidencia la falacia que éste encierra; así, en cuanto al relato de Faetón:

⁸ Cf. P. Grimal, *op. cit.* XVI.

⁹ Los textos *Hist.* 1.15.7 y 8; 3.19.2, y 1.9.1 y 2 tienen como fuente al epitomador Justino (respectivamente, *Iustin.* 2.4.14-25; 12.7.4, 6, 9, 12 y 13, y 2.6.7-11).

¹⁰ Cf. Lact. *Diu. Inst.*, 1 *passim*, Tert. *Apol.*, 10.2 ss., Min. Fel. 20 ss. o Prudenc., *Contra Symmachum* 1 *passim*.

“his etiam temporibus adeo iugis et grauis aestus incanduit, ut sol per deuia transuectus uniuersum orbem non calore affecisse sed igne torruisse dicatur, (...) ex quo etiam quidam dum non concedunt Deo ineffabilem potentiam suam, inanes ratiunculas conquirentes ridiculam Phaetontis fabulam texuerunt.” (*Hist.* 1.10.19)

Lo plantea como un enfrentamiento directo con el paganismo, que intenta explicar mediante una anécdota etiológica lo que el cristianismo explica de la mano de la Providencia, cuyas manifestaciones nuestro autor no quiere dejar en silencio.

Del mismo modo, Orosio ante las vueltas y revueltas de las leyendas mitológicas que no es capaz de interpretar acude a la descalificación por falacia. Así en lo que incumbe a Pélope y Tántalo, aunque le conviene conceder a una parte del relato veracidad histórica por los hechos negativos que contiene. Éste es el doble juego del apólogo:

“nec mihi nunc enumerare opus est Tantalus et Pelopis facta turpia, fabulas turpiores.” (*Hist.* 1.12.3)

“Hechos vergonzosos y ficciones aún más vergonzosas”. Y la verdad es que no existe una línea que distinga siempre qué cosas considera Orosio *facta* y cuáles *fabulae*: eso sí, lo aceptado como historia está pasado por el euhemerismo y suele tratarse de hechos desgraciados que sirven a la obra, mientras que todo lo que está relacionado con los dioses es considerado ficción:

“siue quia hunc ipsum Tantalum utpote adseculam deorum uideri uult raptum puerum ad libidinem Iouis familiari lenocinio praeparasse, qui ipsum quoque filium Pelopem epulis eius non dubitaret inpendere.” (*Hist.* 1.12.5)

Vemos que no deja de citar el hecho que provocó el famoso suplicio de Tántalo por tratarse de un acto de crueldad, pero, al mismo tiempo, con aparente contradicción, no puede concederle credibilidad ninguna.

Y es que en lo que atañe al poder de los dioses, los apologetas cristianos no pueden ceder un ápice. Los ataques en este apartado son los más claros en la obra de Orosio y en sus predecesores. Los autores cristianos repiten una serie de argumentos contra los dioses paganos: 1) impotencia por estar sujetos a nacimiento y muerte¹¹, 2) multiplicidad falaz¹², 3) indignidad¹³ y 4) ficciones artísticas y poéticas¹⁴. Todo ello para plantear dudas sobre las divinidades paganas y terminar negando su existencia.

El aspecto en que, por su parte, más insiste Orosio es la falta de poder de los dioses en relación con la naturaleza, con los hombres e incluso para consigo mis-

¹¹ Cf. Tert. *Apol.* 10.2 ss.; Arnob. *Nat.* 1.30 y 36 ss. Lact. *Inst.* 1.23 o Commod. *Instr.* 1.4.

¹² Cf. Lact. *Inst.* 1.20 ss.

¹³ Cf. Min. Fel. 20 ss.

¹⁴ Cf. Min. Fel. 20 ss. y 24.5 ss. o Lact. *Inst.* 1.11 ss.

mos. El presbítero hispano no duda en atacar directamente a la cabeza de todos, el “famoso Júpiter”, y además, lo compara con Cristo:

“quodcumque illud praesciebatur, cui uoluntas adstipularetur, non exspectari oportuit sed creari; maxime cum et Iouem illum suum aceruos formicarum in populos hominum ludo uertere solitum ferant. porro autem de cura caerimoniarum nec recensendum arbitror, quoniam inter sacra continua incessabilibus cladibus nullus finis ac nulla requies fuit, nisi cum saluator mundi Christus inluxit: cuius aduentui praedestinata fuisse imperii Romani pacem, etsi iam sufficienter ostendisse me arbitror, tamen paucis adhuc supplere conabor.” (*Hist.* 7.1.10 y 11)

El texto reproducido es el colofón del comienzo del libro VII en el que Orosio rebate los argumentos de los paganos contra el Dios único y su absoluto poder, y lo hace, una vez más, tomando el argumento del contrario. Plantean los paganos que si el dios cristiano es tan poderoso y gracias a él, como dicen sus seguidores, se engrandeció el imperio romano, *cur igitur patientia eiusdem obfuit, ut ante non fieret?*¹⁵ Paulo Orosio les devuelve la pregunta y remata con el texto anterior donde niega la presciencia, la voluntad y la validez de las ceremonias sagradas. Júpiter queda ridiculizado por sus fábulas en las que “por jugar” (*ludo*) hacía todo tipo de cosas inútiles, que en nada servían para evitar las “desgracias” (*cladibus*) y conseguir la “paz” (*requies*), hasta que Cristo “trajo su luz” (*inluxit*) coincidiendo con la “paz del Imperio romano” (*imperii Romani pacem*).

La prueba principal de la impotencia de los dioses es, a lo largo de las *Historias*, la incapacidad de éstos para evitar que se abandonaran sus cultos progresivamente en favor del cristianismo, cosa que los paganos no hacen más que confirmar con sus quejas de que la decadencia de Roma sobreviene por olvidar dichos cultos. Si los dioses se dejaron abandonar es que no eran todopoderosos y si no lo eran, ¿a quién se debe la grandeza de Roma, cuando la hubo, sino a la Providencia del único Dios desde el principio de los tiempos? Éste es el argumento orosiano que se repite una y otra vez y se expone de forma prolija con un despliegue lógico-retórico en el comienzo del libro VI¹⁶. Pero es que los dioses ni siquiera pueden socorrerse a sí mismos. Al hablar de un pavoroso incendio en Roma, aprovecha Orosio para concluir:

“dehinc cum omnia in circuitu fori popularetur, aedem Vestae corripuit, et ne sibi quidem dis subuenientibus ignem illum, qui aeternus putabatur, temporaria ignis oppressit.” (*Hist.* 4.11.9)

No sólo cree demostrar la falta de poder sino también la transitoriedad que acompaña a todo lo que les rodea y que los paganos creen eterno. El ataque al fuego sagrado de Vesta es también todo un atrevimiento de Orosio, quien se cuida de apuntar bien alto.

¹⁵ *Hist.* 7.1.7.

¹⁶ Cf. *Hist.* 6.1.1-27.

Es evidente, asimismo, que uno de los puntos más criticados por los cristianos había de ser la multitud de dioses con distintos nombres y aspectos. Las arremetidas contra la estatuaria ocupan un lugar preferente en este sentido; no obstante, en Orosio no es un argumento explícito, pues éste prefiere hacer hincapié en la oposición Dios único/dioses paganos con el fin de descartar a los segundos. Y recurre una vez más a la opinión de los propios paganos, incluidos sus filósofos:

“quippe cum et philosophi eorum, ut de nostris sanctis sileam, dum intento mentis studio quaerunt scrutanturque omnia, unum Deum auctorem omnium repererunt, ad quem unum omnia referrentur.” (*Hist.* 6.1.3).

Orosio aprovecha, sin duda, el triunfo efectivo de la religión cristiana y la tendencia de la Antigüedad tardía al monoteísmo. La existencia de los dioses paganos parece quedar así definitivamente negada, y este es el puerto al que desean llegar los apologetas cristianos: los dioses paganos son impotentes porque no existen; los mantienen sus ritos y sus estatuas de madera. Sin embargo, la conclusión no es tan sencilla.

Los cristianos rechazan la existencia de una multiplicidad de dioses pero como aceptan la existencia del mal y de sus espíritus, hacen entrar a la muchedumbre de los dioses entre los demonios y espíritus malignos, que además incitan al hombre a adorarlos y a cometer todo tipo de maldades, como manifiesta Paulo Orosio en *Hist.* 4.21.6:

“Quamobrem intellegant nostri (...) theatra incusanda non tempora, nec blasphemandum Deum uerum, qui usque ad nunc ea prohibet, sed abominandos deos uel daemones suos, qui ista petierunt, profundo quidem satis malignitatis suae argumento tale sacrificium flagitantes, quoniam non magis fuso cruore pecudum quam profligata uirtute hominum pascerentur.”

De esta forma queda despejada cualquier duda: aquéllos que son empujados a seguir creyendo en el paganismo -y sus manifestaciones, como los espectáculos públicos- son víctimas de la tentación de estos espíritus, tal como apunta F. Gascó: “Por ejemplo, los cristianos no dejan de atribuir poderes sobrenaturales a los dioses paganos, sino que asignan el origen de estos poderes a los demonios malvados que acechan a los hombres y pretenden conducirlos de nuevo a sus cultos.”¹⁷ Se trata, en suma, de una compleja situación espiritual del mundo antiguo que tanto desde el paganismo como desde el cristianismo confluye en lo que J. Burckhardt llama el “monoteísmo demonificado”¹⁸ y que, en cierto modo, termina por suponer un compromiso entre dos mundos espirituales con cuyos polémicos encuentros se perfilan los rasgos de una nueva religión al final de la Antigüedad.

¹⁷ F. Gascó, “El asalto a la razón en el siglo II D.C.”, *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. J.M^a Candau, F. Gascó, A. Ramírez de Verger (eds.) (Madrid 1990) 45 y 46.

¹⁸ J. Burckhardt, *op. cit.* 224-226.