

¡Que sea traído hasta mí! (UITAS 1).
Doctrina escatológica presente en las vidas
de los Santos Padres de Mérida

RESUMEN

La muerte es siempre amarga en sí misma; una realidad presente en el mundo, y, que, a su vez, suscita la incertidumbre, la inseguridad y la impotencia; ella puede ser aceptada, en cuanto sea considerada, como camino hacia la vida eterna. En efecto, la concepción cristiana que buscaron transmitir los Padres ayudó a que los fieles reflexionaran y valoraran el curso de la vida desde un enfoque pascual, enraizada en la novedad misma del Evangelio.

PALABRAS CLAVES: Esperanza, vida, muerte, gloria, enfermedad, vida eterna.

ABSTRACT

Death is always bitter in itself; a reality present in the world, which, in turn, provokes uncertainty, insecurity, and helplessness; it can be accepted, as long as it is considered a path to eternal life. Indeed, the Christian conception that the Fathers sought to convey helped the faithful reflect on and evaluate the course of life from a paschal perspective, rooted in the very novelty of the Gospel.

KEYWORDS: Hope, life, death, glory, sickness, eternal life.

INTRODUCCIÓN

Una realidad que afronta todo ser humano es el misterio de la muerte, y en ella, la incertidumbre, la inseguridad e incluso, la falta de capacidad al afrontarla. Un misterio que no es ajeno a los Padres, y por ello deben afrontar esta situación con una mirada distinta a lo que el siglo comprende.

Por eso, el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (siglo VI) busca alentar y dar ánimos a los fieles de la Augusta Emerita (actual Mérida, Extremadura) a través de sus opúsculos, permitiendo a los lectores estar atentos y a prepararse para este momento, utilizando la narración de algunos testimonios que ponen énfasis sobre “el más allá”.

No hay que olvidar que la iglesia hispánica –contexto eclesial en la que se desarrolla la obra– tuvo que afrontar unos problemas: aún en el siglo VI estaban presentes algunas herejías de corte cristológico, como el arrianismo y el priscilianismo ¹.

A ello, se suman algunas concepciones teológicas que ponían en duda la supervivencia del alma después de la muerte, colocando fuertes interrogantes sobre la identidad o la heterogeneidad material del cuerpo de los resucitados ².

En efecto, se presenta la oportunidad de ofrecer alguna explicación teológica a la pregunta: ¿qué cosa ocurrirá al final de la vida del hombre? Esta oportunidad se irá desarrollando y fortaleciendo en el transcurso de los años hasta llegar a una especie de sistematización, como lo desarrolló con más detalle Julián de Toledo (642-690) en su obra *Prognosticum futuri saeculi* ³.

Ciertamente, las *uitas* se desarrollaron en este marco histórico-teológico. Ellas ofrecen dentro de sus *opuscula* algunos rasgos escatológicos que pueden ayudar a comprender el argumento sobre las realidades futuras.

¹ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi, Il preannuncio del mondo che verrà*, traducción de T. Stancati, Nápoles 2012, 234. Cf. B. F. Moreno, *La Iglesia Lusitana en la implantación del Cristianismo Trinitario en la España Tardoantigua (siglos III-VII)*, en *Eúphoros* 6 (2003), 123-140. Cf. J. J. Ayán Calvo, *El debate cristológico del siglo VIII a la luz de la tradición patristica*, en *Anales de la Real Academia de Doctores de España* 9 (2005), 21-45. Para profundizar la controversia del priscilianismo, consultar: U. Domínguez del Val, *Historia de la Antigua literatura latina hispano-cristiana*, vol. 1: *Siglos III-IV*, Madrid 1998, 441-572; O. Núñez García, *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica*, Bilbao 2011, 98-103; A. Olivares Guillem, *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Coruña 2004, 58-65.

² Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 234.

³ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo. Estudio histórico-dogmático de la primera síntesis de escatología cristiana*, Toledo 2013, 65-68.

Por lo tanto, los siguientes puntos en el presente artículo, pondrán de manifiesto una aproximación en este aspecto dogmático-antropológico, partiendo desde los textos y subrayando la influencia de la tradición teológica que se desarrolló en la época, con la finalidad de presentar la metodología utilizada por el autor de las *uitas* ⁴.

1. HORIZONTE DE LA VIDA TERRENA

1.1. Enfermedad y agonía

El autor de las *uitas* presenta en sus páginas la descripción de todo lo acaecido al final de la vida de los personajes, partiendo desde la enfermedad, la agonía, pasando por la penitencia (en algunos casos), y llegando, así, a la muerte. El autor, detalladamente, hace mención de estos hechos en tres de sus personajes: el niño Augusto, el monje del Monasterio de Cauliana y el obispo Fidel.

A cerca del niño Augusto se dice que enferma repentinamente ⁵; las *uitas* colocan en boca del niño las siguientes palabras:

Sin duda, en lo que se refiere a la esperanza de esta vida, reconozco que todas las articulaciones de mi cuerpo ya se han desmembrado hasta el punto que carecen de fuerzas ⁶.

⁴ La estructura interna del artículo está inspirada en algunos manuales teológicos contemporáneos y monografías que estudian detalladamente el aspecto escatológico; por ello, se tratará de ubicar los textos que tengan alguna resonancia directa o indirecta, partiendo de la tradición teológica desarrollada en la época y su influencia en el pensamiento del autor de las *uitas*. Algunos de estos manuales y monografías son: J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Navarra 1983; L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1972; J. RATZINGER, *Obras completas X. Resurrección y vida eterna. Contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2021 (Biblioteca de autores cristianos 123); P. MENOUD, *Dopo la morte, immortalità o resurrezione?*, Turín 1966; S. RAMÍREZ, *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid 1960; G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la Teología*, Barcelona 1998; G. BIFFI, *Linee di escatología cristiana*, Milán 1984; J. MOLTMANN, *Teologia della speranza: ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un escatología cristiana*, Brescia 1971.

⁵ Cf. *uitas* 1 (CCSL 116, 6, linn. 5-6).

⁶ Cf. *ibid.* (CCSL 116, 7, linn. 19-21).

En dichas palabras se ve clara la situación final de Augusto, su condición física ha empeorado, llevándolo, por así decir, a terminar postrado en una cama⁷. No obstante, el hecho de ser consciente en el estado en que se encuentra le permitirá explicar al diácono algunas de las visiones que ha tenido en el lecho de muerte.

En el caso del monje del monasterio de Cauliana, el autor describe el arrepentimiento por los pecados cometidos, una súplica de desesperación que dirige a Dios y la respuesta inmediata de dicha petición:

Al oír esto, abrumado por una enorme vergüenza enrojació y al punto se arrepiñtó y, llorando con gran lamento, dijo elevando sus ojos llenos de lágrimas al cielo: «Señor Jesucristo, salvador de las almas, que no quieres la muerte de los pecadores, sino que se levanten de la iniquidad y vivan, te suplico que me corrijas y alejes de mi semblante este ignominioso oprobio o mejor, si te place, sácame de esta vida miserable para que no escuche más reproches por mi aspecto». La divina piedad no tardó en escucharlo; por el contrario, inmediatamente, en aquel mismo lugar, tocándolo con una enfermedad, le hizo abrasarse con una fiebre altísima⁸.

El arrepentimiento como respuesta a la acusación y al reproche hechos por parte de algunos niños que le hacen ver su error⁹, le llevó a pedir perdón e incluso la propia muerte.

En la oración de arrepentimiento, que coloca el autor en boca del monje, queda plasmada el reconocimiento de la salvación que ofrece Dios por el pecador arrepentido, como subrayan las *uitas*, buscando que todo hombre se convierta y viva¹⁰. Dicha oración viene escucha-

⁷ Según Blas Curado, médico psiquiatra, la enfermedad que sufre el niño Augusto se debe a las condiciones precarias del monasterio: el clima frío y húmedo, la cercanía del río Guadiana (él subraya que la muerte de Augusto sucedió entre enero y febrero, coincidiendo con la fiesta de la mártir santa Eulalia); con ello sostiene que los niños y ancianos hayan sufrido infecciones graves como la pulmonía o una neumonía. Cf. B. CURADO, *La Medicina en Mérida según la Vida de los Padres emeritenses*, Mérida 2004 (*Cuadernos Emeritenses* 25), 48.

⁸ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 19-20, linn. 71-80).

⁹ Cf. *ibid.* (CCSL 116, 17-18, linn. 60-70).

¹⁰ Cf. *Ez.* 33, 11. La oración manifestada por el monje tiene mucha similitud con una oración que se recoge en el oracional visigótico, que expresa el mismo sentimiento de arrepentimiento con el propósito de alcanzar de Dios la *indulgentia*; así lo expresa

da y atendida, y con ella, llega la fiebre consecuencia de su embriaguez y glotonería ¹¹.

El tercer personaje, el obispo Fidel, recibe la enfermedad a causa de una intervención divina:

A continuación, los santos dijeron: «Marchad a toda prisa a palacio y entrad en la celda en que se halla acostado el santo obispo Fidel e infligidle una grave herida en su cuerpo para que su alma, saliendo cuanto antes de la atadura corporal, pueda llegar junto a nuestro Señor Jesucristo y a la corona para él preparada» ¹².

La intervención divina se ve obstaculizada por el mismo obispo que con su oración, no deja que los encomendados por los santos, unos etíopes ¹³, puedan herirlo. Sin embargo, el autor de las *uitas* señala la insistencia de los santos, que por potestad divina, lo hieren, haciéndolo gritar y lamentarse; intervención divina que se manifestará en una enfermedad repentina ¹⁴. En dicho argumento se nota la influencia del libro de Job, especialmente el pasaje que expone la intervención física realizada por *Satán* al hombre justo ¹⁵.

el oracional: *Exaudi, Domine, supplicum preces, et tibi confitentium parce peccatis; ut, quos conscientiae reatus accusat, indulgentia tuae miserationis absoluat* (MHS 1, 268, linn. 23-25).

¹¹ «La muerte estaba anunciada, la herida podría ser una posible neumonía o pulmonía por el frío y la humedad del huerto al quedarse dormido a la intemperie, cosa frecuente entre los bebedores alcoholizados y borrachos que duermen en los bancos de las calles o en los parques de nuestras ciudades. La fiebre es un síntoma que sugiere casi siempre una infección». B. CURADO, *La Medicina en Mérida según la Vida de los Padres emeritenses*, 87.

¹² Cf. *uitas* 4, 9 (CCSL 116, 43, linn. 27-31).

¹³ Cf. *ibid.* (CCSL 116, 43, linn. 20-26).

¹⁴ Cf. *uitas* 4, 10 (CCSL 116, 44, linn. 1-3). Este fenómeno viene expuesto en el libro IV de los Diálogos de Gregorio Magno. Por ejemplo, en uno de sus capítulos describe la muerte anunciada a los monjes Antonio y Mérulo. Gregorio subraya el hecho de la intervención por parte de la divinidad, sobre todo en la enfermedad a la que se enfrentan los mencionados personajes. Cf. Greg. M., *dial.* 4, 49, 3-5 (SCh 265, 168-170, linn. 12-27).

¹⁵ Cf. *Iob* 2, 1-10; Greg. M., *mor.* 3, 5, 6: *Dixit ergo Dominus ad satan: Ecce in manu tua est uerumtamen animam illius serua. Ecce iterum permissionem uerberis comitatur custodia protectionis et electum suum diuina dispensatio custodiendo deserit, deserendo custodit, alia illius prodit, alia protegit. Si enim totum Iob deseret in manu tanti aduersarii, homo quid esset? In ipsa ergo iustitia permissionis miscetur quaedam libra*

Los tres casos presentados subrayan la misma característica metodológica en su exposición: “la intervención divina”. En los dos primeros casos, el niño Augusto y el monje de Cauliana, sucede de modo indirecto; en cambio, el tercer caso, el obispo Fidel, se da de modo directo. En efecto, los tres casos reflejan el poder divino que sirve para justificar, sancionar y dar por buenas o no, todas las actuaciones ¹⁶.

Otra característica presentada en las *uitas* es la llamada *petitio paenitentiae* o la *paenitentia in extremis* ¹⁷. La *paenitentia in extremis* era un rito reservado a aquellos enfermos que, hallándose en peligro de muerte, la solicitaban por iniciativa, a modo de preparación para morir libre de todo pecado; dicho ritual está contenido en el *Liber Ordinum* ¹⁸.

El autor de las *uitas* al presentar los últimos momentos de la vida del niño Augusto, menciona que este deseaba ardientemente la penitencia e

pietatis quatenus in uno eodemque certamine et seruis humilis ex oppressione proficiat et hostis superbiens ex permissione succumbat. Manui itaque aduersarii sanctus uir traditur sed tamen in intimis adiutoris sui manu retinetur (CCSL 143, 117-118, linn. 1-11).

¹⁶ Cf. I. VELÁZQUEZ, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Mérida 2005 (Cuadernos Emeritenses 32), 157. No hay que descontar que el autor de las *uitas* presenta la muerte del rey Leovigildo, y en ella señala que la enfermedad y la muerte acaecidas se dan por “intervención divina”. Cf. *uitas* 5, 9 (CCSL 116, 78-79, linn. 1-9).

¹⁷ En la época que es redactada la obra, ya está presente la doctrina sobre la penitencia en la península ibérica, sea antes como después de su redacción. Algunos de los concilios visigóticos que subrayan la *petitio paenitentiae* son: el III Concilio de Toledo (589), el IV Concilio de Toledo (633), el VI Concilio de Toledo (638), el XI Concilio de Toledo (675), el XII Concilio de Toledo (681). Cf. F. BEZLER, *Introducción*, en CCSL 156 A, XVI-XVII.

¹⁸ Cf. J. C. MARTÍN, *Introducción*, en CCSL 113 B, 284-285. En la liturgia visigótica se destacaba la oración pública, que se manifestaba en tres tipos: la oración litánica, la oración colectiva y la oración eucarística. Para la realización de dichas oraciones se fueron formando algunos libros, de entre los cuales resalta el *Liber Ordinum* que contenía cantos, oraciones, himnos y preces, para el ritual de administración de sacramentos y bendiciones; un ritual que el IV Concilio de Toledo mandó entregar a todos los sacerdotes para el mejor uso y realización de las celebraciones. Cf. CCH 5, 183-184, linn. 365-376. Cf. J. M. PINELL, «Liturgia Hispánica», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Q. VAQUERO-T. MARIN M.-J. VIVES G. (eds.), Madrid 1972, 1303-1318. Cf. T. GONZÁLEZ, *La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe*, en *Historia de la Iglesia en España*, vol. 1: «La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)», R. GARCÍA VILLOSLADA (ed.), Madrid 1979 (Biblioteca de autores cristianos 16), 579-585.

inmediatamente le es conferida por parte de un clérigo, como lo prescribía la normativa del momento ¹⁹. Al igual, en el segundo *opusculum*, las *uitas* presentan la petición hecha por parte del monje, que después del arrepentimiento, y con deseo, pidió la penitencia, que, según la obra, define como el “anhelo del cuerpo y la sangre del Señor” ²⁰.

En ambas peticiones se pone de manifiesto el deseo de recibir la penitencia y el llamado, viático ²¹. En el caso del monje no viene dada inmediatamente, sino que se le concede solamente el viático; su petición se pone en duda:

Pero el padre bienhechor antes mencionado, pensando que éste lo reclamaba con ánimo enloquecido e impío, retardó el concederle la penitencia completa, aunque al menos le administró la gracia del viático. Y durante tres días con sus largas noches éste satisfizo su culpa con lágrimas y una confesión admirable ²².

¹⁹ Cf. *uitas* 1 (CCSL 116, 12, linn. 107-108). «Quienquiera que pida al obispo o al presbítero, sea sano o sea enfermo, la penitencia, ante el obispo o el presbítero observará lo siguiente: Que, si se trata de un hombre, sea sano, sea enfermo, debe cortarle primero el cabello y después le dará la penitencia». Cf. *Tolet.* III. c. 12 (CCH 5, 119, linn. 815-818).

²⁰ Cf. *ibid.*, 2 (CCSL 116, 19, linn. 79-84). «Habiendo sabido que, en algunas iglesias de España, los hombres hacen penitencia por sus pecados, no conforme a los cánones, sino que repugnantemente, cuantas veces quieran pecar, otras tantas piden ser reconciliados por el presbítero. Por lo tanto, a fin de extirpar un atrevimiento tan execrable, manda este concilio lo siguiente: que la penitencia se dé conforme a la norma canónica de los antiguos, esto es: que aquel que se arrepiente de su pecado, primeramente, sea apartado de la comunión y acuda con frecuencia con los demás penitentes a recibir la imposición de las manos. Y una vez acabado el tiempo de la satisfacción, se le restituya el poder de la comunión, según el parecer del obispo, pero aquellos que vuelvan a caer en los vicios primeros, sea en el tiempo de la penitencia, sea después de la reconciliación, serán castigados según la severidad de los cánones primitivos». Cf. *Tolet.* III. c. 11 (CCH 5, 117-119, linn. 803-814).

²¹ Gregorio Magno hace mención del viático en los *Dialogi*: «Diariamente contaba los días que iban quedando. Tres días antes de ser llamado por Dios para dejar el cuerpo, enfermó de unas fiebres. Al llegarle la hora de la muerte, recibió el misterio del cuerpo y la sangre del Señor, y haciendo venir a los hermanos les mandó que cantaran los salmos en su presencia, pero él personalmente les prescribió la siguiente antífona sobre sí mismo: “Abridme las puertas de la justicia, y tras entrar por ellas confesaré al Señor. Ésta es la puerta del Señor, los justos entrarán por ella”». Cf. Greg. M., *dial.* 4, 36, 2 (SCh 265, 118, linn. 9-16).

²² Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 19, linn. 85-88).

Esto refleja la influencia de las tradiciones y rituales que marcaron la época. Testimonio claro son los *Paenitentialia Hispaniae*²³ que muestran claramente el pecado y la penitencia que se debían realizar. En el caso del monje del monasterio de Cauliana, que es amonestado por la gula y la embriaguez²⁴, los *Paenitentialia Hispaniae* detallan que en mencionados pecados, los monjes debían hacer penitencia de 20 a 60 días²⁵.

Los días de penitencia reflejados y llevados a cabo por el monje antes de morir son tres²⁶. Sin embargo, ya las *uitas* subrayaban que al monje se le había amonestado por sus pecados, pero este no recapacitaba por su error²⁷.

El monje estaba en agonía y no podía esperar tanto tiempo. El Concilio XI de Toledo (675) presenta el modo por el cual se debía actuar ante la enfermedad de algún fiel cristiano; así lo concretiza el canon 12:

Al que se halle en el trance de la muerte no se le debe diferir por mucho tiempo la gracia de la reconciliación, sino que si ciertamente hay peligro de muerte, recibida la penitencia por la imposición de manos, se le deberá dar inmediatamente la reconciliación, para que el enfermo no parta de esta vida antes de haber recibido el don de la reconciliación, y así sea en algún

²³ Los *Paenitentialia Hispaniae* son una serie de catálogos de faltas y pecados con sus respectivas penitencias, destinados a facilitar la labor del sacramento a los obispos y a los presbíteros. El penitencial que sobresale es el cordobés datado a finales del siglo VI, donde se distinguen dos partes: la primera parte se establece la conducta que debe seguir el confesor con el penitente, y se orienta su criterio en la imposición de las sanciones, y la segunda se fija en la precisión de las penas debidas a cada pecado. Junto al penitencial cordobés sobresalen el penitencial Silense y el penitencial Albeldense, penitenciales que aparecen en la parte norte de la península ibérica alrededor del siglo VIII. Dichos penitenciales se caracterizan por ser una compilación de penitenciales extranjeros a las cuales se ha añadido una porción de cánones propiamente de la Hispania. Cf. L. VÁSQUEZ DE PRAGA-J. PÉREZ DE ÚRBEL, *Un nuevo penitencial español*, en *Anuario de historia del derecho español* 14 (1943), 5-32.

²⁴ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 15, linn. 16-19).

²⁵ *Vig.* 1, 2: *Si quis presbiter aut diaconus uel monaci inebriaberint se usque ad crapulationem, XX diebus peniteant* (CCSL 156 A, 3, linn. 6-7); *Sil.* 1, 2: *Sacerdos aut quilibet clerus se inebriaberit, XX dies peniteat* (CCSL 156 A, 18, linn. 33-34); *Cord.* 9, 140: *Si quis monachus per ebrietatem uomitum facit, LX^a dies peniteat* (CCSL 156 A, 65, linn. 583-584).

²⁶ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 19, linn. 87-88).

²⁷ Cf. *ibíd.* (CCSL 116, 15, linn. 20-27).

modo causa de dolor perpetuo para los sobrevivientes, si arrebatadamente una muerte apresurada se llevare de la presente vida, como separado de los miembros de la Iglesia, a aquel que no alcanzó la absolución²⁸.

Se deja claro que la liturgia visigoda tiene presente esta situación, la cual llevó a asignarla como *ordo paenitentiae*²⁹ para aquellos enfermos que, puestos en peligro de muerte, pudiesen pertenecer al grupo de los penitentes públicos; además, la recepción de tal disciplina no implicaba acusación de vida pecadora, sino que se buscaba administrar lo antes posible el sacramento³⁰.

Dentro de la *paenitentia in extremis* sobresalía un hecho concreto: “las limosnas”³¹. Acción que pasa de ser una práctica devocional a tener un valor penitencial y expiatorio, es decir, con el objetivo de “redimir los pecados”³². Esta dimensión expiatoria se viene consolidando desde los primeros siglos, desde el gesto de solidaridad para con el prójimo hasta adquirir un valor escatológico, uniendo al moribundo con los pobres³³.

Testimonio claro de este paso es la propuesta que hace el mismo Agustín de Hipona en uno de sus sermones, donde invita y recuerda a sus fieles que la limosna tiene un valor expiatorio, es decir, “ayudará a redimir muchos pecados”; para ello, hace de suyo las palabras del libro del Eclesiástico (*Sir.* 3, 33. 29, 15) y el profeta Daniel (*Dan.* 4, 24):

En verdad es algo que cause extrañeza. En cuanto me es posible, llevo a percibir la razón de cosa tan extraña y no voy a ocultársela. Está escrito: «Como el agua apaga el fuego, así la limosna extingue los pecados». Y también: «Introduce tu limosna en el corazón del pobre, y ella rogará por ti al Señor». E igualmente lo que recordé hace poco: «Escucha mi consejo, ¡oh

²⁸ Cf. *Tolet.* XI. c. 12 (CCH 6, 120-121, linn. 655-665).

²⁹ Cf. *Liber* 30 (MEL 5, 87, lin. 13).

³⁰ Cf. J. F. RIVERA R., *San Julián, arzobispo de Toledo (s. VII). Época y personalidad*, Barcelona 1944, 133.

³¹ Cf. *Liber* 29 (MEL 5, 84, lin. 18).

³² Cf. P. BROWN, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in early western Christianity*, Cambridge (MS), Londres 2015, 96.

³³ Cf. J. A. GAYTÁN, «Sul viaggio dell'anima dopo la morte: qualche annotazione ad uno studio di Peter Brown», en *Augustinianum* 56 (2016), 441.

rey!, y redime tus pecados con tu limosna». Hay muchos otros testimonios de la divina palabra que muestran el gran valor de la limosna para extinguir y borrar los pecados³⁴.

Incluso llega a decir en otro sermón que la limosna se convertirá en *uita aeterna* y *remedium*, con el objetivo último de liberar, propiamente, de la muerte:

Lo que das se transforma realmente; se convertirá para ti no en oro ni en plata, sino en vida eterna. Se transformará, porque te transformarás tú [...]. Fuera de la limosna no hay otro remedio que te libre de la muerte³⁵.

En efecto, el tema de la limosna visto desde la óptica agustiniana refleja una consolidación y un reforzamiento en el pensamiento de los Padres hispánicos, ya que los mismos la fueron asimilando desde el ámbito expiatorio-penitencial³⁶. Un ejemplo claro de ello es Isidoro de Sevilla que concibe la remisión de los pecados como “una exigencia de los actos personales”, que llevan al penitente a un verdadero arrepentimiento, convirtiéndose en una reconciliación veraz, como preparación a la muerte³⁷. Una costumbre que preparaba a “bien morir” a los mismos penitentes, en especial a los obispos en la *Hispania* visigótica³⁸.

La limosna se convierte, así, en un paradigma de conocimiento previo a la muerte.³⁹ Así lo prueba el diácono Redempto al exponer como Isidoro

³⁴ Cf. Aug., s. 389, 5 (RB 58, 50, linn. 192-200).

³⁵ Cf. id., s. 390, 2 (PL 39, 1706).

³⁶ Además, las contribuciones teológicas-doctrinales hechas por Agustín en el campo escatológico, influyeron directamente en el pensamiento de muchos de ellos, como lo fue en Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, incluso en la doctrina del Concilio XI de Toledo (675). Para dicha profundización mirar los siguientes estudios: R. FLÓREZ, *La antropología agustiniana en san Isidoro*, en *Augustinus* 25 (1980), 89-106; J. CAMPOS, *San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo*, en *Augustinus* 25 (1980), 107-115; P. AGUIRRE, *San Agustín y el Concilio XI de Toledo*, en *Augustinus* 25 (1980), 117-121.

³⁷ Cf. Isid., *eccl. off.* 2, 17, 1-9 (CCSL 113, 80-83, linn. 1-84). Cf. Id., *sent.* 2, 13, 13-15 (CCSL 111, 122, linn. 51-66).

³⁸ Cf. M. P. CASTILLO. «In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico», en *Hispania sacra* 64 (2012) 10.

³⁹ Cf. A. GUIANCE, «Dormiuit beatus Isidorus: variaciones hagiográficas en torno a la muerte de Isidoro de Sevilla», en *Edad Media, Revista de Historia* 6 (2003-2004) 35.

de Sevilla, al final de su vida, fue capaz de dar limosna a los pobres como preparación a la muerte ⁴⁰.

El “dar limosna” antes o después de la enfermedad, formaba parte del rito y tenía carácter público. Todo ello se celebraba en la iglesia ⁴¹; además, se llevaba a cabo en presencia del clero y del pueblo; el penitente, tonsurado, se arrodillaba y recibía el cilicio; luego, se derramaba sobre él la ceniza en forma de cruz ⁴².

A continuación, el penitente confesaba su pecado en voz alta ⁴³; finalizada esta parte, el obispo junto a los presentes, imploraban el perdón de Dios, es decir, la *indulgentia* ⁴⁴. Dicho rito terminaba con la imposición de las manos por parte del obispo o el ministro asignado, simbolizando la absolución de los pecados y la readmisión en la asamblea de los fieles ⁴⁵; luego, el penitente era confortado con la eucaristía bajo las dos especies. El rito finalizaba con el intercambio del ósculo santo ⁴⁶.

Las *uitas* reflejan este hecho concreto en la vida de los obispos de Mérida mencionados en la obra. Los casos más concretos son los de los obispos Fidel y Masona, que al final de sus vidas dispusieron todos sus bienes para la caridad y para resolver algunos problemas propios de la iglesia de Mérida.

No es la única acción que despierta interés en los presentes, ya que previamente los congregados habían conseguido la condonación de deudas y recibían a su vez las llamadas “escrituras”, que eran una especie de recibos

⁴⁰ Cf. Redemp., *obitus* 2 (CCSL 113 B, 380, linn. 11-16).

⁴¹ Cf. J. C. MARTÍN, *Introducción*, en CCSL 113 B, 284-286.

⁴² Cf. *Liber* 30 (MEL 5, 87-88, linn. 14-17).

⁴³ Cf. *ibíd.* (MEL 5, 89, linn. 1-21).

⁴⁴ *Liber* 30: *Deus misericors, Deus Clemens, qui multitudinem miserationem tuarum nulla temporum lege concludis, sed pulsantem misericordie tue ianuam, etiam sub ipso uite termino, non repellis: respice super famulum tuum. Illum propitius, remissionem sibi omnium peccatorum tota cordis confessione poscentem. Renoua in eum, piissime Pater, quicquid diabolica fraude uiolatum est, et unitati corporis Ecclesiae tue membrum remissione perfecta restitue. Miserere gemituum, miserere lacrimarum, et non habentem fiduciam, nisi in misericordia tua, ad sacramentum reconciliationis eum admitte* (MEL 5, 92, linn. 7-19).

⁴⁵ Cf. *Liber* 30 (MEL 5, 92, linn. 20-30).

⁴⁶ Cf. *ibíd.* (MEL 5, 92, linn. 31-36).

de aquellos préstamos que habían contraído, y que al final de la vida de los obispos, eran cancelados ⁴⁷.

En el caso del obispo Fidel, el autor de las *uitas* expone sus últimos momentos de la siguiente manera:

Después de decirle esto y de sentir de inmediato que, con sus miembros ya cansados, se debilitaba completamente por una enfermedad repentina, mandó que se le condujera a la basílica de la santísima virgen Eulalia. Allí en primer lugar lloró por sus pecados con abundantes lágrimas reparadoras. Luego distribuyó generosamente numerosas limosnas a muchos prisioneros e indigentes. Por último, devolviendo los recibos, canceló todas las deudas ⁴⁸.

En efecto, el autor hace énfasis en las pequeñas cantidades que el obispo Fidel concedía, ya que ponía en práctica lo estipulado por la norma canónica ⁴⁹.

En lo concerniente al rito expuesto anteriormente, las *uitas*, al presentar a Fidel, hacen más énfasis en el aspecto moral, es decir, en la confesión de pecados y la entrega de limosnas. No se hace mención del viático; no obstante, el autor presenta en orden el procedimiento por el cual se recibía la *indulgentia*: llevar al penitente a la iglesia, confesar los pecados, y repartir limosnas.

En cambio, el caso del obispo Masona es narrado de manera muy resumida:

En verdad el santo obispo Masona en los muchísimos días que sobrevivió repartió muchas limosnas a los necesitados y concediendo a los siervos fieles mayores beneficios de su generosidad, se dignó otorgarles copiosas recompensas en regalos por sus servicios. Después, anciano y en exceso

⁴⁷ Cf. M. P. CASTILLO, *In hora mortis: deceso, duelo, rapiña y legado en la muerte del obispo visigótico*, 14.

⁴⁸ Cf. *uitas* 4, 10 (CCSL 116, 44-45, linn. 1-6).

⁴⁹ «Este santo concilio no autoriza a ningún obispo a enajenar las cosas de la iglesia, porque esto está prohibido en los cánones antiguos; pero si dieran alguna cosa, que no perjudique gravemente los bienes eclesiásticos en ayuda de los monjes e iglesias pertenecientes a sus diócesis, sea válida la donación. También están autorizados a socorrer las necesidades de los peregrinos, de los clérigos y de los pobres cuando sea posible respetando los derechos de la iglesia». Cf. *Tolet.* III. c. 3 (CCH 5, 111, linn. 746-752).

decrépito por su larga vida, exhaló su último soplo en paz entre palabras de oración⁵⁰.

Inmediatamente, se percibe que el autor sólo hace referencia al aspecto moral de “dar limosna”, sin mencionar las partes correspondientes del rito de la *paenitentia in extremis*.

En fin, las pinceladas que ofrece el autor ayudan a comprender que en la iglesia de Mérida se cumple el ritual estipulado, aunque se vea un silencio al no narrar, con más detalle, el trance último de los obispos, aspecto que sí profundiza en los personajes relacionados con la vida monacal.

1.2. In hora mortis

1.2.1. La muerte, ¿separación del alma del cuerpo o viceversa?

En la *praefatio* de las *uitas*, el autor presenta la primera aproximación a lo que sería una definición de la muerte⁵¹:

Por esta razón, para que la fe de todos los que los lean u oigan se reafirme con la solidez de su credibilidad, narramos los milagros que han tenido lugar en la época actual en la ciudad de Mérida, de los que hemos tenido conocimiento no por el relato de otros, ni lo hemos aprendido de leyendas inventadas, sino que la hemos escuchado con nuestros propios oídos a los que le relataban, de quienes no dudamos que han llegado al reino de los cielos, después de abandonar milagrosamente sus cuerpos⁵².

La expresión “después de abandonar milagrosamente sus cuerpos” (*egredi*), coincide con varias expresiones que utiliza el mismo autor para referirse a la muerte de los personajes, tales como: “Y al decir esto abandonó su cuerpo” (*migrare*)⁵³; “...y durante muchos días les atormentaron

⁵⁰ Cf. *uitas* 5, 13 (CCSL 116, 98, linn. 75-80).

⁵¹ Tomando en consideración que Gregorio sea la *auctoritas* en el que se basa el autor de las *uitas*, este en los *Dialogi* define la muerte como “liberación del cuerpo”: Cf. Greg. M., *dial.* 4, 15, 4 (SCh 265, 62, linn. 33-35); “salida del cuerpo”: Cf. *ibid.*, 4, 18, 3 (SCh 265, 72, linn. 25-27); y “abandono del cuerpo”: Cf. *ibid.*, 4, 20, 4 (SCh 265, 76, linn. 29-34).

⁵² Cf. *uitas, praef.* (CCSL 116, 5, linn. 14-19).

⁵³ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 20, lin. 94).

hasta que arrancaron las almas de sus cuerpos con una muerte cruel” (*excutere-mors crudelis*)⁵⁴; “...mientras se postraba en el cilicio y la ceniza y rogaba a Dios por los pecados del mundo entero, abandonó la vida” (*migrare*)⁵⁵; “...despidiéndose de todos, abandonó su cuerpo la noche siguiente” (*migrare*)⁵⁶; “...y atacado por una gravísima enfermedad, por decisión divina, perdió su indignísima vida y se procuró una muerte eterna; y su alma, separada cruelmente de su cuerpo, es entregada por siempre a los infiernos del Tártaro” (*amittere-mors*)⁵⁷; “después, anciano y en exceso decrepito por su larga vida, exhaló su último soplo en paz entre palabras de oración” (*efflare*)⁵⁸; “...con los miembros asombrosamente relajados, saliendo de su cuerpo, mereció entrar en la corte del reino superior” (*egredi*)⁵⁹.

En dichas expresiones, se deja entrever que el término *mors* va relacionado con los verbos *migrare*, *excutere*, *egredi*, *amittere* y *efflare*; incluso con algunos adjetivos como: *crudelis* y *aeterna*.

En efecto, la expresión “abandonar el cuerpo” refleja una concepción teológica muy arraigada en la *Hispania* visigótica. Un testimonio claro de ello es Isidoro, que lo presenta en su obra *Sententiae*⁶⁰:

Aunque los santos anhelan verse libres de las miserias de esta vida por el deseo de abandonar pronto el cuerpo, muchas veces, por disposición de

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 3 (CCSL 116, 24, linn. 60-61).

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 4, 4 (CCSL 116, 35, linn. 39-40).

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 4, 8 (CCSL 116, 41, linn. 12-13).

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 5, 9 (CCSL 116, 79, linn. 5-7).

⁵⁸ Cf. *ibid.*, 5, 13 (CCSL 116, 98, linn. 78-80).

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 5, 14 (CCSL 116, 101, linn. 35-37).

⁶⁰ La tradición teológica había llegado hasta Isidoro a través de una cultura patristica que empezaba a forjarse, teniendo como garantes las homilias, comentarios y tratados de aquellos a quienes, por entonces, se empezaban a llamar “Padres de la Iglesia”: Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio Magno (Cf. J. FONTAINE, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid 2002, 225). En efecto, en la mentalidad de los autores del siglo VII se percibía la consciencia que todo saber dependía de la autoridad de los autores precedentes. Todo ello con el objetivo de justificar y probar las hipótesis y los argumentos producidos por ellos, dando un fundamento sólido, confiable, convincente y permanente (Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 270-271).

Dios, pasan largo tiempo en esta vida, con el fin de que se robustezca con mayor solidez su paciencia a través de una larga experiencia en el sufrir⁶¹.

Ciertamente, Isidoro lo muestra como un deseo que viene pedido por los justos, como consecuencia del sufrimiento, partiendo siempre desde la voluntad divina.

El hecho propio de “abandonar el cuerpo”, pone de manifiesto una antropología que subraya la muerte física⁶², un pensamiento que retomará el mismo Julián de Toledo en el *Prognosticum*, haciendo uso del *de ciuitate Dei*⁶³:

Por lo que se refiere a la muerte del cuerpo, es decir, a la separación del alma del cuerpo, cuando la padecen los llamados moribundos, para ninguno es buena. En efecto, la fuerza que desgarras las dos partes que habían estado unidas y estrechamente ligadas en el ser viviente, provoca –durante el tiempo en que se extiende la muerte– una sensación dura y contra la naturaleza hasta que desaparece toda sensación inherente al complejo alma y carne. Alguna vez un golpe del cuerpo o un arrebato repentino del alma quita cualquier molestia, impidiendo sentirla por la rapidez con la que llega⁶⁴.

En efecto, el arzobispo de Toledo al citar a Agustín propone una antropología de carácter unitario e ideal del hombre, que no da espacio a un dualismo en la reflexión cristiana. Por lo tanto, se percibe que Julián propone una unidad de elementos corporales y elementos espirituales, buscando un equilibrio entre ambos elementos⁶⁵.

Además, Julián afirma que en algunos casos la muerte impide al hombre a no tener tiempo de percibir mencionada separación⁶⁶. Incluso llegará a afirmar que esta “separación” ocurre diversamente, es decir, es la “separación del cuerpo del alma”:

⁶¹ Cf. Isid., *sent.* 3, 62, 1 (CCSL 111, 328, linn. 1-6).

⁶² Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 270.

⁶³ Cf. Aug., *ciu.* 13, 6 (CCSL 48, 389, linn. 1-9).

⁶⁴ Cf. Iul., *progn.* 1, 6 (CCSL 115, 21, linn. 3-11).

⁶⁵ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 357.

⁶⁶ *ibid.*

La muerte, por la que se separa el cuerpo del alma, generalmente es buena para los buenos, porque a través de ella se pasa a la inmortalidad futura⁶⁷.

Una concepción teológica que permite reconocer un modo diferente de concebir la muerte a la concepción tradicional que se manejaba en la época; parece ser que el autor quiere indicar que todo ello sucede de manera objetiva, es decir, físicamente⁶⁸.

En cierto modo, la muerte que denota Julián viene a ser un proceso lento y brusco en que el cuerpo se separa del alma.⁶⁹ Esta concepción vista desde esta arista retomaría el problema sobre la unidad entre el alma y el cuerpo que la misma tradición venía tratando de resolver⁷⁰. Para ello, Julián⁷¹ basa su argumentación en aquello que sostenía Agustín al tratar la muerte de los mártires:

No porque se ha convertido en un bien la muerte, que antes fue un mal; antes bien, Dios otorgó tal gracia a la fe, que la muerte, que tan contraria es a la vida, se ha convertido en un medio de pasar a la vida⁷².

En tal sentido, “la separación” coincide con la primera muerte que experimenta el hombre⁷³:

Se acepta la separación del alma y del cuerpo para evitar la de Dios y el alma. Así, realizada la primera muerte en el hombre completo, se verá libre de la segunda, que es eterna. La muerte, como he dicho, que hace sufrir a

⁶⁷ Cf. Iul., *progn.* 1, 8 (CCSL 115, 22, linn. 3-4). Julián volverá a sostener esta idea más adelante en el *progn.* 1, 18 (CCSL 115, 36, linn. 9-16).

⁶⁸ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 359.

⁶⁹ Cf. *ibid.*

⁷⁰ Cf. L. F. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, en *Morte – Risurrezione nei Padri*, S. PANIMOLLE (ed.), Roma 2007 (Dizionario di spiritualità biblico-patristica 45), 70.

⁷¹ Cf. Iul., *progn.* 1, 8 (CCSL 115, 22-23, linn. 5-7).

⁷² Cf. Aug., *ciu.* 13, 4 (CCSL 48, 388, linn. 37-40).

⁷³ «Agustín distingue tres tipos de muerte: muerte del alma, muerte del cuerpo, muerte de todo el hombre». F. MORIONES, *Teología de san Agustín*, Madrid 2004 (Biblioteca de autores cristianos 619), 568. En efecto, se puede constatar dicha afirmación recurriendo a las siguientes obras de Agustín: Aug., *ciu.* 13, 2 (CCSL 48, 385, linn. 7-11); Id., *en. Ps.* 48/2, 2 (CCSL 38, 565, linn. 7-11).

los moribundos y les quita la vida, no es buena para nadie, aunque loable el tolerarla por conservar o adquirir algún bien ⁷⁴.

Posteriormente, la afirmación será retomada y expuesta por Agustín como “expiración y abandono”, llegando a la conclusión que la muerte del cuerpo es necesidad y la muerte del alma depende de la voluntad:

Como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma. Como expira el cuerpo cuando lo abandona el alma, así expira el alma cuando abandona a Dios. El abandono de Dios es la muerte del alma; el abandono del alma es la muerte del cuerpo. La muerte del cuerpo es de necesidad; la del alma depende de la voluntad ⁷⁵.

Como puede observarse, la muerte física viene definida como una necesidad que el hombre ha de afrontar; en cambio, la muerte del alma está enmarcada en la voluntad, entendiéndose desde el ámbito moral-espiritual.

En definitiva, Agustín distingue la muerte entre *mors prima* y *mors secunda* ⁷⁶. En la *mors prima*, coloca la muerte del cuerpo (muerte física) ⁷⁷; la muerte del alma, entendida como separación de Dios (*aversio a Deo*), sin morir físicamente ⁷⁸; y la muerte del *homo totus*, es decir, cuando el alma, separada de Dios, se separa del cuerpo ⁷⁹. En cambio, la *mors secunda* es la muerte final, que sucede definitivamente en el *homo totus*, cumpliéndose después de la resurrección, cuando el cuerpo retome la vida y se una al alma –que a su vez separada de Dios– sufrirá el castigo ⁸⁰.

Esta concepción agustiniana sobre la muerte influirá en la tradición teológica de la época, llevando a los autores a retomar la idea de la *mors prima* e identificarla con la muerte física-corporal, y, en consecuencia, hablar de “géneros de muerte corporal”, como sostenía el mismo Isidoro –y

⁷⁴ Cf. Aug., *ciu.* 13, 8 (CCSL 48, 390-391, linn. 4-10).

⁷⁵ Cf. *id.*, s. 62, 2 (PL 38, 415).

⁷⁶ Cf. L. F. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 97; 99. Cf. F. MORIONES, *Teología de san Agustín*, 568-569.

⁷⁷ Cf. Aug., *ciu.* 13, 9 (CCSL 48, 391, linn. 20-23).

⁷⁸ Cf. *id.*, s. 180, 7 (PL 38, 976). Cf. *id.*, *Io. eu. tr.* 23, 7 (CCSL 36, 237, linn. 14-19).

⁷⁹ Cf. *id.*, *ciu.* 13, 8 (CCSL 48, 390, linn. 4-7).

⁸⁰ Cf. *id.* *trin.* 4, 3, 5 (CCSL 50, 165, linn. 10-13).

que luego retomará Julián—⁸¹ al proponer tres tipos: la acerba, la prematura y la natural⁸².

Esto permite⁸³ reconocer cómo el autor de las *uitas*, en sus *opuscula*, subraya esta distinción indirectamente: la *mors acerba* reflejaría la muerte del niño Augusto⁸⁴; la *mors inmatura* comprendería la muerte de la pareja noble a la cual el obispo Paulo ayudó en una urgencia médica⁸⁵; y la *mors naturalis* estaría relacionada con la muerte del monje de Cauliana⁸⁶, del abad Nancto⁸⁷ y de los obispos de Mérida⁸⁸.

1.2.2. *Miedo a la muerte*

Julián de Toledo en el primer libro del *Prognosticum* profundiza este hecho, que se convirtió en una preocupación entre los fieles⁸⁹, y para ello, hace suyas las palabras de Agustín:

Pero todo hombre teme a la muerte de la carne; la muerte del alma, pocos. Respecto a la muerte de la carne, que sin duda va a llegar alguna vez, todos procuran que no llegue; de eso es de lo que se preocupan. El hombre que va a morir se preocupa de no morir, mas no se preocupa de no pecar el hombre, que está llamado a vivir eternamente. Y, cuando se preocupa de no morir, sin causa se preocupa, pues consigue diferir mucho la muerte, no evadirla; si, en cambio, no quiere pecar, no se preocupará y vivirá eternamente⁹⁰.

⁸¹ Cf. Iul., *progn.* 1, 5 (CCSL 115, 21, linn. 2-4).

⁸² Isid., *etym.* 11, 2, 32: *Tria sunt autem genera mortis: acerba, inmatura, naturalis. Acerba infantum, inmatura iuuenum, merita, id est naturalis, senum* (Isidoro di Siviglia, *Etimologie. Libro XI: de homine et portentis*, ed. F. Gasti, París 2010, 127).

⁸³ Hay que tener presente que la división de la muerte que hace Isidoro es anticipada por la explicación de “las edades del hombre”, que, según él, son: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud, la madurez y la senectud. Cf. Isid., *etym.* 11, 2, 1 (ed. F. Gasti, París 2010, 107).

⁸⁴ Cf. *uitas* 1 (CCSL 116, 13, linn. 112-113).

⁸⁵ Cf. *ibid.*, 4, 2 (CCSL 116, 30, linn. 70-72).

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 2 (CCSL 116, 20, lin. 94).

⁸⁷ Cf. *ibid.*, 3 (CCSL 116, 23-24, linn. 49-51).

⁸⁸ Cf. *uitas* 4, 4 (CCSL 116, 35, linn. 35-40); *Ibid.*, 4, 10 (CCSL 116, 46, linn. 27-32); *Ibid.*, 5, 13 (CCSL 116, 98, linn. 75-80), *Ibid.*, 5, 14 (CCSL 116, 100-101, linn. 34-38).

⁸⁹ Cf. Iul., *progn.* 1, 11 (CCSL 115, 25-26, linn. 1-28).

⁹⁰ Cf. Aug., *Io. eu. tr.* 49, 2 (CCSL 38, 420, linn. 11-19).

Y en otro pasaje, utilizado también por Julián⁹¹, Agustín señala:

La verdad es que a cada mortal de alguna manera le amenazan muertes por todas partes. En los cotidianos azares de la presente vida, mientras dure la incertidumbre sobre la cuál de ellas le sobrevendrá, yo me pregunto si no será preferible pasar una, muriendo antes, que tener encima la amenaza de todas viviendo [...]. De aquí que quienes necesariamente han de morir no deben tener grandes preocupaciones por las circunstancias de su muerte, sino más bien adónde tendrán que ir sin remedio tras el paso de la muerte⁹².

Ambas citas evidencian la falta de lógica de muchos fieles que pensando en los avatares del mundo, olvidan la salvación del alma; incluso subrayar el hecho de fatigarse por no morir, aun sabiendo que es una realidad que todo hombre ha de experimentar, tiene una connotación propiamente desesperante, ya que el mismo texto señala la demasiada preocupación por las cosas terrenales, porque las mismas son sensibles y más accesibles al hombre, llevándolo a desinteresarse por la realidad espiritual que ella conlleva⁹³.

Como puede observarse, la preocupación verdadera del hombre es la siguiente: “enfrentar la muerte corporal”, una realidad que se convierte propiamente en sinónimo de miedo.

Un miedo que incluso viene reflejado en las *uitas*, cuando el autor presenta la preocupación de uno de los personajes: un noble de Mérida, que preocupado por la situación grave de su mujer, recurre a pedir ayuda al obispo Paulo que era médico; este interviene, salvando la vida de la mujer con una operación quirúrgica⁹⁴.

El miedo es la “respuesta inmediata” que el hombre tiene a mano, frente a la realidad de la muerte⁹⁵. En efecto, se percibe que la vida y la muerte se entrelazan entre sí y, que, a su vez, se compenetran; incluso la muerte

⁹¹ Cf. Iul., *progn.* 1, 12 (CCSL 115, 26-27, linn. 5-23).

⁹² Cf. Aug. *ciu.* 1, 11 (CCSL 47, 13, linn. 10-14; 20-22).

⁹³ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 362.

⁹⁴ Cf. *uitas* 4, 2 (CCSL 116, 26-27, linn. 1-6; 43-52). Cf. B. CURADO, *La Medicina en Mérida según la Vida de los Padres emeritenses*, 150-155.

⁹⁵ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 188.

acecha a la existencia misma del hombre desde su nacimiento, ya que está presente de manera operativa y constante en el desarrollo vital del hombre⁹⁶.

Afrontar esta realidad hace comprender la muerte como *terminus ad quem*, es decir, como punto de llegada de la vida, donde el hombre busca comprender qué sentido y en qué medida se convierte en un problema y en una perturbación angustiada⁹⁷. Además, se convierte en una lucha constante, mostrando la fragilidad del hombre. Una explicación a esta situación la ofrece Agustín en su obra *contra Iulianum*:

[...] Porque el temor a la muerte es tan natural, que hasta los hombres que aspiran a los gozes de la vida futura luchan aquí, en la tierra, con el pavor a la muerte, y no quieren ser despojados, sino revestidos, para que, cuanto depende de su querer, no termine esta vida con la muerte, sino que lo mortal sea absorbido por la vida⁹⁸.

Este “temor natural del hombre” está unido a la angustia y al dolor, un hecho que se presenta siempre como hecho universal y perenne, singular e irreplicable, una característica propia del hombre⁹⁹:

[...] No sin razón se ha dicho esto: «Lo triste no es la muerte, sino el acceso a la muerte», es decir, el consumirse en una enfermedad, el sufrir un golpe, el recibir una herida de arma en el cuerpo, el quemarse en el fuego, el ser despedazado por unos dientes. Pero estas cosas son temidas, no porque lleven a la muerte, sino porque producen gran dolor¹⁰⁰.

En efecto, esta afirmación de Lactancio pone de manifiesto que el dolor viene producido por el acceso a las realidades físicas que tocan directamente al hombre en sí, y que son manifestadas en muchas maneras. Además, Lactancio sostiene que la muerte, como suceso principal en el

⁹⁶ Cf. *ibid.*, 193.

⁹⁷ Cf. L. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 50.

⁹⁸ Cf. Aug., *c. Iul. imp.* 6, 14 (CSEL 85/2, 332, linn. 234-239).

⁹⁹ Cf. L. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 55.

¹⁰⁰ Cf. Lact., *inst.* 3, 17 (CSEL 19, 234, linn. 4-9).

hombre, puede constituir propiamente una última oportunidad en el hecho mismo de arrepentimiento y de la virtud ¹⁰¹.

Por esta razón, las *uitas* en sus páginas presentan la capacidad que algunos personajes demuestran al afrontar la muerte, llevándolos a comprenderla, no desde una perspectiva frustrante, sino afrontándola como una realidad integral. Una actitud en la cual se insistirá constantemente, ya que están aquellos que encuentran un sentido religioso de la muerte: “desde la perspectiva cristiana” ¹⁰²; y, en consecuencia, encuentran en ella un sentido religioso y humano ¹⁰³.

Julián de Toledo ilumina este sentido religioso, basándose en aquello que sostenía Cipriano de Cartago (258) ¹⁰⁴ en su obra *de mortalitate* ¹⁰⁵:

Además, «estemos preparados con un alma intachable, con una fe firme y una virtud fuerte para cualquiera que sea la voluntad de Dios; dejando de lado el temor a la mortalidad, pensemos en la inmortalidad que le sigue» [...] Así, «acojamos aquel día en que, arrebatándonos y desatándonos de las ataduras de este mundo, nos restituye al paraíso y al reino» ¹⁰⁶.

Por lo tanto, la razón para “no temer a la muerte corporal” radica en la globalidad de la fe, la cual abraza la situación antropológica que se crea después de la muerte; ya que, la “separación del cuerpo del alma”, como

¹⁰¹ Lact., *inst.* 7, 9: *Nam cum liceat nobis iucundissimis frui uoluptatibus, nonne sensu carere uideamur, si malimus in humilitate, in egestate, in contemptu, in ignominia uiuere quidem, sed dolore cruciari et emori, ex quibus malis nihil amplius adsequamur quo possit uoluptas omissa pensari? Si autem uirtus malum non est facitque honestes, quod nec dolorem nec mortem timet, ut officium seruet, ergo aliquod maius bonum adsequatur necesse est quam sunt illa quae spernit. At uero morte suscepta quod ulterius bonum sperari potest nisi aeternitas?* (CSEL 19, 614, linn. 5-15).

¹⁰² L. F. MATEO-SECO, «La escatología en san Agustín, en Escatología y vida cristiana». *Actas del XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 25-27 de abril del 2001)*, C. IZQUIERDO (ed.), Pamplona, 340-342.

¹⁰³ Cf. L. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 122.

¹⁰⁴ Cf. M. BÉVENOT, *Introducción*, en CCSL 3, V-IX. Cf. V. SAXER, *Afrique latine, en Corpus Christianorum*, vol. 1: «Hagiographies», G. PHILIPPART (ed.), Turnhout 1994, 35-43.

¹⁰⁵ Cf. Cypr., *mortal.* 24; 26 (CCSL 3 A, 30-31, linn. 409-412; 432-434).

¹⁰⁶ Cf. Iul., *progn.* 1, 15 (CCSL 115, 32-33, linn. 77-79; 97-99).

sostiene Julián, una vez superada se convierte en una realidad positiva; de un concepto tradicional de muerte corporal, como signo de maldición, preocupación y sufrimiento, se pasa a entenderla como un paso, partiendo siempre desde el aspecto cristológico, es decir, partiendo propiamente del misterio de la muerte y resurrección de Cristo ¹⁰⁷.

1.2.3. *Meditatio mortis, la muerte como punto de inicio*

La muerte es siempre amarga en sí misma ¹⁰⁸; una realidad presente en el mundo, y, que a su vez, suscita la incertidumbre, la inseguridad y la impotencia; ella puede ser aceptada, en cuanto sea considerada, como camino hacia la vida eterna ¹⁰⁹. En efecto, la concepción cristiana que buscaron transmitir los Padres ayudó a que los fieles reflexionaran y valoraran el curso de la vida desde un enfoque pascual, enraizada en la novedad misma del Evangelio ¹¹⁰.

Este pensamiento lo refleja Agustín en uno de sus sermones al hablar acerca de la muerte de los mártires:

Este es el premio que amaron los santos mártires, quienes, amando la vida, temieron morir. ¿Pensáis, entonces, que amaron la muerte por el hecho de que la soportaron pacientemente? En ningún modo; ellos amaron la vida y la vida la desearon; quienes eligieron morir por la vida quisieron vivir sin muerte; despreciaron lo que es breve para llegar a lo que tiene larga duración en verdad ¹¹¹.

Agustín recuerda en estas líneas el valor que tiene la vida delante de la muerte, y cómo el anhelo de alcanzar la “verdadera vida”, que es Cristo, llevó a los mártires a morir por ella, llegando a afirmar que la vida deseada es de larga duración, es decir, eterna.

Partiendo desde esta óptica soteriológica, la muerte es entendida como instrumento de salvación; así la idea de muerte como destino fatal,

¹⁰⁷ Cf. *Giuliano di Toledo, Prognosticum futuri saeculi*, 364.

¹⁰⁸ G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 43.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 31.

¹¹⁰ Cf. *ibid.*

¹¹¹ Cf. Aug., s. 335 B, 2 (MA 1, 560, linn. 2-6).

se abre a una nueva comprensión diversa: “camino de encuentro y camino de inicio” ¹¹².

Ante el argumento planteado, la muerte se entendería como *terminus a quo*, es decir, como punto de inicio de la vida que se dirige hacia el futuro, más allá de la existencia de este mundo ¹¹³. No sería el final de la vida, sino el principio de la inmortalidad ¹¹⁴.

Por consiguiente, el hombre es destinado a la inmortalidad, ya que es creatura que ha de vivir ¹¹⁵; esta realidad se apoya en una relación que se otorga y que representa, a su vez, una exigencia ¹¹⁶.

Agustín en el sermón 127 da pie a este argumento, recordando que el hombre está llamado a vivir siempre; aun sabiendo que tiene que morir, debe recordar que desde Dios no se ha de temer a la muerte, sino, más bien, tener presente que se poseerá la vida eterna:

A los hombres a los que les agrada vivir en esta tierra se les prometió vida; y como temen tanto morir, se les prometió eterna. ¿Qué te agrada? Vivir. Lo tendrás. ¿Qué temes? Morir. No sufrirás la muerte [...]. Así, pues, esto es lo único que se nos puede prometer: que de alguna manera sintamos la dulzura del don de Dios en lo que tenemos ahora, puesto que don suyo son la vida y la salud. Por tanto, puesto que se nos promete la vida eterna, pongamos ante nuestros ojos la vida presente para eliminar de ella todo lo que aquí encontramos molesto ¹¹⁷.

En efecto, las *uitas* proponen una actitud real que es *la aceptación*. Es por ello, que la obra propone entre sus páginas, dar ánimos ante la incertidumbre y el desenlace de la vida, ofreciendo una visión nueva de percibir

¹¹² Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 195.

¹¹³ Cf. L. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 49.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, 155.

¹¹⁵ Cf. J. RATZINGER, «Escatología. La muerte y la vida», en *ÍD.*, *Obras completas X. Resurrección y vida eterna. Contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2021 (Biblioteca de autores cristianos 123), 139-140.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 142.

¹¹⁷ Cf. Aug., s. 127, 1 (PL 38, 706-707).

la muerte, es decir, partir desde la aceptación, que llevará a la persona a afrontarla desde la fe, y así alejar de sí mismo el miedo ¹¹⁸.

En definitiva, la muerte comprende la dialéctica presente-futuro ¹¹⁹, o sea, el vivir se enfrenta al morir, y el morir viene a tomar un sentido; sentido que impulsa a los cristianos a reconocer la muerte como tránsito, paso, peregrinación, y no como fracaso ¹²⁰; esto motiva a los fieles a prepararse a aquel momento crucial de su propia existencia ¹²¹.

2. ESPERANZA EN EL MÁS ALLÁ

2.1. Retribución después de la muerte

G. Pons afirma que «el objeto de la esperanza escatológica consta de una doble fase: la postrera, en la cual todos los que son de Cristo obtendrán la glorificación en cuerpo y alma una vez resucitados, y la fase intermedia, que tiene lugar a partir de la muerte, y en la que se da a cada persona la retribución merecida» ¹²².

¹¹⁸ Cf. *uitas* 5, 6 (CCSL 116, 67, linn. 75-80).

¹¹⁹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «La muerte, fracaso y plenitud», en *Sal Terrae* 85 (1997) 99.

¹²⁰ Ambr., *bon. mort.* 2, 5: *Itaque si plena oneris uita, utique finis eius adleuamento est. Adleuamento autem bonum, mors autem finis: mors igitur est bonum* (CSEL 32/1, 705-706, linn. 1-3). Aug., *ep.* 10, 2: *Profectiones ergo, quas quietas et faciles habere nequeas, per totam cogitare uitam non est hominis, de illa una ultima quae mors uocatur cogitantis, de qua uel sola intellegis uere esse cogitandum* (CCSL 31, 24, linn. 22-25).

¹²¹ Cf. *uitas* 5, 13 (CCSL 116, 98, linn. 75-80). Julián de Toledo ante esta situación propone que se debe recurrir a la oración. Él lo manifiesta de la siguiente manera: «Cuando es inminente la hora extrema de nuestra vida terrena, nos debe ayudar la oración continua. De hecho, cuando en este mundo nos disponemos a partir hacia los lugares desconocidos y lejanos, nos encomendamos a las oraciones de nuestros hermanos y, en el momento de partir, derramamos lágrimas abundantes, pidiendo al Señor que tengamos un viaje con compañías agradables. Si hacemos todo esto con tanto interés mientras todavía permanece la unión del cuerpo y del alma y nos movemos entre las realidades conocidas de este mundo, con cuánto mayor esmero debemos hacer lo mismo al final de nuestra vida [...]. Por ello, no cabe duda de que, cuando los fieles piadosos y los verdaderos cristianos parten de este mundo, si los ayuda la oración diligente y frecuente de los hermanos, no osará alcanzarlos el ataque, aunque sea cruel, de los espíritus malignos». Cf. Iul., *progn.* 1, 18 (CCSL 115, 35-36, linn. 4-12; 23-27).

¹²² G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, Madrid 2001, 57.

En cierto modo, esta división e identificación teológica de la esperanza escatológica formó parte de un proceso de maduración que se desarrollaba y se robustecía en el pensamiento de los Padres ¹²³. En efecto, algunos de ellos enseñaron que los justos y los impíos reciben una retribución diferente inmediatamente después de la muerte ¹²⁴.

La tradición teológica denomina a esta doctrina “juicio particular”, es decir, momento en el cual las almas de los difuntos conocen el parecer y la valoración hecha por parte de Dios acerca del modo de vivir que han llevado en la tierra, alcanzando, así, el premio o el castigo como consecuencia de los actos cometidos ¹²⁵. Por lo tanto, el juicio particular es una exigencia del hombre, donde su conciencia juega un papel importante ¹²⁶, la cual debe comparecer un día delante de Dios ¹²⁷.

Esta concepción teológica es desarrollada en las *uitas*. El primer texto presentado es la amonestación que recibe el monje de Cauliana por parte de un grupo de niños. En dicha amonestación los niños le dicen lo siguiente:

Enmiéndate, desgraciado, enmiéndate de una vez. Reflexiona sobre el terrible juicio divino. Ten en cuenta la temible sentencia de su tremendo tribunal. Ten en cuenta la vengadora severidad, espantosa y horrible de su fallo ¹²⁸.

En las palabras de los niños se perciben ciertas características que hacen alusión al juicio: primero se habla de un “juicio divino”, luego se

¹²³ «Aunque los Padres, en efecto, tratan especialmente el “juicio universal”, aparecen desde antiguo en sus escritos no pocas referencias a la situación de las almas después de la muerte y antes de la parusía, lo cual implica la idea de que ya ha sido juzgada su actuación durante la vida terrena». G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 57-58.

¹²⁴ Cf. C. POZO, *Teologia dell’aldilà*, Roma 1972, 298-299.

¹²⁵ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell’uomo nella vita futura*, en *L’al di là*, ed. Id., Turín 1957, 175.

¹²⁶ Cf. *ibíd.*, 179.

¹²⁷ C. Pozo sostenía que después de la muerte comienzan los estados definitivos de salvación y de castigo; dicha división supone una idea de juicio particular que está presente en las enseñanzas de los Padres, ya que sostienen que la plena retribución inmediata sucede después de la muerte de cada persona; es decir, el juicio particular sería aquella conexión segura con la Verdad, que es Dios mismo. Cf. C. POZO, *Teologia dell’aldilà*, 310.

¹²⁸ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 18, linn. 63-66).

subraya la sentencia que emitirá el tribunal, que a su vez es definida como espantosa, tremenda y severa en la decisión que se haya de tomar.

Estas características serán retomadas por el autor al narrar la muerte del rey Leovigildo, con la diferencia que el relato presenta la decisión definitiva del tribunal contra el rey:

[Leovigildo] atacado por una gravísima enfermedad, por decisión divina, perdió su indignísima vida y se procuró una muerte eterna; y su alma, separada cruelmente de su cuerpo, retenida por castigos eternos, entregada por siempre a los infiernos del Tártaro, de forma completamente merecida es mantenida atada para ser quemada en aguas de pez siempre hirvientes ¹²⁹.

En cierto modo, el autor es tajante en su fallo, ya que determina la última sentencia del tribunal supremo: “la condenación eterna a Leovigildo”; una situación que no se afirma en los demás personajes de las *uitas*.

No obstante, el autor en el tercer *opusculum* coloca en boca del rey Leovigildo una sentencia que pronuncia contra los asesinos del abad Nancto:

“Desatadlos y dejadles ir; y si en verdad mataron al siervo de Dios, Dios vengará la muerte de su siervo sin nuestra venganza”. Tan pronto como se dijo esto y fueron puestos en libertad, los demonios se apoderaron de ellos y durante muchos días les atormentaron hasta que arrancaron las almas de sus cuerpos con una muerte cruel. A Dios gracias ¹³⁰.

El juicio emitido por el rey Leovigildo es muestra de un privilegio expuesto en un canon del V Concilio de Toledo (636), que afirma “el perdón de los culpables reservados a los príncipes”:

En todas las cosas que venimos diciendo reservamos al Rey el poder de indultar los delitos de los delincuentes, para que conforme a su bondad y piedad, donde comprueba el arrepentimiento del corazón, conceda el perdón de las culpas ¹³¹.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, 5, 9 (CCSL 116, 79, linn. 5-9).

¹³⁰ Cf. *ibid.*, 3 (CCSL 116, 24, linn. 56-61).

¹³¹ Cf. *Tolet.* V. c. 8 (CCH 5, 286, linn. 123-127). Además, la *Lex Visigothorum* en el primer libro titulado *De instrumentis legalibus* dedica unos capítulos para afirmar

En efecto, la toma de decisiones sobre la condena o la absolución de los súbditos por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas es asimilada en las *uitas* como “castigo divino”, denominación típica de las hagiografías de la época ¹³².

Todos estos testimonios ofrecidos por las *uitas* ponen de manifiesto, como se ha mencionado antes, una tradición que se venía desarrollando en la península.

El primer testimonio de esta tradición que se venía fraguando, es la presentación que hace Isidoro de Sevilla al analizar el doble alcance que tiene el “juicio divino”:

El juicio divino tiene doble alcance; uno, por el que los hombres son juzgados en esta vida y en la futura; otro, por el que son juzgados ahora para no serlo después. Así, pues, para algunos, la pena temporal sirve de purificación, mas, para otros, aquí comienza la condena y allá les espera la completa ruina ¹³³.

En efecto, Isidoro subraya que el “juicio divino” se da en esta vida y en la futura, que, a su vez, es medida desde los actos cometidos, poniendo en confrontación la conciencia de la persona. Dicha conciencia ha de afrontar la afabilidad o el terror de Cristo en el momento del juicio; así lo sustenta Isidoro:

Según el diverso estado de las conciencias, Cristo en el juicio se mostrará afable a los elegidos, y terrible a los réprobos. Pues cual fuere la conciencia que cada uno hubiere manifestado, así será el juicio, a fin de que Cristo, conservando su serenidad, aparezca terrible solo a quienes su conciencia les arguye de pecado ¹³⁴.

y presentar a aquellos que tienen la potestad de emitir las leyes y hacer uso de ellas en el reino visigodo (MGH *Lex Visigothorum* 1/1, 38-41).

¹³² «Pero este castigo divino tiene, además, otra dimensión que alcanza al conjunto de las *uitae* del siglo VII hispanas y es el refrendo de todas cuantas actuaciones llevan a cabo los *uiri sancti*. Es decir, cuando estos *uiri sancti* se convierten en brazos ejecutores del poder divino, en cualquiera de esas circunstancias: la intervención directa de Dios y el poder de intercesión de los *uiri sancti*». I. Velázquez, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, 156.

¹³³ Cf. Isid., *sent.* 1, 27, 7 (CCSL 111, 84, linn. 34-38).

¹³⁴ Cf. *ibid.*, 1, 27, 9 (CCSL 111, 84, linn. 43-47).

Por ende, el juicio divino no es ajeno al hombre, ya que está presente su conciencia; no será juzgado de aquello que no sabía o no hacía; el hombre debe afrontar sus hechos y obras, aquello que su conciencia le hará ver y aceptar ¹³⁵.

Tajón de Zaragoza subraya que el hombre debe afrontar la justicia divina, siendo consciente de sus actos; además, subraya que el hombre aún está a tiempo de mitigar dichos actos por medio de sacrificios y de oblaciones, y así no temerá el juicio ni el fallo que éste emita ¹³⁶.

En el caso de Julián de Toledo, la defensa de la doctrina de la retribución después de la muerte y un destino diferente para los justos y los pecadores se percibe de manera indirecta en el *Prognosticum* ¹³⁷. El arzobispo de Toledo, basándose en Agustín de Hipona ¹³⁸, propone lo siguiente:

Por lo tanto, si el fuego probará a ambos, de modo que aquel cuya obra permanece en pie, es decir “no es consumido por el fuego, recibirá la recompensa; pero si la obra de alguno es consumida sufrirá la condena”, se colige que aquel fuego no es eterno. Sólo los de la izquierda serán arrojados al fuego eterno en la condenación última y perpetua. Este fuego –que no es eterno– a los de la derecha sólo los prueba. Pero los prueba así: a algunos el fuego no los quemará ni consumirá el edificio que construyeron sobre el cimiento de Cristo; a otros les sucederá diversamente, es decir, si arderá y sufrirá daño su edificio, aunque se salvarán porque pusieron a Cristo como fundamento estable con una particular caridad. Si se salvan van a estar a la

¹³⁵ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 179. Gregorio Magno en este sentido expone que a la hora de la muerte el hombre manifestará miedo, ya que no conoce el rigor con el que será juzgado, por las obras realizadas en vida. Cf. Greg. M., *dial.* 4, 47, 3 (SCh 265, 166-168, linn. 18-21).

¹³⁶ Cf. TAO, *Lib. sent.* 4, 2 (CCSL 116 A, 328-329, linn. 65-122). Cf. J. VARELA R., *Tajón de Zaragoza, teólogo visigodo. La importancia de la perspectiva histórica en sus sentencias*, en *Tempo di Dio. Tempo dell'uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 10-12 maggio 2018*, M. GHILARDI (ed.), Roma 2019 = (SEA 155), 401-403.

¹³⁷ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 280.

¹³⁸ Cf. Aug., *ciu.* 21, 26 (CCSL 48, 798, linn. 70-100). Agustín, además, sostiene que las almas son juzgadas inmediatamente al final de sus vidas: «El cree con toda razón que las almas son juzgadas inmediatamente después de su salida de los cuerpos, antes de que se presenten al otro juicio unidas ya a sus cuerpos para ser atormentadas o glorificadas con la misma carne que tuvieron durante su vida en la tierra». Cf. Aug., *an. et or.* 2, 4, 8 (CSEL 60, 341, linn. 14-18).

derecha y a oír con los demás: “Venid benditos de mi Padre, poseed el reino que os ha sido preparado”¹³⁹.

En efecto, la doctrina del “juicio particular” en Julián, se puede intuir como un acercamiento a la definición de los diversos destinos de las almas en el estado intermedio¹⁴⁰.

En definitiva, «el juicio es sencillamente la verdad misma, su revelación. Esta verdad por supuesto no es algo neutro. Dios es la verdad, la verdad es Dios, es persona. Una verdad juzgadora, definitiva, solo puede darse si tiene carácter divino. Dios es juez en la medida en que es la verdad misma. Pero Dios es la verdad para el hombre como el que se ha hecho hombre, en quien él mismo es la medida del hombre. Así que Dios es medida de la verdad para el hombre en y por Cristo. En esto consiste el cambio salvador de la idea del juicio, que para la fe cristiana significa esto: la verdad que juzga al hombre ha salido en su busca para salvarlo»¹⁴¹.

2.2. Escatología intermedia

Hablar sobre el sentido de la vida conlleva pensar qué significado tiene la muerte¹⁴², y desde ese sentido nacen algunas preguntas que el hombre se hace sobre el final de la vida terrena.

Ante esta inquietud, los Padres buscan dar una respuesta basándose en las Escrituras y en la enseñanza patrística desarrollada hasta ese momento¹⁴³. Bien es cierto que en la época no se daba un nombre concreto a esta realidad; la misma se interpreta como un estado de purificación, que se desarrolla entre la muerte y la consumación final de los tiempos¹⁴⁴.

Con el pasar de los siglos, la teología empezará a llamar a esta doctrina *ignis purgatorius*, la cual se fundamenta en tres puntos básicos: la conti-

¹³⁹ Cf. Iul., *progn.* 2, 20 (CCSL 115, 57-58, linn. 31-39).

¹⁴⁰ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 281.

¹⁴¹ J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida*, 185.

¹⁴² Cf. J. NOEMI, «Vida y muerte: una reflexión teológico-fundamental», en *Teología y vida* 47 (2007), 44.

¹⁴³ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 239-240.

¹⁴⁴ Cf. G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 68.

nidad de la vida del ser humano después de la muerte; la existencia de un estado intermedio (con carácter temporal) entre la muerte y el final de los tiempos; y la posibilidad que, quien ha muerto en el Señor y no ha logrado la purificación plena de su existencia histórica, pueda contar con el perdón por las faltas cometidas ¹⁴⁵.

En efecto, esta doctrina se irá concretizando en el pensamiento de los Padres hispánicos, como fueron: Isidoro de Sevilla, Braulio y Tajón de Zaragoza, Ildefonso y Julián de Toledo.

Isidoro de Sevilla hace mención del argumento cuando sustenta que se deben purificar ciertos pecados al término de la vida terrena ¹⁴⁶. Tajón de Zaragoza profundiza los beneficios que conlleva el *ignis purgatorius* después de la muerte ¹⁴⁷. No obstante, Ildefonso de Toledo haciendo uso del pasaje bíblico del “buen ladrón” (*Lc. 23, 39-43*), sostiene que el alma debe “descender” primero al *infernus*, y después será llevada a gozar del paraíso.

En cambio, Julián de Toledo muestra de manera sistemática su parecer en una oración. Allí expresa su inquietud por saber cuál será el estado del alma después de la muerte:

Aquí tienes mi corazón ansioso ensanchado por el inmenso deseo de las realidades futuras, que desde hace mucho tiempo está suspirando por tí, por el regreso a la patria: desea, antes que amanezca, contemplar ya aquí en la tierra los gozos de la felicidad futura. Desea saber qué gozos esperan a las almas de los difuntos después de la muerte del cuerpo y qué glorificación se les añada después de recibir sus cuerpos [...]. Aquí tienes, Señor, a tu pobre mendigando y tocando la puerta, deseando humildemente conocer las realidades que son desconocidas ¹⁴⁸.

Julián en la oración deja entrever dos cosas: la primera es el deseo por regresar a la patria celestial, y la segunda saber qué les deparará a las almas después de la muerte. Un tema que, además, fue objeto de estudio

¹⁴⁵ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 241.

¹⁴⁶ Cf. Isid., *sent.* 3, 62, 7-9 (CCSL 111, 329, linn. 38-40).

¹⁴⁷ Cf. TAIO, *Lib. sent.* 5, 21 (CCSL 116 A, 434-435, linn. 818-844).

¹⁴⁸ Cf. Iul., *progn. oratio* (CCSL 115, 15, linn. 9-13; 37-39).

y reflexión del obispo Idalio de Barcelona¹⁴⁹; juntos se habían planteado, aquel Viernes Santo del año 688 en Toledo¹⁵⁰, lo siguiente: «¿Cuál será el estado de las almas de los muertos antes de la resurrección final?»¹⁵¹.

En efecto, los Padres ya buscaban aclarar y, a su vez, defender, en cierto modo, la doctrina de la pervivencia y el estado de las almas después de la muerte¹⁵².

Julián, haciendo uso de Agustín¹⁵³, realiza esta aclaración sosteniendo lo siguiente:

Así como los ojos de tu carne del todo dormida y yacente en la cama ahora están ociosos y no realizan ninguna acción, y sin embargo son estos con los que miras y que usas para esta visión, así, cuando, estés muerto, cuando nada hagan los ojos de tu carne, tendrás vida con la que vivas y sentido con el que sientas. Ten cuidado de aquí en adelante, no dudes de que permanece la vida después de la muerte¹⁵⁴.

Este testimonio patristico proviene de la carta 159 de Agustín; en ella, él invitaba a Genadio a no poner en duda la existencia de la vida después

¹⁴⁹ Cf. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Historia de la Antigua literatura latina hispano-cristiana*, vol. 4: «Siglos VI-VII», 481.

¹⁵⁰ Cf. Iul., *progn. praefatio* (CCSL 115, 11, linn. 7-12).

¹⁵¹ *ibíd.*

¹⁵² Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 374. Cf. J. ORLANDIS, *La escatología intermedia en el Prognosticum futuri de san Julián de Toledo*, en *Escatología y vida cristiana. Actas del XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 25-27 de abril del 2001)*, C. IZQUIERDO (ed.), Pamplona 2002, 420.

¹⁵³ Cf. Aug., *ep.* 159, 4 (CSEL 44, 501, linn. 17-23). Además, Agustín afirma en el *de ciuitate Dei* que las almas durante esta fase intermedia, padecen el “fuego abrasador”, y que dicho estado se caracteriza por ser un “sufrimiento pasajero”: «Después de la muerte de este cuerpo, hasta la venida de aquel día final de premio y condenación, que tendrá lugar después de la resurrección de los cuerpos, las almas de los difuntos durante este intervalo, según el parecer de algunos, sufren esta clase de fuego no sufrida por los que no tuvieron tal clase de conducta y de amores durante la vida de este cuerpo, de manera que se consuma su leña, su heno o su paja; los otros, sin embargo, sí lo sufrirán, puesto que llevan consigo edificaciones de esta materia mundana, aunque sean veniales, no dignas de condenación; sufrirán tal vez allá solamente, o quizás allá o acá, o acá sin tener que hacerlo allá; será un fuego abrasador, de sufrimiento pasajero. Pues bien, esta opinión no la quiero rechazar, porque quizás es verdadera». Cf. *Íd.*, *ciu.* 21, 26 (CCSL 48, 798-799, linn. 103-113).

¹⁵⁴ Cf. Iul., *progn.* 2, 33 (CCSL 115, 72, linn. 50-56).

de la muerte ¹⁵⁵. Esta posición demuestra dos aspectos: que el alma tiene vida y que está en un lugar concreto ¹⁵⁶, es decir, las almas no sólo perviven después de la muerte sino que subsisten con más intensidad ¹⁵⁷.

Además, Julián, tomando la idea de Agustín ¹⁵⁸, identifica el *ignis purgatorius* como un espacio físico, denominándola “estancias secretas”:

Durante el tiempo que hay entre la muerte del hombre y la resurrección final, las almas son colocadas en unas estancias secretas, de acuerdo con lo que cada una mereció mientras vivía en la carne: o la paz o la condena ¹⁵⁹.

Según esta creencia, las almas de los difuntos una vez que salen del cuerpo, son reunidas en una especie de *receptaculum*, un “lugar secreto”, donde las mismas descansan hasta el día del juicio final; dicha postura teológica formaba parte de la visión colectiva del momento y, en consecuencia, extendida en el pensamiento de los Padres ¹⁶⁰.

Esta “fase intermedia” ¹⁶¹ o *ignis purgatorius* ¹⁶² será comprendida desde el ámbito paliativo como “sanación del alma” que vendría a ser el resultado de un cuidado prescripto por parte de Dios ¹⁶³.

¹⁵⁵ Cf. Aug., *ep.* 159, 1 (CSEL 44, 498, linn. 12-15).

¹⁵⁶ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 277. Cf. J. ORLANDIS, *La escatología intermedia en el Prognosticum futuri de san Julián de Toledo*, 422.

¹⁵⁷ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 277.

¹⁵⁸ Cf. Aug., *ench.* 29, 109 (CCSL 46, 108, linn. 1-4).

¹⁵⁹ Cf. Iul., *progn.* 2, 9 (CCSL 115, 49, linn. 3-6).

¹⁶⁰ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 375; 390. Cf. C. DELL’OSSO, *Il tempo futuro nel Prognosticum futuri saeculi di Giuliano di Toledo*, en *Tempo di Dio. Tempo dell’uomo. XLVI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana. Roma 10-12 maggio 2018*, M. GHILARDI (ed.), Roma 2019 = SEA 155 (2019), 407-410. Las otras almas (incluso la de los justos) debían conformarse con un futuro diferente que se caracterizaría por un periodo de espera que no se presentaba todavía como un periodo largo de desolación. Ello se percibía como un periodo de reposo que comprendía seguridad y protección. La concepción escatológica enfatizaba, además, la tranquilidad y el reposo (*refrigerium*). Cf. P. BROWN, *Il riscatto dell’anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Turin 2016, 13.

¹⁶¹ Cf. G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 68.

¹⁶² Cf. Iul., *progn.* 2, 19 (CCSL 115, 55, lin. 3).

¹⁶³ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 375; 380; 397.

Braulio de Zaragoza (585/594-649/651) ¹⁶⁴ hizo mención de ello en una carta consolatoria que dirigió a su hermana Basilia por la muerte de su esposo, exponiendo que Dios se dignaría reunir a las almas con misericordia y justicia, en un lugar de reposo: *in refrigerio* ¹⁶⁵.

Esta interpretación está acompañada de otra realidad: la “sensibilidad del alma” ¹⁶⁶. Para fundamentar este argumento, los Padres hacen uso de la parábola del rico y el pobre Lázaro (*Lc.* 16, 22-24). Julián de Toledo, basándose en esta perícopa evangélica, describe este argumento sosteniendo que buenos y malos desde su capacidad sensitiva y psicológica, pueden reconocerse mutuamente después de la muerte corporal ¹⁶⁷.

Ambos argumentos, ponen de manifiesto que el alma no está privada de las facultades y sensibilidades que la caracterizan ¹⁶⁸, sino que en el estado en que se encuentra, permanece viva en ella la conciencia de ser quién es, hasta la recapitulación final con la esperanza de ser una nueva creatura transformada ¹⁶⁹.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido presentando, las *uitas* proponen entre sus páginas una tradición al respecto. Sus *opuscula* presentan todo lo acontecido al final de las vidas de sus personajes, en unos más desarrollados, en otros no tanto.

Ellas narran lo ocurrido a un monje del monasterio de Cauliana que, en el momento de la agonía, dice las siguientes palabras:

¹⁶⁴ Cf. J. C. MARTÍN, *Introducción* en CCSL 113 B, 16-40.

¹⁶⁵ Cf. Braul. *ep.* 7 (CCSL 114 B, 49, linn. 31-38).

¹⁶⁶ Cf. J. E. OYARZÚN, *El Prognosticum futuri saeculi de san Julián de Toledo*, 278.

¹⁶⁷ Cf. Iul. *progn.* 2, 24 (CCSL 115, 60-61, linn. 5-15).

¹⁶⁸ Cf. Iul. *progn.* 2, 26: *Ergo anima quae nunc corpore grauat, liberior corpore absoluta efficitur. Est igitur animae post mortem et sensus integer, et memoria plena* (CCSL 115, 63, linn. 13-15).

¹⁶⁹ Cf. Iul. *progn.* 2, 35 (CCSL 115, 73, linn. 1-10). Cf. L. PIZZOLATO, *Il grande problema della morte nel pensiero dei padri della Chiesa*, 161. En efecto, la esperanza de ser una nueva creatura se comprende desde la siguiente óptica: la *spes quae*, es decir, aquello que se espera, el contenido de la esperanza, rige la *spes qua*, o sea, la esperanza como la actitud que tiene el creyente, don de la Iglesia peregrina. Cf. *La speranza nei padri*, G. VISONÀ (ed.), Milán 1993, 64.

Sabed que todos mis pecados están perdonados. He aquí que los santísimos apóstoles Pedro y Pablo y además san Lorenzo, archidiacono y mártir, me esperan delante de las puertas, con una innumerable turba de aspirantes, con quienes debo presentarme ante Dios ¹⁷⁰.

Una imagen que demuestra dos características: la primera es la presencia de los santos, y la segunda la presencia de los aspirantes. Ciertamente, estas características se profundizarán en varios pasajes de las *uitas*, con la diferencia que, en la cita presentada anteriormente, los aspirantes junto al monje deben comparecer ante la presencia de Dios.

Este hecho está inspirado en el pensamiento de Gregorio Magno que describe con detalles, los hechos ocurridos a las almas después de la muerte ¹⁷¹. Pedro, interlocutor de los *Dialogi*, desea saber si existe o no el *ignis purgatorius* ¹⁷²; Gregorio le sostiene que sí existe un “fuego expiatorio” antes del Juicio; así lo señala:

De acuerdo con tales testimonios, queda muy claro que cada cual se presenta en el Juicio tal como sale de este mundo. Pero, en todo caso, hay que pensar que antes del Juicio hay un fuego expiatorio en relación con algunas faltas leves, según dice la Verdad, a saber, que «si alguien blasfemare contra el Espíritu Santo, ello no le será perdonado ni en este mundo ni en el venidero». En esta afirmación se da a entender que algunas faltas pueden ser perdonadas en este mundo y otras en el venidero. Pues el razonamiento lógico establece que lo que se niega de una cosa se concede de otras ¹⁷³.

Sin embargo, él subraya más adelante que para merecer la expiación de las culpas, primeramente, se ha de morir en pecado venial y haber hecho buenas obras ¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Cf. *uitas* 2 (CCSL 116, 19-20, linn. 90-94).

¹⁷¹ El argumento es ampliado en el IV libro de los *Dialogi*. Para profundizar este argumento, consultar: C. POLACCHI, *La teología del sufragio dei defunti e le Messe Gregoriane nel IV libro dei Dialogi di Gregorio Magno*, en *La teología dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 9-11 maggio 2013*, Roma 2014 = SEA 140 (2014), 419-431.

¹⁷² Cf. Greg. M., *dial.* 4, 40, 13 (SCh 265, 146, linn. 106-107).

¹⁷³ Cf. Greg. M., *dial.* 4, 41, 3 (SCh 265, 148, linn. 11-20).

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, 4, 41, 6 (SCh 265, 150, linn. 44-47). Gregorio toma estas ideas de Agustín, para explicar el *ignis purgatorius* y para subrayar el poder de la intercesión de

En cierto modo, comienza a plantearse otro tema: “los pecados cometidos son perdonados en el más allá”. Esto deja entrever que el peso del pecado y las contradicciones de la existencia dejan su marca en el hombre ¹⁷⁵ La purificación tiene un significado teológico a través de la conversión, que es una condición importante y necesaria ante la cercanía del reino de Dios ¹⁷⁶. Desde esta óptica se plantearía el problema de la perfección *post-mortem* ¹⁷⁷ y la identidad propia del hombre ¹⁷⁸.

En definitiva, se afirma que las almas están en un proceso necesario de transformación gracias a la cual se hacen capaces de la paz de Cristo, capaces de entrar en comunión con Dios, y en consecuencia, entrar en la *communio sanctorum* ¹⁷⁹.

2.3. *Sperandum in solo Deo*

Los bienaventurados que son conducidos a las moradas eternas alcanzan una plena comunión de vida y amor ¹⁸⁰ con un único objetivo: contemplar a Dios cara a cara, mediante el don del conocimiento y la iluminación ¹⁸¹; a esta doctrina se le conoce como el “don de la vida eterna” ¹⁸².

Ciertamente, esto lleva a pensar que la vida es plenitud y que, a su vez, comprende la visión de Dios y la comunión con los santos; dicho razonamiento ha tenido una repercusión en el pensamiento de los Padres que buscaban animar a sus fieles a no desesperar, ni temer a aquello que ocurriría después de la muerte, sino a confiar en la felicidad prometida ¹⁸³.

los muertos en el más allá. Cf. M. P. CICCARERE, *La nascita del purgatorio*, en *Annali di storia dell'esegesi* 17 (2000), 144.

¹⁷⁵ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 241.

¹⁷⁶ *ibid.*

¹⁷⁷ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 204-205.

¹⁷⁸ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 241.

¹⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología. La muerte y la vida*, 207.

¹⁸⁰ Cf. G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 117.

¹⁸¹ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 214-219.

¹⁸² Cf. G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 117.

¹⁸³ Cf. C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, 198-203. Cf. L. F. MATEO-SECO, *La escatología en san Agustín*, 347-350.

No obstante, los Padres para profundizar dicha argumentación han tomado muchas imágenes para hacer referencia a esta realidad escatológica¹⁸⁴. En efecto, la imagen a la cual hacen referencia es el “cielo”¹⁸⁵, uniéndolo al sentimiento de la felicidad plena, es decir, el deseo de estar en plena comunión con Dios¹⁸⁶.

Estas premisas generales ayudan a comprender algunos textos que ofrecen las *uitas* con respecto a la vida eterna. Las *uitas* para hablar de ello hacen referencias a muchas imágenes que van desde un banquete hasta el hecho de contemplar al mismo Dios en persona. No obstante, dichas referencias son presentadas en lo que se conoce como “visiones” que los personajes han tenido antes de morir, o en su defecto una anotación propia, para hacer referencia al premio que les espera a los justos en la eternidad.

Uno de los textos que sobresalen es la visión de la corte celestial que tiene el niño Augusto; en dicha visión, el autor expone imágenes, diálogos y características que ayudan a asimilar la doctrina escatológica que está detrás de la obra.

Las *uitas* describen que el niño Augusto se presenta en un “lugar agradable”, o sea, un jardín espléndido; en dicho jardín se llevaba a cabo un banquete en el cual participaba una “gran multitud vestida de blanco”. Luego, entra a dicho banquete un “personaje espléndido”, un *uir splendidissimus nimiumque pulcerrimus*, que se sienta en el puesto principal y al cual los invitados adoran tres veces, y este, a su vez, les bendice¹⁸⁷.

Todo este testimonio pone de manifiesto la descripción plástica de aquello que le espera a los justos; un argumento que el autor de las *uitas* defenderá y presentará a lo largo de la obra. Además, se retomará dicha argumentación para describir aquello que les espera a los obispos, a los *uiri Dei*.

De los cinco obispos que presenta la obra, el autor subrayará la recompensa que ha merecido el obispo Renovato:

¹⁸⁴ Cf. G. PONS, *El más allá en los Padres de la Iglesia*, 117-118.

¹⁸⁵ Cf. F. TRISOGLIO, *Il credo della Chiesa. La teologia dei Padri nella catechesi sul Simbolo Niceno-Costantinopolitano*, Asti 2004, 209.

¹⁸⁶ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 212.

¹⁸⁷ Cf. *uitas* 1 (CCSL 116, 8-9, linn. 31-58).

Después de dirigir irreprochablemente la Iglesia durante muchos años, este que iba a unirse a los coros de los ángeles y a formar parte de todas las legiones celestes de las regiones superiores, con los miembros asombrosamente relajados, saliendo del cuerpo, mereció entrar en la corte del reino superior para permanecer siempre con Cristo y reinar sin fin ¹⁸⁸.

El autor en el cuarto *opusculum* coloca en boca de los santos –que tienen la orden de matar al obispo Fidel– una frase que reafirma lo expuesto anteriormente:

A continuación, los santos dijeron: “Marchad a toda prisa a palacio y entrad en la celda en que se halla acostado el santo obispo Fidel e infligidle una grave herida en su cuerpo para que su alma, saliendo cuanto antes de la atadura corporal, pueda llegar junto a nuestro Señor Jesucristo y a la corona para él preparada ¹⁸⁹.

En efecto, el autor en ambos textos da a conocer el premio que da Dios a los justos, es decir, la vida eterna, una realidad concreta a la que han de aspirar los hombres ¹⁹⁰.

Esta idea la expresó en su momento Isidoro de Sevilla al hablar sobre la “gloria de los justos”:

El sentimiento de condolencia, al comparecer a los réprobos, no hará desgraciado el ánimo de los justos en la vida futura, donde los santos experimentarán un gozo tan intenso en la contemplación de Dios, que no se dará acceso alguno a la tristeza ¹⁹¹.

Al igual, Ildefonso de Toledo en su obra *de cognitione baptismi* expone que los justos gozarán de la comunión verdadera de los santos, donde reinarán armoniosamente ¹⁹².

Hasta este punto se ha subrayado el gozo de aquella felicidad que les espera a los justos; sin embargo, la felicidad de los justos comprende una

¹⁸⁸ Cf. *uitas* 5, 14 (CCSL 116, 100-101, linn. 34-38).

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, 4, 9 (CCSL 116, 43, linn. 27-31).

¹⁹⁰ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 222.

¹⁹¹ Cf. Isid., *sent.* 1, 30, 1 (CCSL 111, 89, linn. 2-5).

¹⁹² Cf. Ild., *bapt.* 95 (CCSL 114 A, 401, linn. 1401-1406).

realidad profundad: “la comunión íntima con Dios”. Una realidad que, ciertamente, se dará después de la resurrección final; no obstante, este tema, que se desarrolla junto al argumento de la visión beatífica, se presenta como un premio dado inmediatamente a los justos, aquellos que se consideran santos ¹⁹³.

Julián de Toledo, haciendo uso de las homilias de Gregorio Magno ¹⁹⁴, es consciente que ello es una “recompensa” que Cristo da a los justos:

La recompensa de los bienaventurados es la visión de Dios, que nos producirá un gozo inefable [...]. Por tanto, de acuerdo con las palabras de la santa Verdad, entonces se ceñirá, nos hará recostarnos y pasará sirviéndonos. “Se ceñirá” esto es, preparará la recompensa. “Nos hará recostar”, es decir, que seremos confortados en la paz eterna; y es que recostarnos en el reino es nuestra paz. Al pasar el Señor nos servirá porque nos saciará con el esplendor de su luz. Cuando se dice que “pasa” se refiere al paso del juicio al reino ¹⁹⁵.

En efecto, la recompensa descansa en el hecho mismo de contemplar a Dios *facie ad faciem* ¹⁹⁶. Julián hace alusión de ello ¹⁹⁷, tomando como inspiración a Agustín que sostenía lo siguiente:

Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, mas sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin? ¹⁹⁸

Por ello, la principal diferencia entre la vida terrena y la experiencia de Dios más allá de la historia humana consistirá en que esta última será sin interrupción ¹⁹⁹. Esta experiencia se traduce en una convivencia con Dios,

¹⁹³ Cf. F. GIARDINI, *Il desiderio del paradiso nella vita cristiana*, Roma 2003, 74-78.

¹⁹⁴ Cf. Greg. M., *in euang.* 1, 13, 4 (CCSL 141, 91-92, linn. 52-68).

¹⁹⁵ Cf. Iul., *progn.* 3, 50 (CCSL 115, 117-118, linn. 3-4; 11-19).

¹⁹⁶ Cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, 209-210.

¹⁹⁷ Cf. Iul., *progn.* 3, 60 (CCSL 115, 124-125, linn. 1-8).

¹⁹⁸ Cf. Aug., *ciu.* 22, 30 (CCSL 48, 866, linn. 145-148).

¹⁹⁹ Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, 437. Cf. N. BAUMANN, «Aspetti della uita aeterna in Agostino», en *Tempo di Dio. Tempo dell'uomo. XLVI*

participación en su vida y comunión en su ser, y el gozo de ser parte de su intimidad, que desemboca en la divinización²⁰⁰.

Por lo tanto, «esperar la vida eterna significa esto: no querer perder ya más la mirada de Dios, porque él es la vida del hombre»²⁰¹.

CONCLUSIÓN

Hasta que el hombre no llegue al culmen de su historia, no comprenderá su devenir. Una frase que esconde un existencialismo en el que la divinidad no forma parte; en nuestra época muchos piensan así, no hay propósitos, no hay ilusiones, no hay esperanza. En una sociedad marcada por un fuerte pelagianismo, donde las fuerzas del hombre solo son las que solo valen, el mismo ser humano lucha por una identidad que el mundo quiere sustituir, y donde la realidad y la experiencia quieren ser quitadas.

Problemas, incertidumbre, inseguridad fueron algunos de los avatares que vivieron los residentes de la Augusta Emerita, donde a ello, se le suma la imposición de una fe traída del norte, y la cual no compaginaba con la fe de Nicea, y que estaba al borde de ser arrancada de sus manos. No obstante, los Padres, los obispos, buscaron salvaguardar esta fe, una fe que incluso les hizo comprender el siguiente artículo del *symbolum*: *Credo in vitam aeternam*. Esto fue lo que enmarcó el autor de las *uitas* en sus opúsculos, obra que se ha estudiado, el cual busca iluminarnos incluso en nuestro tiempo.

En definitiva, la doctrina escatológica desarrollada en las *uitas* es sinónimo de una tradición teológica que se fraguó en el pensamiento y en la reflexión de los Padres hispánicos que buscaron dar una respuesta concreta a las inquietudes sobre las realidades últimas a que los fieles cristianos, tarde o temprano, debían afrontar. Por lo tanto, se puede concluir que las *uitas* no sólo se plantean lo que le sucederá al alma en “el más allá”, sino

Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana. Roma 10-12 maggio 2018, M. GHILARDI (ed.), Roma 2019 = (SEA 155), 175-180.

²⁰⁰ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 226.

²⁰¹ J. RATZINGER, *Mi felicidad es estar cerca de ti. Sobre la fe cristiana en la vida eterna*, en *id.*, *Obras completas X. Resurrección y vida eterna. Contribuciones a la escatología y a la teología de la esperanza*, Madrid 2021 (Biblioteca de autores cristianos 123), 446.

que son una respuesta concreta de una promesa que afirma que el hombre entero será abrazado por la eternidad, donde nunca faltará nada y el temor se convertirá en gozo pleno.

FR. JOSÉ DOMINGO VALDÉS MARTÍNEZ, OSA