

## RECONSTRUCCIÓN DE UNA DOCTRINA ESCATOLÓGICA EN LOS TEXTOS LATINO-CRISTIANOS

En el primer trabajo de los tres que componen la serie que el presente estudio concluye, reestructuré las ideas pitagóricas sobre la vida de ultratumba en base a los comentarios que de la obra de Virgilio hace Servio.<sup>1</sup>

El segundo fue una ampliación de éste al prolongar el tratamiento de los mundos ultraterrenos en las mentalidades platónica y estoica.<sup>2</sup> En este mismo confrontaba, dentro de un mismo sistema de pensamiento, las elucubraciones racionales sobre el «más allá» y la representación mítica o alegórica que de las mismas hacían los escritores con fines de transmisión literaria o de simple divulgación. Esta misma línea de confrontación es la que voy a aplicar al presente estudio.

Para no ser reiterativo remito a los dos trabajos aludidos con el fin de documentar sobre la cuestión de la inmortalidad del alma que necesariamente ha de servir de introducción a la problemática aquí tratada.

Hecho esto para acometer el despliegue ordenado y documentado de las ideas cristianas sobre la «otra vida», parto, como en el caso de los sistemas de pensamiento paganos, de dos presupuestos que considero básicos por el carácter universal que les imprime su presencia constante en la historia de las religiones primitivas.<sup>3</sup>

El primero de estos dos presupuestos consiste en admitir la idea de que el alma se encuentra contaminada, tras su separación del cuerpo mediante la muerte del ser humano al que sustentó, por las taras que le ha conferido su sumisión a la materia corpórea y a las deficiencias de ésta. A la abolición, pues, de las marcas, por así decir

1. J. Riquelme. «Interpretación de Servio a los infiernos virgilianos». *Actas del V Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1978; pp. 613-620.

2. J. Riquelme. «La dicotomía mito-logos en la concepción pagana de la vida ultraterrena». *Cuadernos de Filología Clásica*. Vol. XIV. Madrid, 1978; pp. 231-249.

3. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 233-235.

impresas en el alma como procedentes de dichas taras, tiende el proceso purgatorio acontecido a continuación de la muerte del cuerpo. El cumplimiento de este proceso supone para el alma la recuperación de su capacidad de disfrute de los dones celestiales para los que ha sido creada.

Dentro del material recopilado para este trabajo algunos textos de la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*, Eugipio y Berengaudio son especialmente ilustrativos para documentar este presupuesto:

*... quibus (animabus), cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum.* (dissert. apol. pro SS. Perp. et Felic. 5-7; P. L. III p. 133-134, col. 138).

*Quia... ad aeterna capessenda idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegrauabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tanquam naturaliter inolitae, purgandi eramus.* (EVGIPP. exc. Aug. 1,16; P. L. LXII col. 593).<sup>4</sup>

*Purgari... ut contemperaremur aeternis, non nisi per temporalia possemus, qualibus iam contemperati tenebamur.* (ibid.)

*Sicut... aurum quod ex aliis permistionibus sordidum efficitur, per ignem purgatur: ita et isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari.* (Expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580)

En este último texto de Berengaudio, a diferencia de los textos precedentes de la *Dissertatio* y de Eugipio, que aludían al proceso purificador sin especificar su consistencia, se hace ya mención expresa de la purificación mediante el fuego. Esta diferencia referencial quizá pudiera equipararse a la dicotomía de una explicación racional del proceso purificador aludido en los textos precedentes que no pretenden concretarlo, frente a una alegoría que lo simboliza, equiparable al mito pagano, en el último texto donde el proceso purificador aparece concretado en la acción del fuego. El hecho es tanto más patente en cuanto que la representación alegórica de la purificación mediante el fuego se encuentra a su vez explícitamente desarrollada

4. Las abreviaturas de los nombres de autores y títulos de obras se han establecido en todos los casos posibles siguiendo las suministradas por el *Thesaurus Linguae Latinae*.

en este texto por una referencia comparativa al efecto que la acción del fuego produce sobre el oro.

Dicho símbolo alegórico no sería el único en las alusiones al acontecer del proceso purificador: San Agustín, refiriéndose a los efectos del mismo proceso sobre el alma, dice ... *qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum* (civ. 20, 25), estableciendo así una comparación entre el alma purificada y el campo limpio por el aventamiento.

El segundo de los dos presupuestos básicos, antes aludidos como fundamentos esenciales del proceso purificador, consiste en admitir la acción ordenadora que Dios ejerce sobre el mundo y la creación. La admisión de este presupuesto facilita la comprensión de que dicho proceso acontezca en un orden sobrenatural, al margen de la dinámica de la vida humana, necesitando, por tanto, del consurso de un imperativo divino que en calidad de principio rector gobierne la actividad supraterrena del alma.

Aunque específicamente referidas a la purificación espiritual del hombre en su fase de vida terrena, algunas afirmaciones de San Agustín son bastante elocuentes a este respecto: ... *non purgari hominem nisi principio...* (civ. 10, 24) y ... *Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur* (ibid.)

Pero es Arnobio quien con anterioridad hace mención expresa a los poderes rectores de la divinidad sobre el destino definitivo del alma en la «otra vida»:

*Licet... tu purus et ab omni fueris uitiorum contaminatione purgatus, conciliaueris illas atque inflexeris potestates, ad caelum ne redeunti uias cludent atque obsaeptiant transitum, ad immortalitatis accedere nullis poteris contentionibus praemium, nisi quod ipsam immortalitatem facit Christo adtribuyente perceperis et ueram fueris admissus ad uitam* (nat. 2, 66, 2).

A los mismos hechos, pero ahora de forma indirecta, se refiere más tarde Eugipio al aludir a la incapacidad del hombre para alcanzar con sus propias fuerzas, y sin ayuda divina, los dones celestiales: *Sunt... qui se putant ad contemplantum Deum et inhaerendum Deo uirtute propria posse purgari, quos ipsa superbia maxime maculat.* (exc. Aug. 1, 15; P. L. LXII col. 592).

Dios, pues, es el juez supremo que dictará una justa y definitiva sentencia sobre el destino último del alma en el «más allá». Pero San

Jerónimo, armonizando dicha sentencia con el atributo divino de la suma misericordia, dice:

... *peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum. quorum opera in igne probanda sunt atque purganda* (1 Cor. 3, 13), *moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis* (in Is. 18, 66, 24; p. 832; P. L. XXIV, col. 704).

La imagen del juez que dictamina su veredicto sobre el destino del alma en la «otra vida» puede entenderse quizá como otro símbolo alegórico de los fenómenos incomprensibles para la razón humana que allí acontecen. Símbolo que, por lo demás, tiene sus precedentes en los mitos paganos, como he tenido oportunidad de demostrar al ocuparme de modo análogo del mismo tema en la literatura pagana.<sup>5</sup>

Tomando como base elemental estos dos presupuestos a que acabo de referirme, será ya una labor sencilla el sistematizar los puntos básicos de la doctrina que emitieron los primitivos pensadores cristianos sobre el destino último del alma humana. Por mi parte, para evitar la dispersión que supondría el tratamiento por separado de cada uno de estos puntos, voy a agruparlos sistemáticamente en dos grandes apartados generales: en el primero de ellos agruparé los que se refieren a la doctrina ascética-espiritual que el cristiano ha de seguir en su vida terrena cara a la consecución de la prometida herencia celestial en el «más allá»; en el segundo agruparé los que se refieren a la teología que da cuenta de las diversas fases y grados de la vida ultraterrena. Ambos apartados generales no tienen categoría de compartimentos estancos; antes, por el contrario, su vinculación es bastante estrecha al resultar el segundo de ellos (la existencia ultraterrena del alma) consecuencia lógica derivada del primero (la conducta moral-espiritual del hombre regulada por los principios de la doctrina cristiana).

### 1. La vida terrena del cristiano:

Esta vida se considera como un camino de peregrinación hacia la definitiva patria celestial prometida como herencia en la revelación neotestamentaria. Es condición indispensable, de modo consecuente,

5. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 234-235

que el hombre que aspira a este fin supremo se conduzca con rectitud de intención en todas sus manifestaciones vitales durante el periodo de existencia humana. Así lo expresa reiteradamente San Agustín:

Primeramente en un texto de corte aparentemente pagano, en la carta que escribe al obispo Longiniano: ... *uir bonus piis. iustis. puris. castis. ueris dictis factisque promereatur deos. quorum comitatu uallatus in illum summum deum omnium creatorem ire festinet...* (epist. 235; C.S.E.L. LVII p. 522, 21).

Después en un texto de contenido íntegramente cristiano: *Non ... ad eum qui ubique praesens est locis mouemur. sed bono studio bonisque moribus.* (doct. christ. 1, 22; C.S.E.L. LXXX p. 13, 23).

Pero, por recta que haya sido la vida del cristiano, difícilmente habrá podido evitar éste las pequeñas faltas o pecados veniales. Indirectamente alude San Agustín a estas caídas refiriéndose a la conveniente necesidad de su purificación penitencial: ...*bonis christianis... neglegentibus minuta peccata purgare...* (serm. 104, 9; P. L. XXXIX col. 1949).

Por ello propone Lactancio a los cristianos una atenta vigilancia para purificar en vida cualquier vestigio de mancha pecaminosa y vivir de modo tal que en cualquier momento puedan, sin ningún temor, rendir cuentas ante Dios de la existencia humana que éste les ha concedido como fase meritoria: *Purgemus... conscientiam. quae oculis Dei peruia est. et, ut ait idem. semper ita uiuamus. ut rationem reddendam nobis arbitremur.* (inst. 6, 24; C.S.E.L. XIX<sub>1</sub> p. 575, 9).

Dentro de estos principios de vida de que nos dan cuenta los textos citados puede vislumbrarse ya la importancia que en la doctrina cristiana se concede a la purificación de las faltas como único medio que capacita para disfrutar de los dones celestiales para los que el cristiano ha sido primordialmente creado por Dios. Y en efecto, las diversas modalidades en que tiene cumplimiento el proceso purificador están especialmente puestas de relieve en los textos:

... *aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse...* (CYPR. epist. 55, 20).<sup>6</sup>

Este texto de San Cipriano menciona las dos formas más genera-

6. Edición de C. Bayard; «Les Belles Lettres», París, 1961

les en que dicho proceso se cumple: a) mediante los sufrimientos y tribulaciones que el cristiano padece en la vida terrena (*peccata omnia passione purgasse*); y b) mediante las penas expiatorias a que el alma se ve sometida en la vida ultraterrena cuando precisa la purificación (*pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne*).

San Agustín va a ser todavía más preciso que San Cipriano al hablar de estas dos modalidades:

*(homines) aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur* (serm. 104, 4; P. L. XXXIX, col. 1947)

También distingue éste, según el texto, entre una purificación ultraterrena, a la que se refiere sin ninguna duda con el término *igne* dentro del contexto, y una purificación terrena. Pero concreta esta última modalidad de la purificación en dos variantes: a-1) la purificación practicada voluntariamente por el hombre que, consciente de sus faltas, desea reconciliarse con Dios (*bonis operibus*); y a-2) la purificación efectuada por las tribulaciones que, al margen de la iniciativa del hombre pecador, Dios inflige a éste durante su vida terrena (*hic inflictis a Deo poenis*).

Dentro del apartado del que me estoy ocupando, el de la vida terrena del cristiano como peregrinación de éste hacia la patria definitiva de las moradas celestes, voy a tratar seguidamente, como de un modo-obvio cabe esperar, las dos variantes que acabo de apuntar en la modalidad de la purificación terrena.

a-1) La purificación terrena que parte de la iniciativa del hombre pecador, al ponerla éste en práctica voluntariamente en su deseo de reconciliarse con Dios, admite dos vías de consecución:

La vía ordinaria o recurso al sacramento de la penitencia en el que la confesión de los pecados por parte del penitente aparece estrechamente vinculada al arrepentimiento de los mismos y al propósito de no volver a cometerlos, como nos pone de manifiesto el siguiente texto de Lactancio:

*Deus... purgari hominem a peccatis maxime cupit ideoque agi poenitentiam iubet: agere autem poenitentiam nihil aliud est quam profiteri et adfirmare se ulterius non peccaturum. Ignoscitur itaque iis qui ad peccatum imprudenter incauteque labuntur, ueniam non habet qui sciens peccat.* (inst. 6, 13; C.S.E.L. XIX, p. 532, 17).

Ahora bien, con la confesión sacramental de los pecados, el arre-

pentimiento de los mismos y el propósito de no volver a cometerlos no concluye el acto purificador: estas actuaciones y disposiciones del espíritu han de verse complementadas por el cumplimiento por parte del penitente de un acto reparador del delito previamente cometido que constituye el objeto de su confesión penitencial. Los medios en que se concreta este acto reparador son: la oración a Dios, las buenas obras hacia el prójimo, y la limosna frecuentemente acompañada del ayuno. La puesta en práctica de estos tres medios supone lo que comúnmente se considera como el cumplimiento de la penitencia.

Del medio de la oración y de su importancia y eficacia en el cumplimiento de la penitencia cristiana ha dejado Arnobio un testimonio irrefutable:

*...quia proni ad culpas et ad libidinis varios adpetitus uitio sumus infirmitatis ingenitae, patitur se semper nostris cogitationibus concipi ut, dum illum oramus et mereri eius contendimus munera, accipiamus innocentiae uoluntatem et ab omni nos labe delictorum omnium amputatione purgemus. (nat. 1, 27, 22).*

Las buenas obras para con el prójimo no son otra cosa que una manifestación de la caridad hacia él. A este medio penitencial alude Berengaudius: *...quia quidquid in eis fuit reprobum, charitatis remediis est purgatum. (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 553).*

La limosna y el ayuno como medios penitenciales ya aparecen referidos en el Antiguo Testamento:

*Bona est oratio cum ieiunio et eleemosyna, magis quam thesauros auri recondere. Quoniam eleemosyna a morte liberat, et ipsa est quae purgat peccata, et facit inuenire misericordiam et vitam aeternam. (VVLG. Tob. 12, 9).*

A la misma propiedad de la limosna alude también Cesáreo de Arlés:

*Quae peccata si... nec unusquisque eleemosynarum largitate redemerit, non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus. (serm. 179, 9; C.S.E.L. CIV. p. 729, 23).*

He dicho antes que la purificación terrena practicada voluntariamente por el hombre penitente admite dos vías de consecución.<sup>7</sup> Habiéndome ocupado hasta ahora de la vía ordinaria o recurso al sacra-

mento de la penitencia, paso seguidamente a tratar la vía extraordinaria. Esta consiste en la purificación absoluta de todas las faltas de la vida pasada mediante el sufrimiento voluntario del martirio por amor a Dios-Cristo, al que el mártir no está dispuesto a negar a cambio del culto a falsos dioses, aún a costa de la pérdida de la propia vida.

Hilario de Poitiers, Prudencio y San Agustín hacen gala en sus textos doctrinales de la vía extraordinaria de la purificación a través del martirio:

*Est ergo, quantum licet existimare, perfectae illius emundatio puritatis etiam post baptismi aquas reposita: quae nos sancti Spiritus sanctificet aduentu, quae iudicii igni nos decoquat, quae per mortis iniuriam a labe morticina et societate purgabit, quae martyrii passione deuota ac fidei sanguine abluet.* (HIL. in psalm. 118, 3, 5; P.L. IX col. 519B).

*Electus Christo locus est, ubi corda probata|prouehat ad coelum sanguine...* (PRVD. perist. 8, 1-2).

*Latro ... ille ... potuerit iudicio diuino inter eos deputari, qui martyrii confessione purgantur...* (AVG. anim. 3, 9, 12; C.S.E.L. LX p. 369, 7).<sup>8</sup>

a-2) Ha quedado vista hasta aquí la primera variante de la purificación terrena, es decir, cuando el proceso purificador parte de la libre iniciativa del hombre pecador que voluntariamente busca su reconciliación con Dios. Paso, pues, a tratar ahora la segunda variante de dicha purificación terrena. Recoge esta variante las tribulaciones que Dios inflige al hombre durante la vida terrena de éste para purificarlo de sus faltas y hacerlo merecedor de los dones divinos, al margen ya de la actuación voluntaria que por libre iniciativa ese hombre pueda practicar con el mismo fin.

Los textos que refieren esta variante de la purificación terrena son abundantes. Destaco los de San Ambrosio, San Gaudencio, San Agustín y Cesáreo de Arlés:

*Conuertere... Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget.* (AMBR. in psalm. 1,48; P.L. XIV col. 947 A).<sup>9</sup>

7. Cfr. pág. 6.

8. San Agustín especula en este texto sobre las posibilidades de salvación eterna que en su muerte tuvo el buen ladrón.

9. La clave para encuadrar este texto en la variante de la purificación terrena im puesta por Dios al hombre, viene dada por la acción que expresa el sentido de la

*Eum... quem pudice conuersantem ac iuste quaedam tamen improbarum cogitationum maculae resperserunt, idcirco dominus nunc et tribulationum et aegritudinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat...* (GAVDENT. serm. praef. 33; C.S.E.L. LXVIII p. 9, 181).<sup>10</sup>

*Neque in ira tua emendes me: ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit...* (AVG. in psalm. 37, 3; P.L. XXXVI col. 397).

*Quae peccata si nec diuina iustitia multis tribulationibus purgauerit... non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus* (CAES. AREL. serm. 179, 9; C.C. CIV p. 729, 23).

Del contenido de los tres últimos textos de los cuatro aquí citados puede deducirse que la variante de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre pecador es un regalo a éste del amor divino, que mediante dicha purificación terrena quiere evitarle los tormentos más rigurosos de la purificación ultraterrena. Tal es la información que emana de la expresión *ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat* del texto de GAVDENT. serm. praef. 33; o la igualmente desprendida de la expresión análoga *cui iam emendatorio igne non opus sit* en el texto de AVG. in psalm. 37,3; o la suministrada, finalmente, por la sentencia de idéntico sentido *non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus* del texto de CAES. AREL. serm. 179, 9.

Ahora bien, los cuatro textos citados para documentar esta variante de la purificación terrena, la que Dios impone al hombre pecador mediante los signos de la contrariedad y de la tribulación, expresan de un modo directo y real el cumplimiento de esta modalidad del proceso purificador: *punit eum* (AMBR. in psalm. 1, 48); *eum... et tribulationum et aegritudinum flagello castigat* (GAVDENT. serm. praef. 33); *in hac uita purges me* (AVG. in psalm. 37,3); *multis tribulationibus purgauerit* (CAES. AREL. serm. 179, 9).

forma *conuertere* que en él aparece. En efecto, el proceso de conversión del hombre pecador sólo puede operarse en la vida terrena ya que, como dice Schmaus, acabada ésta concluye para el hombre la posibilidad de realizar tal proceso (Michael Schmaus. *Teología Dogmática*. vol. VII, 2ª edición, Rialp, Madrid, 1965; pp. 385-386).

10. Las expresiones claves que permiten clasificar este texto dentro de la variante de la purificación terrena a la que Dios somete al hombre, son, por un lado, el valor actualizante del adverbio de tiempo *nunc*; y por otro, el sentido preventivo de una posible desgracia futura contenido en la expresión de dicho texto *ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat...*

Pues bien, frente a la realidad de la purificación terrena impuesta por Dios significada por estas expresiones, existen en los Padres de la Iglesia símbolos alegóricos para referirse al mismo proceso. Existencia que aboca, de modo consiguiente, en la alternancia dicotómica razón-mito o alegoría que con tanta frecuencia vengo encontrando ya desde el tratamiento de estas cuestiones en el mundo pagano.<sup>11</sup>

Las alegorías que de modo más frecuente simbolizan la purificación a la que Dios somete al hombre durante la vida terrena son tres: 1) El forjador de metales que los malea y hace dúctiles mediante su sumisión al fuego. Esta alegoría tiene resonancias bíblicas y encuentra sus precedentes en las palabras del Nuevo Testamento con que Juan el Bautista anuncia la misión de Cristo en la tierra:

*Ego... aqua baptizo uos; ueniet autem fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius: ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni (VVLG. Luc. 3,16).*

Los poetas usan las alegorías con mayor profusión que los prosistas. Y así pues, es Juvenco quien, al versificar este pasaje evangélico, especifica más concretamente la función del fuego al que San Juan alude en dicho pasaje como instrumento material del que se servirá Jesús para bautizar a los hombres:

*Nunc ego praeteritas maculas in flumine puro| abluere institui: ueniet sed fortior alter,| cuius uincla pedum non sum contingere dignus.| Abluet ille homines sancto in spiramine mergens,| flammaramque globis purgabit noxia corda (1, 373-377).*

Naturalmente la expresión contenida en el último de estos versos *flammarumque globis purgabit noxia corda*, referida a una manifestación de Cristo en la vida terrena de los hombres, no se puede entender de manera distinta a una alegoría que representa simbólicamente el encuentro de los hombres con Cristo mediante los sufrimientos y contrariedades que éstos padecen en su peregrinación terrena, ya que no de otro modo puede explicarse el efecto del fuego aludido en el texto (*flammarum globis*) sobre los corazones pecadores (*noxia corda*) durante la vida mortal del hombre.

11. Cfr. el trabajo citado en nota 2

Pero es San Ambrosio quien ya de un modo más concreto precisa la alegoría del fuego como símbolo representativo de las tribulaciones terrenas con que Dios purifica los apetitos desordenados y concupiscencias carnales del pecador, también representadas simbólicamente en la alusión a metales de baja calidad por comparación al oro que análogamente simboliza un perfecto estado de pureza espiritual:

*Veniat... ignis consumens, exurat in nobis plumbum iniquitatis, ferrum peccati, faciatque nos aurum sincerum... Ignis consumens... urat renes meos, et cor meum, ut bona cogitem, ea quae castitatis sunt, concupiscam.* (in psalm. 118, serm. 3, 16; P.L. XV col. 1228 A).<sup>12</sup>

2) Aunque menos habitual que la del fuego, otra alegoría que también representa simbólicamente las tribulaciones purificadoras a las que Dios somete al hombre durante su vida terrena, es la del hortelano que limpia el huerto de malezas. Su precedente se encuentra en el texto evangélico en que San Juan transmite las palabras de Jesús a sus discípulos durante la última cena:

*Ego sum uitis uera, et Pater meus agricola est. Omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum; et omnem qui fert fructum purgabit eum, ut fructum plus afferat.* (VVLG. Ioh. 15, 1-2). De los Padres latinos he elegido para documentarla el texto de Evodio *Illum praeferte, qui spirituali falce sentibus purgat interna.* (p. 5, C.S.E.L. VI; p. 438, 20)

3) Es la última, por ser la menos frecuente, de las tres alegorías que simbólicamente representan la purificación terrena a la que el hombre se siente sometido por Dios en virtud de las contrariedades de la vida, la del médico que hace sufrir al enfermo para sanarlo de su enfermedad. Ha sido documentada en San Agustín:

*Est... ecclesia corpus eius (Christi), sicut apostolica doctrina*

12. La alegoría que representa simbólicamente la purificación de las faltas mediante una alusión al acrisolamiento de los metales por acción del fuego, ya ha aparecido anteriormente en el texto de *expos. Berengaud. in apocal. P.L. XVII col. 580* (Cfr. pág. 2); y débilmente bosquejada en el texto más recientemente citado de *AMBR. in psalm. 1, 48; P.L. XIV col. 947 A* (Cfr. pág. 8).

*commendat, quae coniunx etiam eius dicitur. Corpus ergo suum multis membris diuersa officia gerentibus modo unitatis et charitatis tamquam sanitatis adstringit. Exercet autem hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi (doct. christ. 1, 33; C.S.E.L. LXXX p. 16, 26)*

Reiteradamente vengo exponiendo que esta variante de la purificación terrena que estoy tratando, parte de la iniciativa de Dios y no de la del hombre que se purifica con ella. Sin embargo, según doctrina de Cesáreo de Arlés, para que esta purificación, acaecida al hombre pecador al margen de su voluntad, obtenga la eficacia que su efecto pretende, debe ser aceptada por éste no sólo con humildad sino incluso de buen grado al considerar que las tribulaciones sufridas en este proceso rompen la barrera que le separaba de Dios y de los dones de su gracia. Tal es la información emanada del siguiente texto:

*Et tamen si Deo, qui illam auferri minus pius pater permittit, tamquam boni filii gratias agimus, et minus nos pati quam mere-mur cum uera humilitate proferimus, ita peccata ipsa in hoc saeculo purgantur, ut in futuro ignis ille purgatorius aut non inueniat, au certe parum inueniat, quod exurat (serm. 179, 4; C. C. CIV p. 726, 28).*

Finalmente, San Agustín, en un pasaje en que argumenta a favor de la eficacia para la vida cristiana de esta doctrina sobre la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo la forma de las tribulaciones que le inflige, aduce el ejemplo del personaje bíblico de Jacob, a quien Dios sometió a esta prueba como manifestación de su amor por él y de la consiguiente elección que de su persona había hecho:

*Vt... sanctum Iacob Deus noster uelut aurum purgatum in futuro iudicio praesentaret, prius ab illo omnes maculas peccatorum abstersit, ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset. (serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772).*

## 2. La vida ultraterrena para el cristiano:

Partiendo del texto de San Cipriano ... *aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse...* (epist. 55, 20),<sup>13</sup> ha sido objeto de la primera parte de este estudio el desarrollo de la segunda de las dos alternativas que el citado texto propone (*aliud peccata omnia passione purgasse*) o tratamiento de la purificación terrena del cristiano. Basándome del mismo modo en el texto de San Agustín ...(*homines*) *aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur...* (serm. 104, 4; P. L. XXXIX col. 1947),<sup>14</sup> he subdividido la primera parte del trabajo en dos apartados que corresponden a las alternativas de este texto *aut bonis operibus*, o purificación terrena voluntariamente obtenida por el penitente en base a los medios de que dispone para lograrla; y *aut hic inflictis a Deo poenis*, o purificación terrena que parte de la acción operante de Dios sobre el hombre pecador.

Siguiendo el orden que procede pasaré a ocuparme ahora de las alternativas de cada uno de estos dos textos que hasta el momento presente no han sido tratadas, es decir, de la de ...*aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne* en el texto de *CYPR. epist. 55, 20*; y de la de *aut igne* en el texto de *AVG. serm. 104, 4*. Ambas proposiciones en uno y otro texto se refieren idénticamente al mismo hecho, el de la purificación ultraterrena del alma humana, una vez extinguida la vida mortal de ésta.

Algunas consideraciones sobre el planteamiento cristiano de este fenómeno tuve oportunidad de hacer en el segundo de los dos trabajos que cito al comienzo de esta exposición, aunque tales consideraciones fueron allí un tanto rápidas y marginales con el único fin de que sirvieran de contraste a las que análogamente había hecho antes en ese mismo trabajo sobre el planteamiento pagano de la vida de ultratumba en los diversos sistemas del pensamiento filosófico que caen dentro de su ámbito.<sup>15</sup>

La primera observación que sobre la purificación ultraterrena del alma se impone hacer, conforme a la visión cristiana de este fenómeno, es su similitud con la segunda variante de la purificación terrena en un aspecto fundamental: en esa segunda variante de la puri-

13. Cfr. pág. 5.

14. Cfr. pág. 6.

15. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 244-248.

ficación terrena el proceso purificador acontece por obra de la voluntad divina, al margen de la iniciativa que el hombre pecador pueda asumir al respecto. En la vida ultraterrena del alma, por otra parte, ésta pierde su capacidad de iniciativa por completo y queda determinada por los designios divinos que le imponen el proceso purificador bajo la forma conveniente. Luego, en uno y otro caso, la acción purificadora parte enteramente de la voluntad divina. La diferencia, sin embargo, entre ambas modalidades del proceso purificador estriba en que, en el caso de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo la forma de tribulaciones y contrariedades, éste puede aceptarla con humilde asentimiento, según recomienda Cesáreo de Arlés en el texto de *serm.* 179, 4 anteriormente citado,<sup>16</sup> o rebelarse contra ella. En el caso de la purificación ultraterrena, también impuesta por Dios, el alma, libre de las obcecaciones y limitaciones que le impuso su unión al cuerpo durante su vida terrena, ve de un modo tan evidente la necesidad de su propia purificación que llega a desecharla y a plegar de un modo natural su voluntad a la de Dios ante este proceso.<sup>17</sup>

La segunda observación que se impone hacer sobre el proceso de la purificación ultraterrena, estrechamente vinculada a la primera, es la de que con la muerte corporal concluye la capacidad meritoria del ser humano y por tanto su posibilidad de desarrollar una iniciativa activa en el proceso purificador ultraterreno, hecho que Schmaus expresa en los siguientes términos: «Más allá de la muerte no se pueden tomar resoluciones que cambien la forma de vida adquirida en la muerte. Después de la muerte ya no hay posibilidad de adquirir méritos o deméritos».<sup>18</sup>

Aunque referido a los acontecimientos del fin del mundo, muy bien ilustra esta cuestión el siguiente texto de Orígenes:

*Ego puto quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo enim absque sordibus resurgere poterit.* (in Luc. 14; P. L. IX col. 520)

Tras esta introducción al proceso purificador ultraterreno es preciso concluir, como principio que ha de ser tenido siempre presente en lo que resta de exposición, que su realización obedece de modo

16. Cfr. pág. 12.

17. Cfr. la obra citada en nota 9, pp. 492-495

18. Obra citada en nota 9, pp. 385-386. Cfr. también pp. 500-501

exclusivo a la voluntad operante de Dios. Ya expuse al comienzo del trabajo que esta voluntad operativa de Dios, determinada en forma de juicio divino que asigna a cada hombre en particular la suerte de que sus obras le han hecho merecedor, no actúa desligada del atributo divino de la infinita misericordia, según documenta el texto de San Jerónimo ya citado *...peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis* (in Is. 18, 66, 24; P. L. XXIV col. 678 B), que a su vez recoge la idea del texto bíblico de *I Cor. 3, 13*.<sup>19</sup>

Para una mayor sistematización en el estudio de este proceso, lo voy a dividir en cuatro apartados, a saber:

- a) Naturaleza y procedimientos del proceso; y específicas circunstancias en que se produce.
- b) Sus resultados.
- c) El fin del mundo en la doctrina escatológica, y
- d) Las llamadas herejías sobre los novísimos.

a) *Naturaleza y procedimientos de la purificación ultraterrena. Sus específicas circunstancias.*

Acabo de decir, siguiendo a Schmaus, que la muerte concluye la capacidad meritoria del ser humano:<sup>20</sup> «La muerte es la última y definitiva decisión: infierno para los hombres apartados de Dios, y cielo para los unidos a El ... Sólo los (hombres) que están inflamados hasta el más íntimo y profundo estrato de su ser por el amor de Dios son capaces de la comunidad con Dios que llamamos cielo... La mayoría de los hombres, aunque mueran en actitud de entrega a Dios, están cubiertos de manchas y deficiencias... Necesitan, por tanto, una purificación. Tal purificación no ocurre necesariamente y del todo en la muerte. Tales hombres no son, por tanto, dignos ni capaces del supremo modo de comunidad con Dios... Dios ha dado la posibilidad de hacer un proceso de purificación después de la muerte. El hecho de que le haya sido ofrecida al hombre esa posibilidad es una pura gracia. Sin ella tendría que estar para siempre en el estado en que termina su vida. Dios en su amor le ha ofrecido una posibilidad de

19. Cfr. pág. 4.

20. Cfr. nota 18 y su referencia al trabajo.

desarrollo después de la muerte. En el lenguaje eclesiástico se llama purgatorio». <sup>21</sup>

De estas palabras de Schmaus es preciso entender ante todo que el objeto principal de este proceso ultraterreno es la purificación de las faltas no purificadas o deficientemente purificadas durante la vida terrena. A la misma deducción lleva la consideración del texto de Cesáreo de Arlés que seguidamente paso a citar:

*Quicquid... de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est de quo Apostolus dixit «quia in igne reuelabitur, et cuius opus arserit, detrimentum patietur»* (CAES. AREL. serm. 179, 4; C.C. CIV, p. 726, 12)

Ahora bien, no todas las faltas carentes de purificación en la vida terrena son susceptibles de purificación en el proceso ultraterreno. Según el testimonio de los Padres, tan sólo lo son las faltas leves, o lo que en terminología eclesiástica se llaman pecados veniales:

*Ignem minuta tantum peccata purgantur* (AVG. serm. 104, 1; P. L. XXXIX col. 1946)

*Illo... transitorio igne, de quo dixit Apostolus... non capitalia, sed minuta peccata purgantur* (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 29)

En el mismo lugar del texto precedentemente citado, Cesáreo de Arlés recalca todavía con mayor énfasis la idea de que sólo admiten la purificación ultraterrena las faltas leves cometidas durante la vida terrena:

*Multi sunt qui lectionem istam male intellegentes falsa securitate decipiuntur, dum credunt, quod si supra fundamentum Christi crimina capitalia aedificent, peccata ipsa per ignem transitorium possint purgari et ipsi postea ad uitam perpetuam peruenire.*

Declara Pseudo-Agustín que también es materia de purificación ultraterrena el haber retrasado a propósito en la vida terrena el arrepentimiento y penitencia por las faltas:

21. Obra citada en nota 9, pág. 473. El autor repite la misma idea en la pag. 480

*...prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conuersionis* (antichr. 18, 34; P. L. XL col. 1128)

Independientemente de que el fuego aludido en estos textos como instrumento material del proceso purificador ultraterreno sea real o simbólico —es éste un problema cuyo tratamiento reservo más oportunamente para después—, lo importante a destacar ahora es que la purificación ultraterrena de estas faltas leves tiene una duración limitada, como obviamente cabe suponer y como además ponen de manifiesto las expresiones *transitorio igne* y *per ignem transitorium* de los dos textos que preceden de Cesáreo de Arlés.

En cambio, las faltas graves no purificadas durante la vida terrena no sólo no admiten la purificación ultraterrena sino que además serán objeto del castigo de un fuego eterno (o infierno en la terminología eclesiástica), según se desprende del testimonio de Cesáreo de Arlés y del *Ambrosiaster*:

*Quicumque... aliqua de istis peccatis (capitalibus) in se dominari cognouerit, nisi digne, si habuerit spatium, longo tempore poenitentiam egerit, et largas eleemosynas erogauerit, et a peccatis ipsis abstinuerit, illo transitorio igne ...purgari non poterit, sed aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit.* (CAES. AREL. serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9)

*...per ignem purgatus fiat saluus, et non sicut perfidi aeterno igne in perpetuum torqueatur* (AMBROSIAS. in 1 Cor.; P. L. XVII col. 122).

Por otra parte también, por la vía negativa de la exclusión, algunos textos anteriormente aducidos para documentar la purificación ultraterrena de las faltas leves, vienen a ser también un testimonio simultáneo e indirecto de que las faltas graves (o pecados mortales en la terminología eclesiástica) no admiten dicha purificación. Así pues, son pruebas que ilustran esta observación: en el texto de *AVG. serm. 104, 1* el matiz restrictivo que el adverbio *tantum* confiere a la expresión concordante *minuta... peccata*, entre la que se ha intercalado. En la primera parte del texto de *CAES. AREL. serm. 179, 1* la exclusión de las faltas graves de la purificación ultraterrena está expresamente mencionada en la negación *non capitalia... peccata*. Y en la segunda parte de este mismo texto el predicador califica de equivocada (*...qui lectionem istam male intellegentes falsa securitate decipiun-*

tur...) la actitud de quienes cometen pecados mortales sobre el fundamento de su fe en Cristo (...*supra fundamentum Christi crimina capitalia aedificent...*) confiando que en ese supuesto alcanzarán primero la purificación ultraterrena (...*peccata ipsa per ignem transitorium possint purgari...*) y después la salvación eterna (...*et ipsi postea ad uitam perpetuam peruenire*).

Al tratar la modalidad de la purificación terrena en su segunda variante, es decir, cuando Dios la impone durante la vida humana al hombre pecador bajo la forma de tribulaciones y contrariedades, hice alusión a las tres alegorías mediante las que los Padres de la Iglesia se referían a ella, destacando como la más importante en orden a su frecuencia la del fuego, referencialmente explicada con el símil del forjador de metales que acrisola los de precioso valor sometiéndolos a la acción de este elemento.<sup>22</sup> Igualmente he encontrado aludida la misma acción del fuego, como elemento de capital importancia en el proceso de la purificación ultraterrena, en la casi totalidad de los textos de que dispongo para documentarla y de los que una gran parte ya he citado:

...*pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne...* (CYPR. epist. 55, 20); ...*per ignem purgatus fiat saluus...* (AMBROSIAS. in 1 Cor; P. L. XVII col. 122); ... *Christianorum, quorum opera in igne... sunt... purganda...* (HIER. in Is. 18, 66, 24; P. L. XXIV col. 704); ...*ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat...* (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181); ...*ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit...* (AVG. in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397); ...*ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset.* (AVG. serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772); *Ignem minuta tantum peccata purgantur* (AVG. serm. 104, 1; P. L. XXXIX col. 1946); ... *(homines) aut bonis operibus, aut igne, aut hic inflictis a Deo poenis purgantur.* (AVG. serm. 104, 4; P. L. XXXIX col. 1947); ...*prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conuersionis.* (PS. AVG. antichr. 18, 34; P. L. XL col. 1128); *Illo... transitorio igne... non capitalia, sed minuta peccata purgantur.* (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 29); ...*peccata... per ignem transitorium possint purgari...* (ibid.); ...*Illo transitorio igne... purgari non poterit...* (CAES. AREL.

22. Cfr. pp. 10-11.

serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9); *Quicquid... de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est...* (CAES. AREL. serm. 179, 4; C. C. CIV p. 726, 12); ... *ut in futuro ignis ille purgatorius aut non inueniat, aut... parum inueniat, quod exurat.* (ibid.); ...*isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari.* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580).<sup>23</sup>

Esta enumeración consecutiva de textos parece evidenciar de forma absoluta que para los Padres de la Iglesia el proceso purificador ultraterreno acontece por medio de la acción de un fuego.

Cuando la segunda variante de la modalidad de la purificación terrena (cuya similitud con la purificación ultraterrena, en cuanto al hecho de proceder, como ésta, de una decisión de la voluntad divina, ya ha sido observada) era aludida mediante la designación de una acción ígnea, no existía el menor problema en considerar esta designación como una alegoría que simbólicamente representaba las tribulaciones con las que Dios purificaba al hombre pecador. El motivo de esta consideración es obvio: la purificación terrena a la que los cristianos se sienten sometidos por Dios acontece en el mundo de la experiencia sensible que sobradamente prueba la no-existencia de un fuego material en dicho proceso. Luego, toda alusión que al mismo se haga mediante la designación de una acción ígnea, no puede considerarse de otro modo que como una alegoría.

23. Obsérvese que la designación en estos textos del fuego utilizado en la purificación ultraterrena va determinada en algunos casos por el adjetivo *futurus* (GAVDENT. serm. praef. 33 y CAES. AREL. serm. 179, 4) y más frecuentemente por el adjetivo pronominal *ille* (AVG. serm. 15b, 4; CAES. AREL. serm. 179, 1; 179, 2 y 179, 4 donde el vocablo aparece dos veces remitiendo el sentido de ambos términos al acontecer de la vida de ultratumba. Otros atributos del sustantivo *ignis* se hacen portadores de la misma idea en estos textos: *emendatorius* (AVG. in psalm. 37,3); *arbiter* (AVG. serm. 15b, 4); *transitorius*, de cuyo matiz específico aportado al proceso de purificación ultraterrena ya he hablado (CAES. AREL. serm. 179, 1, donde el vocablo aparece dos veces, y 179, 2); y *purgatorius* (CAES. AREL. serm. 179, 4). En una ocasión el mismo sustantivo aparece determinado por un genitivo de igual significación que el último de estos adjetivos: *purgationis* (PS. AVG. antichr. 18, 34). En un menor número de casos el sustantivo *ignis*, designando el fuego de la purificación ultraterrena, carece de todo tipo de determinación; esto sucede en los textos de CYPR. epist. 55, 20; AMBROSIAS. in 1 Cor.; HIER. in Is. 18, 66, 24; AVG. serm. 104, 1 y 104, 4; y expos. Berengaud. in apocal.

De manera contraria, para la mentalidad cristiana el proceso purificador ultraterreno no es registrable en el mundo de la experiencia sensible. Su acontecer desborda la capacidad experimental y cognoscitiva de la razón humana. La existencia de este proceso tan sólo cobra realidad para la puesta en práctica de las virtudes cristianas llamadas de la fe y esperanza en el «más allá». Partiendo entonces de los principios que rigen una mentalidad cristiana, cabe plantear una doble alternativa al respecto: ¿Las alusiones al fuego de la purificación ultraterrena son tan alegóricas como las referidas al fuego de la purificación terrena impuesta por Dios al hombre bajo forma de tribulaciones? ¿Habría que considerarlas, por el contrario, como auténticas designaciones de una realidad existencial cuya esencia, al desbordar los límites de la razón humana, no puede ser captada por el hombre?

Antes de pasar a las consideraciones teológicas pertinentes en el intento de resolver esta disyuntiva, voy a detenerme en las elucubraciones que al respecto hacen los Padres latinos de la Iglesia. La más clara y contundente parece ser la de Rufino:

*Nouit... diuina scriptura per ignem fieri purgationem cum dicit: «et purgabo te igni ad purum». Et in aliis quam plurimis locis haec inuenies designata. (Greg. Naz. orat. 12; C. S. E. L. XLVI p. 156, 1)*

Pues bien, inducido por esta reflexión de Rufino, voy a pasar revista a algunos pasajes bíblicos que me han parecido significativos para esclarecer la cuestión de la que me estoy ocupando, por aludir más o menos explícitamente al fuego de la purificación ultraterrena.

El primero de estos textos que voy a considerar es la traducción latina de un pasaje de las profecías de Malaquías en el Antiguo Testamento:

*Ecce uenit, dicit Dominus exercituum; et quis poterit cogitare diem aduentus eius? Et quis stabit ad uidendum eum? Ipse ... quasi ignis conflans et quasi herba fullonum; et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia. (VVLG. Mal. 3, 3)*

La parte clave de este pasaje se encuentra recogida con una mínima variación textual en San Ambrosio:

*Ipse... sedebit conflans et purgans sicut aurum et argentum: et purgabit filios Leui, et effundet eos sicut aurum, et sicut argentum, et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate* (in psalm. 36, 26; P. L. XIV col. 980 C). Y en el mismo lugar sigue diciendo S. Ambrosio: *Ignis ergo purgabuntur filii Leui, igne Ezechiel, igne Daniel.*

Referidos los dos textos a la venida de Cristo al final de los tiempos para presidir el Juicio Universal, se insertan dentro de un género literario muy propio de los escritos bíblicos de carácter profético sobre el fin del mundo denominado apocalíptico.

En dicho género la alegoría, el símbolo y la representación juegan un papel de primer orden. Partiendo de este supuesto ya podría verme inducido a considerar toda alusión al fuego que en ellos se hace como una alegoría más que como la predicción de un estado real. Pero es que también el léxico utilizado en estos textos me lleva a idéntica consideración: ya el propio texto de la *Vulgata* emplea la expresión *ipse...quasi ignis...* para significar que el papel que jugará Cristo en ese juicio será semejante al del fuego. En dicha expresión el uso de la partícula *quasi* es tanto más significativo en cuanto que ordinariamente se la utiliza en latín para establecer comparaciones que carecen de base en la realidad del mundo sensible. Luego, de todo esto ya se deduce que la alusión al fuego en esta expresión es simbólica y representativa en el mundo sensible de la función que desempeñará Cristo en el momento aludido por los textos. Del mismo modo la expresión *...conflans et emundans argentum...* del texto de la *Vulgata*, correspondiente a la de *...conflans et purgans sicut aurum et argentum...* del texto de San Ambrosio, referida a la actuación de Cristo en el juicio, resulta doblemente alegórica: primero, porque identificada la función de Cristo con la del fuego, como acabo de exponer en el análisis de la expresión anterior, contrasta vivamente en el mundo sensible dicha identificación con la actuación significada por el participio *conflans*, referido a tal identificación: pues no se explica de modo inteligible que el fuego de Cristo sople; segundo, porque la depuración aludida de metales preciosos (*...emundans argentum...* en el texto de la *Vulgata*; y *...purgans sicut aurum et argentum...* en el texto de San Ambrosio) no puede entenderse más que como una referencia comparativa a la purificación de las impurezas espirituales de los hombres: esa referencia comparativa se encuentra explicitada en ambos textos por las expresiones que siguen a la comentada (*...et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi ar-*

gentum... en el texto de la *Vulgata*: ...*et purgabit filios Leui, et effundet eos sicut aurum, et sicut argentum* en el texto de San Ambrosio). Resultaría, finalmente, contradictoria la acción operante de un fuego material sobre la actuación espiritual del hombre. Y que la purificación aludida en ambos textos es de tipo espiritual queda evidenciado por los resultados que derivan de la misma expresados en la parte final de uno y otro texto (...*et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia* en el texto de la *Vulgata*; ...*et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate* en el texto de San Ambrosio).

Tras estas observaciones se me hace del todo patente que las alusiones al fuego purificador contenidas en ambos textos son exclusivamente alegóricas.

Otro texto de la escritura que, como los que preceden, alude al fuego purificador y que, dentro de los propósitos que me guían, ha llamado mi atención como para ser insertado en esta relación de textos bíblicos, es el ya citado anteriormente de la traducción latina de un pasaje del evangelio de San Lucas en el Nuevo Testamento:

*Respondit Iohannes dicens omnibus: ego...aqua baptizo uos: ueniet autem fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius: ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni* (VVLG. Luc. 3,16).<sup>24</sup>

También ha sido citada la transcripción poética de este texto por parte de Juvenco, cuya repetición me parece de igual modo oportuna:

*Nunc ego praeteritas maculas in flumine puro| abluere institui: ueniet sed fortior alter,| cuius uincla pedum non sum contingere dignus.| Abluet ille homines sancto in spiramine mergens,| flammaramque globis purgabit noxia corda. (1, 373-377).*<sup>25</sup>

Cotienen ambos textos una profecía del Bautista sobre la aparición y misión de Cristo en la tierra. Su alusión alegórica al símbolo del fuego (*ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni* en el texto de la *Vulgata*; *abluet ille homines sancto in spiramine mergens, flammaramque globis purgabit noxia corda* en el texto de Juvenco) ya ha sido comentada a propósito de documentar la primera de las tres alegorías que aparecen en los textos cristianos para representar la purificación te-

24. Cfr. pág. 10.

25. Cfr. pág. 10.

rrena a la que Dios somete al hombre mediante las tribulaciones de la vida.<sup>26</sup>

Pero, aparte ya de la alusión simbólica de ambos textos a un mismo fuego purificador, me interesa resaltar ahora, tanto en uno como en otro, una oposición de símbolos bastante significativa al respecto de lo que estoy tratando: dicha oposición, expresada en los dos textos en las palabras de Juan Bautista, contrapone dos símbolos tradicionales en los ritos de purificación: el agua con la que él mismo bautiza (*ego... aqua baptizo uos* en el texto de la *Vulgata*; y *...ego prae-teritas maculas in flumine puro| abluere institui* en el de Juvenco) y el fuego con el que purificará Cristo (*ipse uos baptizabit in ...igni* en el texto de la *Vulgata*; y *...flammarumque globis purgabit noxia corda* en el de Juvenco). La potencia física de cada uno de esos elementos materiales resulta, además, proporcional a la importancia del personaje que utiliza cada uno de ellos: el fuego, de mayor potencia física, es utilizado por Cristo; y el agua, de menor potencia física, es utilizada por Juan (el propio Juan confiesa en el pasaje evangélico al que por igual se refieren ambos textos, su inferioridad jerárquica en relación a Cristo: *ueniet... fortior me, cuius non sum dignus soluere corrigiam calceamentorum eius* en el texto de la *Vulgata*; y *ueniet... fortior alter,| cuius uincla pedum non contingere dignus* en el de Juvenco). Y, sin entrar ahora en reflexiones teológicas, incluso podría verse en este mismo pasaje una alusión, por parte de uno y otro texto, a un tercer símbolo de purificación: el aire, aludido en el texto de la *Vulgata* por la expresión *ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto et igni*;<sup>27</sup> y en el de Juvenco, por la expresión *abluet ille homines sancto in spiramine mergens*, que inmediatamente viene seguida por la que alude al fuego *flammarumque globis purgabit noxia corda*. Por otra parte, la evidente proximidad alusiva en ambos textos entre los términos que designan el elemento purificador de aire y el elemento purificador de fuego quizá pudiera servir de explicación al contraste expresivo en vecindad textual *ipse... quasi ignis conflans...* del texto *VVLG. Mal. 3, 3*; así como a la expresión *ipse... sedebit conflans...* del texto *AMBR. in psalm. 36, 26; P. L. XIV col. 980 C* (textos éstos últimos citados y comentados en inmediata precedencia a los que ahora comento) donde, de igual modo, el elemento aire aparece estrechamente vinculado

26. Cfr. notas 24 y 25.

27. No debe perderse de vista el sentido material del término *spiritus*, que es un vocablo poético para designar las ideas de «soplo» y «brisa».

al elemento fuego en la purificación espiritual que Cristo hará de los hombres al fin de los tiempos.

En todo caso, la simbología del aire en un proceso de purificación espiritual cristiana no aparece aludida únicamente, ni tan siquiera por vez primera, en los cuatro últimos textos que acabo de citar: ya me he referido a ella en la introducción a este estudio a propósito del comentario del texto: *sed qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum* (AVG. civ. 20, 25), donde se establece un símil entre la purificación ultraterrena del alma y la parcela de campo limpiada por el aventamiento.<sup>28</sup>

En conclusión, las observaciones que acabo de hacer, me llevan a afirmar la presencia en la mentalidad cristiana sobre la purificación ultraterrena del alma de los tres símbolos tradicionales a los que dicha purificación se asocia: el fuego, el agua y el aire.<sup>29</sup> La denominación de «tradicionales», con que los etiqueto, tiene su sentido —y éste es un hecho altamente significativo— en la ya probada aparición de los mismos en el proceso de la purificación ultraterrena del alma para la mentalidad pagana, como tuve ocasión de demostrar en los dos trabajos que cito en la introducción a este estudio.<sup>30</sup>

Para evidenciar de un modo inmediato esta común aparición de los tres símbolos aludidos, en la mentalidad pagana y cristiana, voy a citar los textos paganos más significativos al respecto:

Del texto de Virgilio *aliae (animae) panduntur inanes/ suspensae ad uentos, aliis sub gurgite uasto/ infectum eluitur scelus aut exurit igni*. (Aen. 6, 740-742)<sup>31</sup> comenta Servio: *Loquitur quidem poetice de purgatione animarum, tangit tamen quod et*

28. Cfr. pág. 3.

29. Estos elementos también son empleados como instrumentos materiales en los ritos hebraicos de purificación destinados a reverter sobre objetos inanimados, aparte ya de su alusión en los procesos de purificación espiritual terrena o ultraterrena. Ritos de los que, por otra parte, se hace mención ya en el Antiguo Testamento:

...de igniis lapidibus igne concepto, sacrificia obtulerunt... (VVLG. 2 Macc. 10, 3); *Hoc est praeceptum legis quod mandauit Dominus Moysi: aurum et argentum et aes, et ferrum et plumbum et stannum, et omne quod potest transire per flammam, igne purgabitur, quidquid autem ignem non potest sustinere aqua expiationis sanctificabitur* (VVLG. num. 31, 23)

30. Cfr. notas 1 y 2

31. Edición de Henri Goelzer, «Les Belles Lettres», París, 1952

*philosophi dicunt. Nam triplex est omnis purgatio. Aut enim in terra purgantur quae nimis oppressae sordibus fuerint, deditae scilicet corporalibus blandimentis, id est, transeunt in corpora terrena: et hae igni dicuntur purgari; ignis enim ex terra est quo exuruntur omnia, nam caelestis nihil perurit; aut in aqua, id est, transeunt in corpora marina, si paulo melius uixerint; aut certe in aëre, transeundo scilicet in aëria corpora, si satis bene uixerint...*<sup>32</sup> Idénticas a las de este comentario, son las ideas que también expone Servio en otro lugar: *...dicuntur animae aut igni aut uento aut aqua purgari...* (ad georg. 1, 242-243).<sup>33</sup>

Tras esta digresión, un poco larga pero absolutamente necesaria para documentar sobre la calidad simbólica del fuego purificador ultraterreno, voy a citar finalmente algunos pasajes escriturísticos en los que no se alude al fuego como símbolo de purificación ultraterrena, como en los pasajes bíblicos citados y comentados hasta aquí, sino como símbolo que representa el castigo eterno que tendrán los pecadores de faltas graves no purificadas en la vida terrena.

De toda mentalidad medianamente familiarizada con las enseñanzas cristianas, resulta conocida la parábola evangélica del trigo y la cizaña con la que Jesús explica alegóricamente, mediante imágenes de la vida rural que practicaba la mayor parte de sus oyentes, la separación que se hará de buenos y malos al final de los tiempos con la consiguiente repartición de premios y castigos para cada uno de los bandos. Se refiere a ella San Lucas en un texto que es continuación del suyo recientemente citado:

*Cuius uentilabrum in manu eius; et purgabit aream suam, et congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili* (VVLG. Luc. 3, 17).

Como los restantes pasajes evangélicos, también éste es versificado por Juvenco:

*Illius et manibus ruralis pala tenetur. | Et propria ipsius purgabitur area frugum, | horreaque implebit secreti copia farris, | aeternusque leues paleas populabitur ignis* (1, 378-381).

32. Edición de Georg Thilo y Hermann Hagen. Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1961

33. Cfr. nota 32

El mismo hecho se encuentra referido en el evangelio de San Mateo:

*Sinite utraque (triticum et zizania) crescere usque ad messem, et in tempore messis dicam messoribus: «colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum; triticum autem congregate in horreum meum».* (VVLG. Matth. 13, 30).

Y de igual modo ha sido versificado por Juvenco en otro pasaje suyo distinto al anteriormente citado: *...sed farra sinamus| crescere cum lolio: pleno nam tempore messis| secretum lolium connexo fasce iubebo| ignibus exuri: at nostro de semine messor| horrea nostra dehinc purgata fruge replebit.* (2, 809-813).

La categoría alegórica de estas alusiones bíblicas al fuego purificador o devastador de la vida ultraterrena fue igualmente vista por algunos Padres latinos que intentaron esclarecerla estableciendo comparaciones referenciales a los efectos que el fuego purificador ejerce en el mundo sensible:

*Nam et ceram urit ignis, et liquescit, ut purgetur: et nos per ignem probamur: et fumus consumpto omni materiali expurgatur, et neque natura transit* (AMBR. in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 B).

*Sicut enim aurum, quod ex aliis permistionibus sordidum efficitur, per ignem purgatur: ita et isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur, ut digni fiant electorum numero sociari* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580).

De ahí que ya en la propia antigüedad no fuese obligatoria para los cristianos, como dogma de fe, la creencia en la existencia de un fuego material utilizado como instrumento en la purificación ultraterrena del alma; ya que la capacidad del intelecto humano repele por completo la idea de asociación entre un ente absolutamente material, como es el fuego, y otro totalmente espiritual y desligado de toda esencia corpórea, como es el alma humana tras la muerte del cuerpo. Pero si bien los propios cristianos no consideraron obligada la creencia en ese fuego espiritual ultraterreno, no dejaron de admitir por ello la existencia real del purgatorio como mundo escatológico en su credo religioso.<sup>34</sup> Por ello trataron de encontrar a la simbología del fuego purificador aludido en los escritos bíblicos, equivalencias más

reales y apropiadas para actuar sobre la espiritualidad anímica desligada de esencia corpórea, como pone de manifiesto el siguiente texto de la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*:

*...quia non ad extinguendum modo Purgatorium ignem, sed ipsum quoque Purgatorium euertendum, haec Basnagius obseruat, operae pretium erit, illius animum in memoriam reuocare doctrinae, quam saepius legisse existimo apud nobiliores theologos, et catholicarum partium acerrimos defensores: dogma fidei non esse igne corporeo, an aliis poenis, tenebris puta, moerore, tristitia crucientur, quibus cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum (5-7; P. L. III col. 138).*

El autor de este texto, basándose en la autoridad del magisterio eclesiástico, admite la posibilidad de que el fuego material purificador (...*igne corporeo*...) tenga en la escatología ultraterrena sus equivalentes en otros tormentos (...*aliis poenis, tenebris puta, moerore, tristitia crucientur*...) capaces de purificar a las almas en la vida del «más allá» (...*quibus cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum*.) Habiendo tratado hasta ahora de reconstruir a base de algunos textos latino-cristianos la parte de la doctrina del Purgatorio que afecta a la esencia y consistencia del elemento purificador, traducido en la simbología del fuego y sus posibles equivalentes, paso ya, como conclusión al estudio de dicha parte, a recoger algunas reflexiones al respecto por parte de la teología más reciente:

«Mientras el hombre no sea purificado hasta sus raíces, es imperfecto y no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado. En el juicio se dará cuenta de su imperfección y verá la distancia que le separa de Dios... En esa mirada condena a la vez todo lo que en él hay de pecado y todo lo que ha sido desfigurado por el pecado. Esa autocondenación le será impuesta por el poder de la santidad divina y no podrá substraerse a ella. En su autocondenación obra Dios santo. El hombre se siente rechazado por el poder de la santidad divina, por la luz de la verdad de Dios, por el fuego de su amor. Tiene que ser privado de Dios. Eso es para él un enorme dolor, porque ya no está hechizado ni cegado por la magnificencia creada, y ama a Dios, anhelándolo con todo su corazón... El insatisfecho anhelo de Verdad y Amor quema al hombre *como fuego*.

34. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 473-491.

Lo devora el anhelo de Dios. En la terminología teológica la falta de la visión de Dios se llama pena de daño, de la que los teólogos distinguen la pena de sentido... No es unívoca la explicación de la pena de sentido. La teología occidental suele explicarla como fuego real, aunque especial. Los teólogos griegos rechazan esa explicación. En realidad tampoco eso pertenece al contenido esencial de la fe en el purgatorio. Los tomistas explican el fuego del purgatorio como ligaduras y entorpecimientos del alma separada del cuerpo... Es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como... el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo».<sup>35</sup>

Más adelante, en la misma obra, encuentro otro texto igualmente ilustrativo al respecto y en el que, además, se alude a la intensidad de los tormentos purificadores ultraterrenos, tomando como punto de referencia los sufrimientos de la vida terrena:

«La medida de las penas es un completo misterio. Según Santa Catalina de Génova, el anhelo insatisfecho que devora al alma sin devorarla es doloroso sobre toda medida, es un fuego de amor que no puede compararse a ningún fuego terreno. Santa Teresa de Avila dice que hay un poder tan violento en el amor de Dios, que es como si el alma se inflamara y abrasara en sí misma. De ahí deduce que las almas sufrirán en el purgatorio mucho más que en esta vida. Santo Tomás de Aquino sospecha que el purgatorio más moderado es mucho más doloroso que el mayor tormento de esta vida. San Buenaventura dice que las penas del purgatorio son peores que todos los tormentos de este mundo. Es mejor decir, como Suárez, que tales cuestiones están fuera de lugar, porque se trata de procesos que no pueden ser comparados entre sí, ya que la vida de purificación del purgatorio pertenece a un orden radicalmente distinto de todas nuestras experiencias terrenas».<sup>36</sup>

Y más adelante la misma obra refiere que el dolor de la purificación se mezcla misteriosamente con la alegría, para las almas purgan-

35. Obra citada en nota 9, pp. 492-494. Las explicaciones que da Schmaus en el texto que he copiado literalmente, me parecen coherentes, excepto en dos afirmaciones que, a mi entender, resultan contradictorias entre sí: al principio de este texto el autor dice «mientras el hombre no sea purificado...no puede participar de la visión de Dios, a la que está esencialmente ordenado»; y al final del mismo texto dice «...el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia...»

36. Obra citada en nota 9, pág. 494

tes, de saber que los tormentos purificadores acabarán y tras ellos vendrá el goce de la visión de Dios.<sup>37</sup> Esta afirmación se adecúa perfectamente al contenido del siguiente texto de San Agustín:

*...et obtenta uictoria (salutis) ad paradisum uel ad purgatorium per eosdem (angelos et sanctos ) deportamur: et dum purgamur, ab eis saepe uisitari et consolari non dubitamus, promittentes coelestem Ierusalem ciuitatem ingressuros.* (serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).

Tratada hasta aquí la esencia y consistencia del proceso purificador ultraterreno, paso a ocuparme ya de las específicas circunstancias de lugar y tiempo en que dicho proceso acontece, como colofón a este primer subapartado de los cuatro en que he dividido la segunda parte del presente estudio, la que recoge los aspectos ideológicos de la vida ultraterrena para el cristiano.

No existiendo referencia bíblica alguna al lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno, revisten categoría de alegórico-simbólicas las escasas alusiones de los Padres latinos al mismo, incluso las que se hacen en algunos tratados de teología tradicional de época posterior como la *Dissertatio apologetica pro SS. Perpetua et Felicitate*, del que cito un texto como muestra de tales alegorías:

*Docent... theologi, quattuor esse sub terra locos distinctos in quibus animae mortuorum detinentur: nempe omnium infimum ubi daemones et animae damnatae; supra hunc, Purgatorium, ubi animae purgantur ad tempus; deinde Limbum puerorum quo detinentur animae mortuorum in solo peccato originali: postremo Limbum Patrum, nunc uacuum a tempore mortis et resurrectionis Christi...* (5-8; P. L. III col. 141)

Estableciendo una localización jerárquica por estratos, conforme a la cual el más profundo es el ocupado por el infierno y sobre éste, y sucesivamente, los ocupados por el purgatorio, por el limbo de los niños que mueren sin bautizar y por el limbo de las buenas almas fallecidas antes de la resurrección de Cristo, la representación alegórica en este texto de los lugares de la vida de ultratumba está estrechamente emparentada con la que describe Servio de los lugares aná-

37. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 494-495

logos para la mentalidad pagana en el comentario al verso 426 del libro VI de la *Eneida*.<sup>38</sup>

La teología más reciente se refiere al lugar donde acontece el proceso purificador ultraterreno en los términos propios de una abstracción racional, al margen ya de la representación alegórica:

«...los hombres sometidos al proceso de purificación están ligados al espacio... no están sometidos a las leyes del espacio y del tiempo de esta vida terrena, pero viven con alguna relación al espacio. Desconocemos totalmente el lugar en que las almas de las difuntos pasan el proceso de purificación. En todo el universo no podemos indicar un sitio e identificarlo con el purgatorio. Lo esencial no es el lugar, sino el proceso de la purificación».<sup>39</sup>

De manera contraria a la localización, la duración del proceso purificador es supuestamente aludida dentro de los escritos bíblicos en unas palabras de la predicación doctrinal de Jesús:

*...non exies inde (ex carcere), donec reddas nouissimum quadrantem* (VVLG. Matth. 5, 26)

La misma idea aparece repetida en VVLG. *Luc. 12, 59* y reproducida en San Cipriano como clara alusión a un proceso de purificación transitoria acaecido inmediatamente después de la muerte humana:

*...aliud (est) missum in carcerem non exire inde donec soluat nouissimum quadrantem...* (epist. 55, 20).

Si esta alegoría evangélica se interpreta como una auténtica alusión al cumplimiento de un proceso de purificación ultraterrena, es preciso admitir que los textos que la expresan se refieren de un modo obvio, mediante el empleo de la conjunción temporal de uso restrictivo *donec*, al carácter transitorio y limitado de tal proceso;<sup>40</sup>

38. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 237-238

39. Obra citada en nota 9, pp. 491-492

40. En caso de admitir ese preciso supuesto, sería necesario de igual modo, al menos a primera vista, interpretar los términos alegóricos *inde* y *carcere* como expresiones simbólicas del lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno; y esta interpretación vendría a estar en flagrante contradicción con mi reciente afirmación de que «no existe referencia bíblica alguna al lugar en que acontece el proceso purificador ultraterreno». Pero lo que en realidad ocurre es que esta afirmación se basa en una interpretación de tales términos como alusivos a la realización del proceso en sí y no a su localización.

proceso cuya duración se entiende que no comienza hasta después de la muerte del cuerpo humano, como pone de manifiesto, además, el texto de la *Dissertatio* varias veces citado a lo largo de este estudio: *...quibus (animabus) cum ex hac uita decedunt, aliquid superest in futura uita purgandum* (7; P. L. III col. 138).<sup>41</sup> En favor de la duración transitoria y limitada del proceso purificador ultraterreno habla también en la expresión *...dum purgamur...* del texto *AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324*<sup>42</sup> la conjunción temporal también de uso restrictivo *dum*,<sup>43</sup> aparte ya de los abundantes textos citados a propósito del tratamiento del carácter alegórico del fuego que interviene en el proceso purificador ultraterreno, cuya designación aparece acompañada en la mayoría de estos textos por el epíteto *transitorius* u otros que comportan un significado sinónimo.<sup>44</sup>

Ahora bien, los Padres latinos no establecen jamás un cómputo numérico preciso y determinado de la transitoriedad y limitación del tiempo que dura el proceso purificador ultraterreno. Al igual que los autores paganos que se referían al mismo proceso, aluden sin precisión alguna a esta duración, a la que de un modo directo o indirecto califican de muy larga y prolongada.<sup>45</sup>

Aluden de un modo directo a la larga duración del proceso purificador ultraterreno los textos siguientes:

*... aliud (est) pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne* (CYPR. epist. 55, 20), donde la aparición del adverbio *diu* me dispensa de más comentarios al respecto.

*Omitto... dicere de illis iudiciis, quibus nos multa hic data uenia transmittit et tradit, ita ut melius sit nobis corripit et purgari (hic) quam ad illa transmitti supplicia, ubi poenarum tempus est magis quam purgationum.* (RVFIN. Greg. Naz. orat. 7, 2; C. S. E. L. XLVI p. 244, 18), en el que la expresión *...ubi poenarum tempus est magis quam purgationum* se interpreta en el sentido de que los tormentos expiatorios ultraterrenos tienen una duración mayor a la de las tribulaciones terrenas que Dios impone al pecador con el mismo fin expiatorio.

41. Cfr. pág. 2 y pág. 27.

42. Cfr. pág. 29.

43. Al carácter restrictivo de esta conjunción, para ilustrar de igual modo la duración transitoria y limitada del proceso purificador ultraterreno en la mentalidad pagana, hice alusión en el trabajo citado en nota 2, pág. 238.

44. Cfr. nota 23 y su referencia a la página correspondiente de este estudio

45. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 238-239; 242 y 244

...(meretricis) *diuturniore igne purgari...* (AVG. fid. et op. 25, 25; P. L. XL col. 213) en el que la expresión *diuturniore igne* remite a la idea de que, dentro de la larga duración del proceso purificador ultraterreno, cabe admitir diversos grados en dicha duración en consonancia con el tipo de delito que precisa de la purificación.<sup>46</sup>

A la misma larga duración del proceso purificador ultraterreno expresada por los textos que acabo de citar, aluden, pero ahora ya de manera indirecta, estos otros textos:

*Eum (peccatorem) ...dominus nunc et tribulationum et aegritudinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat, sed ut per exiguas plagas breuissimi temporis ab omnibus purgatus maculis superior ad aeternam migrare requiem mereatur.* (GAUDENT. serm. praef. 33; C.S.E.L. LXVIII p. 9, 181), donde se aprecia que las tribulaciones (*tribulationum et aegritudinum flagello*) que Dios (*dominus*) impone (*castigat*) al hombre pecador (*eum*) en esta vida (*nunc*) son revalorizadas sobre las que podría imponerle sucedáneamente en la vida ultraterrena con el mismo fin expiatorio (*ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat*), precisamente por la corta duración que tienen los castigos en la vida terrena (*per exiguas plagas breuissimi temporis*) en relación, se entiende, con los que el hombre podría sufrir por los mismos delitos en la vida futura.

*Quicumque... aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit, nisi digne, si habuerit spatium, longo tempore poenitentiam egerit... illo transitorio igne... purgari non poterit, sed aeterna illum flamma... cruciabit.* (CAES. AREL. serm. 179, 2; C. C. CIV p. 725, 9); texto que pone de manifiesto que ha de tener larga duración la penitencia terrena (*longo tempore poenitentiam egerit*) que pueda hacer el hombre (*quicumque*) por los pecados de que se sabe consciente (*aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit*), para que dicha penitencia pueda resultar equivalente a la pena purificadora ultraterrena (*illo transitorio igne... purgari... poterit*); hecho éste que indirectamente remite, como el expresado por el texto precedentemente citado, a la larga duración del proceso purificador ultraterreno. A la misma idea de larga duración alude también Cesáreo de Arlés cuando dentro del mismo sermón dice más adelante:

*...quae peccata si nec diuina iustitia multis tribulationibus purgaue- rit... non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus*

46. Se refiere en este texto concreto San Agustín al hecho de que las meretrices arrepentidas de su conducta antes de morir, precisarán de una purificación ultraterrena más duradera que la que cabrá aplicar a otro tipo de delitos.

(179, 9; C. C. CIV, p. 729, 23), donde se refiere a la abundancia de tribulaciones infligidas por Dios al hombre durante la vida terrena (*diuina iustitia multis tribulationibus purgauerit*) como medio de reparar los delitos (*quae peccata*) que de otro modo (*si nec*) habrían de ser expiados con gran dolor en la vida ultraterrena (*non sine grandi dolore in illis implebitur illud quod dicit Apostolus*). Y —aunque sin ser condición indispensable— la abundancia de las tribulaciones terrenas y dolor ultraterreno aludidos por este texto, se vinculan, como en el texto precedentemente citado, a la larga duración que ha de tener el cumplimiento de unas y otro en esta vida o en la futura respectivamente.

La deducción indirecta en estos tres últimos textos de larga duración del proceso purificador ultraterreno se vincula directamente a la alusión directa de la misma larga duración por parte de los otros tres textos que les preceden. Pero, como en otros puntos tratados, también en el de la duración del proceso purificador ultraterreno es pertinente aducir las consideraciones al respecto de la teología moderna:

«El proceso de purificación puede ocurrir despacio, de prisa o repentinamente. En la antigua Iglesia se pensaba en una transformación instantánea. Más tarde se supuso un proceso lento. La Revelación no dice nada sobre la duración del purgatorio. Las revelaciones privadas sobre la cuestión deben ser aceptadas con mucha precaución. Todas las afirmaciones de los teólogos a este respecto carecen de valor obligatorio. Por eso condenó el Papa Alejandro VII la teoría de que ningún hombre puede estar en el purgatorio más de veinte años. Esta condenación no habla a favor de la larga duración del purgatorio, sino contra la determinación del tiempo del proceso purificador de después de la muerte».<sup>47</sup>

Ahora bien, lo que la Iglesia católica ha admitido siempre es el hecho de que la duración del proceso purificador ultraterreno puede ser acortada en virtud de la llamada adquisición de indulgencias o condonación parcial o total de la pena purificadora de los difuntos mediante la aplicación compensatoria que Dios les hace de una serie de méritos religiosos realizados por los vivos con intención de reparar en lo posible las faltas que para aquellos constituyen el objeto de la purificación ultraterrena. Esta situación se encuentra perfectamente definida en un texto de la *Dissertatio*:

47. Obra citada en nota 9, pag. 502

*...referre sacra ipsa synodus censuit, cum in definitione fidei... hoc tantum fuerit de Purgatorio decretum... «animas poenis purgatorii post mortem purgari, et ut a poenis huiusmodi releuentur, prodesse eis uiuorum suffragia Missarum, scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas». (5-7; P. L. III col. 139)*

De forma un tanto más imprecisa, como cabe esperar de un texto poético, alude al mismo hecho Paulino de Nola: *...quem Complutensi mandauimus urbe...| ut de uicino sanctorum sanguine ducat,| quo nostras illo purget in igne animas. (34, 605-608).*

Schmaus ofrece una explicación teológica de la aplicación de indulgencias a las almas sometidas al proceso purificador ultraterreno:

«Para la reflexión teológica, la posibilidad de ayudar a los difuntos que están en el purgatorio resulta de la *communio sanctorum*. Todos los unidos a Cristo están íntimamente unidos entre sí. Todo lo que hacen, lo hacen como miembros de la comunidad que los abarca. Por eso toda la comunidad es afectada por las obras de cada uno... También las almas que sufren el proceso de purificación son alcanzadas por el amor de sus hermanos y hermanas de la tierra. La muerte no destruye la comunidad fundada en Cristo, sino que la perfecciona. No puede hacer más que destruir la proximidad corporal; pero la unión con Cristo no depende de la vecindad espacial y puede subsistir después de la muerte. Logra su intensidad debido a que el Espíritu Santo es como un todopoderoso vínculo de amor entre los cristianos. En el Espíritu Santo están unidos los que peregrinan y los que descansan con una intensidad que trasciende incomprensiblemente todos los vínculos biológicos. Por eso fluye hasta los muertos el amor y la fidelidad de los que peregrinan por la tierra llevándoles alegría y dicha... El amor con que los que viven en Cristo abrazan a los difuntos obra ante Dios como una súplica por los muertos. En ese amor pueden ayudar a los difuntos a modo de sufragio. Todo lo que hacen y padecen los vivientes puede llegar a la presencia de Dios como una súplica por los muertos. Pueden ofrecer a Dios todos los sufrimientos y dolores como satisfacción por los otros y rogarle que la haga valer como tal satisfacción».<sup>48</sup>

Al comenzar a tratar la segunda parte de este estudio englobada bajo el epígrafe de *La vida ultraterrena para el cristiano*, he propuesto

48. Obra citada en nota 9, pp. 502-503. Cfr. además en la misma obra pp. 504-508.

una subdivisión de su desarrollo en cuatro apartados.<sup>49</sup> En el primero de ellos, cuya exposición concluyo, he abordado la naturaleza y procedimientos del proceso purificador ultraterreno y las específicas circunstancias de lugar y tiempo en que éste se produce. Paso seguidamente a ocuparme del segundo.

*b) Resultados del proceso purificador ultraterreno*

Finalizado éste, las almas que lo han sufrido, como consecuencia derivada del mismo, pasan a disfrutar de la dicha eterna que les está prometida y reservada en el estado paradisíaco tradicionalmente denominado cielo.

La existencia de este estado ya aparece alegóricamente prefigurada en el Nuevo Testamento dentro de los mismos textos que de este compendio bíblico he aducido anteriormente para ilustrar la categoría simbólica del fuego ultraterreno:

En el texto de VVLG. *Luc. 3, 17*,<sup>50</sup> versificado por Juvenco en *1, 378-381*,<sup>51</sup> el pasaje evangélico recoge las palabras alegóricas con las que el Bautista profetiza la separación de buenos y malos por parte de Cristo al final de los tiempos: *congregabit triticum in horreum suum, paleas autem comburet igni inextinguibili.* (VVLG. *Luc. 3, 17*); *horreaque implebit secreti copia farris,| aeternusque leues populabitur ignis* (IVVENC. 1, 380-381).

El trigo recolectado en el granero simboliza la entrada de las buenas almas en el paraíso prometido; mientras que las pajas quemadas por el fuego eterno son otro símbolo exponente de los castigos infernales.

El mismo contenido alegórico expresa la parábola del trigo y la cizaña referida por Jesús en VVLG. *Matth. 13, 30*<sup>52</sup> y IVVENC. 2, 809-813.<sup>53</sup>

Pero para gozar de la feliz y prometida herencia que el estado de cielo supone, es condición indispensable que el alma haya quedado tan perfectamente purificada que en lo sucesivo ya no precise ningún tipo de sufragio o ayuda penitencial-religiosa que ocasionalmente po-

49. Cfr. pág. 15.

50. Cfr. pág. 22.

51. Cfr. pág. 25.

52. Cfr. pág. 26.

53. Cfr. pág. 26.

dían ofrecerle los vivos mientras duraba su estado de purificación, según refiere San Agustín:

*Sed qualis (anima) tunc erit, uelut area per uentilationem, ita per iudicium purgata nouissimum, eis quoque igne mundatis quibus talis mundatio necessaria est, ita ut nullus omnino sit qui offerat sacrificium pro peccatis suis (civ. 20, 25).*

En efecto, si la finalidad principal del proceso purificador es capacitar al alma para el disfrute de los goces celestiales, resultaría un contrasentido, por lo demás insoluble, que el cumplimiento de dicho proceso hubiese quedado inacabado en cuanto a su misión esencial y, de forma consiguiente, siguiera precisando el alma, ya purificada, de los sufragios de los vivos.

De forma pertinente, cabe destacar que en buen número de textos, escriturísticos o patristicos, en los que se alude al goce de los dones celestiales, este goce es presentado como consecuencia inmediata y derivada del proceso purificador. Idea ésta que de un modo directo remite al perfecto y previo cumplimiento que el mismo ha tenido:

Esta concatenación ideológica ya aparece en las alusiones de carácter profético que a estos hechos hace el Antiguo Testamento: así pues, la traducción latina de San Ambrosio de un pasaje del salmo I, a propósito del comentario que de éste hace, dice: «*Et iram Dei sustinebo, quia peccaui, donec me iustificet iudicium meum...*» (Mich. 7, 9). Y acto seguido el salmista expresa la consecuencia derivada de este juicio purificador: «*...et educet me in lucem*» (ibid.). Del conjunto de este texto comenta San Ambrosio: *Conuertere enim Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget.* (in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 A). El mismo San Ambrosio traduce, también a propósito de su comentario, un pasaje del salmo 118 en los siguientes términos: «*Intrate in requiem meam*». Y del mismo comenta: *ut unusquisque nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus* (presupuesto necesario), *introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo...* (consecuencia derivada de dicho supuesto) (in psalm. 118, 3,16; P. L. XV col. 1228 A).

También Rufino traduce un texto del Antiguo Testamento de idéntico contenido a los anteriores: «*Et purgabo te igni* (presupuesto necesario) *ad purum*» (consecuencia derivada de dicho supuesto). (Greg. Naz. orat. 12, 1; C.S.E.L. XLVI p. 156, 1).

San Agustín comenta: *Emendantur... id est purgantur, qui huic*

*fundamento superaedificant lignum, fenum, stipulam: detrimentum...patientur, sed salui erunt tamquam per ignem.* (in psalm. 6, 3; P. L. XXXVI col. 92), texto éste en el que el contenido de las expresiones *detrimentum... patientur* y *tamquam per ignem* (que de manera patente remiten al proceso purificador ultraterreno) supone el hecho presupuestario del consiguientemente derivado que expresan los términos *sed salui erunt* (denotadores del logro de la vida eterna por parte de quienes han sufrido el proceso purificador anteriormente mencionado). El mismo autor repite casi textualmente la misma idea en otro comentario: *Neque in ira tua emendes me: ut in hac uita purges me, et talem me reddas, cui iam emendatorio igne non opus sit. propter illos qui salui erunt* (consecuencia derivada), *sic tamen quasi per ignem* (presupuesto necesario de la consecuencia anteriormente expresada). (in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397). Otra repetición casi textual de la misma idea se encuentra en el *Ambrosiaster*: *...ut per ignem purgatus (presupuesto) fiat saluus* (consecuencia). (in 1 Cor. P. L. XVII, col. 122).

Sin emplear ya el cliché *salui erunt tamquam (o quasi) per ignem* de los textos precedentemente citados, San Agustín vuelve a repetir en otros textos la idea de la consecución del estado de cielo como consecuencia posterior del previo cumplimiento del proceso purificador ultraterreno: *...arbitrantur per quasdam poenas ignis eos posse purgari* (condición previa) *ad salutem percipiendam* (de este logro posterior)... (fid. et op. 25, 24; P. L. XL col. 213); *... ad purgatorium per eosdem (angelos et sanctos) deportamur: et dum purgamur* (condición previa), *ab eis saepe uisitari et consolari non dubitamus, promittentes coelestem Ierusalem ciuitatem ingressuros* (de este logro posterior). (serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).<sup>54</sup>

En textos de otros autores ya citados en la introducción a este estudio vuelve a aparecer la misma idea:

Así se expresa Eugipio: *Quia... ad aeterna capessenda* (consecución posterior del estado de cielo) *idonei non eramus, sordesque peccatorum nos praegrauabant temporalium rerum amore contractae, et de propagine mortalitatis tanquam naturaliter inolitae, purgandi eramus* (que requiere como condición previa el proceso ultraterreno de purificación) (exc. Aug. 1, 16; P. L. LXII col. 593); *purgari* (condición previa) *...ut contemperaremur aeternis* (de esta consecución posterior)

54. En este texto la idea de la consecución del cielo se manifiesta como una promesa de realización futura más que como logro de un estado presente ya alcanzado.

...(ibid.) Y así finalmente Berengaudius: *...isti a sordibus quas ex mundanis actibus contraxerunt, per ignem mundantur* (condición previa), *ut digni fiant electorum numero sociari* (de esta consecución posterior) (expos. Berengaud in apocal. P. L. XVII col. 580).

Aunque sí el más frecuente, no es la purificación ultraterrena el único medio de acceder a los dones celestiales. Como ya tuve ocasión de exponer en el trabajo correspondiente, al ocuparme del apartado análogo a éste en la secta pagana de pitagorismo, una intachable actitud del hombre durante la vida terrena dentro de su dimensión religiosa, le puede hacer acreedor directo de la vida celestial, eximiéndole de la transición intermedia del proceso purificador ultraterreno.<sup>55</sup>

Esto dice San Agustín al obispo Longiniano:

*...uir bonus piis, iustis, puris, castis, ueris dictis factisque promereatur deos, quorum comitatu uallatus in illum summum deum omnium creatorem ire festinet...* (epist. 235; C. S. E. L. LVII p. 522, 21).

Y, por otra parte, Cesáreo de Arlés:

*...de sanctis... et perfectis christianis... qui...merebuntur ad aeterna praemia peruenire.* (serm. 179, 9; C. C. CIV p. 729, 18).

Pero, junto a una intachable actitud religiosa del hombre en la vida terrena, cabe también, como factor eximente de la purificación ultraterrena, que el cristiano a la hora de morir haya reparado voluntariamente sus delitos mediante el cumplimiento de prácticas penitenciales en esta vida. San Agustín admite que dicho cumplimiento, en grado de suma perfección, es capaz de proporcionar, de forma inmediata a la muerte, el disfrute de los dones celestiales:

*Animae...sanctae, quae in hoc saeculo aut per uitae innocentiam purae sunt, aut poenitentiae satisfactione purgantur, a Saluatore nostro recipiuntur, et cum eo esse credendae sunt...* (serm. 90, 2; P. L. XXXIX col. 2101).

Sin embargo, la causa más determinante, o unánimemente admitida, del acceso directo al cielo tras la muerte corporal, evitando el

55. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 239-240

tránsito intermedio por el purgatorio, es el sufrimiento del martirio o muerte recibida por confesar la fe en Cristo. El precedente de este hecho se encuentra en las palabras que Jesús dirige desde su patíbulo al llamado buen ladrón: *Hodie mecum eris in paradiso* (VVLG. Luc. 23, 43), texto en el que el adverbio *hodie* puede inducir a pensar que a este personaje le fue evitado el proceso purificador ultraterreno.<sup>56</sup>

A este mismo hecho alude San Agustín pronunciándose, al parecer, por la purificación inmediata de las faltas de la vida pasada que produce el martirio:

*Latro quippe ille, quamuis potuerit iudicio diuino inter eos deputari, qui martyrii confessione purgantur, tamen etiam utrum non fuerit baptizatus ignoras* (anim. 3, 9, 12; C. S. E. L. LX p. 369, 7).<sup>57</sup>

De forma menos precisa y más general, como cabe esperar de un texto poético, Prudencio también alude al inmediato efecto purificador que produce el martirio:

*...(Christus) corda probata| prouehat ad caelum sanguine...*  
(perist. 8, 1-2)

El último factor eximente del proceso purificador ultraterreno puede quedar determinado ocasionalmente por la purificación terrena sufrida en base a las tribulaciones y contrariedades que Dios impone al pecador:

*Eum (peccatorem)...dominus nunc et tribulationum et aegritu-*

56. Es preciso, no obstante, tomar con mucha precaución el sentido del adverbio *hodie* en este texto. Sabiendo, según doctrina tradicional de la Iglesia, que las almas de los muertos no entraron en el cielo hasta después de la resurrección de Jesús, parece poco probable que el personaje entrara en el cielo el mismo día de la muerte de éste, si no se considera hecha ninguna excepción con él. Más bien habría que ver en el sentido adquirido por este adverbio en boca de Jesús, y no perdiendo de vista el marco de circunstancias que lo connotaban, una expresión de consuelo o ánimo a su compañero de agonía, o una forma de manifestarle que sería de los primeros en entrar en el cielo; alternativa esta última que podría hablar en favor de la falta de tránsito por el purgatorio del buen ladrón.

57. San Agustín aduce en este texto, argumentando a favor de la salvación segura del buen ladrón, la posibilidad de que éste hubiese sido bautizado anteriormente, aparte ya de la purificación total de sus delitos que en aquel momento de agonía producía la confesión de su fe en Cristo en medio de una muerte cruenta.

*dinum flagello castigat, ne in illo aliquid sordium futurus ignis inueniat, sed ut per exiguas plagas breuissimi temporis ab omnibus purgatus maculis securior ad aeternam migrare requiem mereatur* (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181).

*(Dominus ecclesiam) exercet...hoc tempore et purgat medicinalibus quibusdam molestiis, ut erutam de hoc saeculo in aeternum sibi copulet coniugem ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid eius modi.* (AVG. doct. christ. 1, 33; C. S. E. L. LXXX p. 16, 26).

San Agustín ilustra esta doctrina con el ejemplo concreto de la persona de Jacob, a quien Dios quiso evitarle el tránsito por el purgatorio mediante las tribulaciones que le infligió durante su vida terrena:

*Vt...sanctum Iacob Deus noster uelut aurum, purgatum in futuro iudicio praesentaret, prius ab illo omnes maculas peccatorum abstersit; ut in eo ignis ille arbiter quod exureret, inuenire non posset.* (serm. 15b, 4; P. L. XXXIX col. 1772).

Estos cuatro últimos medios de purificación de que dispone el alma, como posibilidades que la capacitan para su acceso directo al estado de cielo (irreprochable actitud religiosa durante la vida terrena, cumplimiento voluntario de penitencias reparadoras, sufrimiento del martirio y sumisión a las tribulaciones terrenas impuestas por Dios), no son otra cosa que las posibles modalidades en que yo mismo dividía la purificación terrena del hombre, cuando más arriba tuve ocasión de tratar este punto.<sup>58</sup>

Pero cualquiera que sea la vía de purificación que haya permitido al alma acceder al estado celestial, ultraterrena o terrena en cualquiera de sus modalidades, lo cierto es que la realización de esta vía la conduce directamente a desplegar la actividad celestial que los designios divinos le tenían prevista desde su creación. Esta actividad celestial se concreta en dos manifestaciones indisolublemente vinculadas:

b-1) El alma purificada adquiere toda la plenitud de su ser espiritual; plenitud que durante su etapa de vida terrena se veía negativa-

58. Cfr. pp. 4-12.

mente afectada por su unión a la materia corpórea y a las limitaciones y delitos a que ésta le inducía, y que en definitiva han constituido el objeto del proceso de purificación. Esta es la idea que aparece emanada del siguiente texto de San Ambrosio: *...anima purgata ab omni labe, in id quod est deficit, non in id quod non est* (in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 B),<sup>59</sup> cuya información remite al hecho de que el alma (*anima*), purificada de todos sus delitos (*purgata ab omni labe*), pasa a un estado (*deficit*) de realidad más plena para ella (*in id quod est*), frente al estado de imperfección o irrealidad en que hasta el momento de su purificación se había encontrado (*non id quod non est*).

b-2) La recuperación por parte del alma de toda su pureza o esencia espiritual, en virtud de haber sufrido el proceso de purificación, la capacita para contemplar y comprender en el más profundo grado la realidad circundante y, de manera consiguiente, la esencia de Dios, cuya entidad desbordaría y abrumaría la capacidad receptora y de percepción del alma, si ésta no hubiese sido previa y completamente purificada. Constituyendo el disfrute de la visión, compañía y amor divino el objeto primordial de la felicidad celestial, la purificación previa que capacita para ello no resulta en realidad tanto un castigo vengador de parte de Dios, como el suministro al alma, por parte de éste, del medio indispensable para realizar su plena felicidad en el estado de cielo. Esta información se desprende del texto siguiente de San Agustín:

*Quapropter, cum illa ueritate perfruendum sit quae incommutabiliter uiuit, et in ea trinitas deus, auctor et conditor uniuersitatis, rebus quas condidit consulat, purgandus est animus, ut et perspicere illam lucem ualeat et inhaerere perspectae. Quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem ad patriam esse arbitremur.* (doct. christ. 1, 22; C. S. E. L. LXXX p. 13, 23).

59. La idea desprendida de este texto queda más clara si se tiene en cuenta el párrafo que le precede, ya citado en dos ocasiones a lo largo del trabajo (Cfr. pág. 8 y 36):

*...ex peccatoris persona dicitur: «et iram Dei sustinebo, quia peccaui, donec me iustificet iudicium meum»* (Mich. 7, 9). *Conuertere enim Deus cupiens peccatorem, punit eum et urit, ut purget. Unde ait: «et educet me in lucem»* (ibid).

Los puntos ideológicos que el contenido del texto acentúa de manera expresa son:

1) Es condición indispensable la purificación del alma (*purgandus est animus*), 2) para que ésta pueda asimilar y disfrutar (*perfruendum sit*), 3) la verdad por excelencia (*illa ueritate... quae incommutabiliter uiuit*), 4) consistente en la esencia suprema y trinitaria de Dios (*et in ea trinitas deus*), 5) creador del universo (*auctor et conditor uniuersitatis*), 6) al que gobierna con su providencia y soberanía absoluta (*rebus quas condidit consulat*). También (*et*) es precisa dicha purificación (*purgandus est animus*), 7) para que (*ut*) el alma quede capacitada en virtud de ella (*ualeat*), 8) para contemplar y comprender en el más profundo grado (*perspicere*), 9) esa realidad (*illam lucem*), 10) y para participar de la misma (*inhaerere*), 11) tras su previa contemplación (*perspectae*). En términos metafóricos expresa el último periodo del texto que, 12) dicha purificación (*quam purgationem*), más que un castigo en sí, es (*esse arbitremur*) el medio puesto al alcance del cristiano para obtener la llegada (*quasi ambulationem quandam et quasi nauigationem*) 13) a la verdadera patria o estado de cielo (*ad patriam*).

San Agustín compendia de nuevo estas ideas en un texto de expresión mucho más breve: *...qui... aeternam lucem perspicuae ueritatis mente purgatissima contemplatur* (spir. et litt. 24, 41; C. S. E. L. LX, p. 194, 16).

Tras la explicación comentada de los textos mediante los que las he documentado, ambas manifestaciones de la actividad anímica en el estado de cielo, dependiendo estrechamente la segunda de la primera en el sentido de que resulta ser su consecuencia derivada, manifiestan la más genuina procedencia de la filosofía platónica, a pesar de las matizaciones específicas con que el pensamiento cristiano tamizó dicha filosofía. Para ilustrar la conexión y diferencias entre los comentados aspectos cristianos y sus fuentes platónicas, puede resultar oportuno aducir aquí un texto de Macrobio que citaba al ocuparme de estas cuestiones conforme a los criterios de la mentalidad pagana:<sup>60</sup>

*Ad haec...terrena corpora anima ipsa deducitur et ideo mori creditur cum in caducam regionem et in sedem mortalitatis includitur. Nec te moueat quod de anima, quam esse immortalem dicimus, mortem totiens nominamus. Et enim sua morte anima non extin-*

60. Citaba dicho texto en el trabajo citado en nota 2, pág. 243.

*guitur sed ad tempus obruitur, nec temporali demersione beneficium perpetuitatis eximitur, cum rursus e corpore, ubi meruit contagione uitiorum penitus eliminata purgari, ad perennis uitae lucem restituta in integrum reuertatur* (somm. 1, 12, 16-18).<sup>61</sup>

El comentario que de este texto hice en su lugar es del mayor interés para que, a pesar de sus analogías ideológicas con los textos cristianos con los que se lo compara, y a golpe de vista desprendidas de su simple enunciado, queden explicitadas sus diferencias con respecto al contenido de dichos textos.<sup>62</sup>

Otra semejanza ideológica con la doctrina cristiana sobre la vida ultraterrena ofrece, dentro del pensamiento estoico, un texto filosófico de Séneca cuyo contenido nada hubiera extrañado de ser encontrado en la obra de un escritor cristiano; si bien dicha semejanza afecta, como cabe esperar de la filosofía estoica que Séneca profesaba, más bien a aspectos ascéticos que metafísicos, a diferencia del texto de Macrobio que acabo de citar. En el mismo estudio que éste se encuentra citado el texto del filósofo cordobés que ahora aduzco de nuevo por su oportunidad al respecto.<sup>63</sup> He aquí, pues, los consejos que el filósofo da a Marcia para consolarla de la pérdida de su hijo:

*Proinde non est quod ad sepulcrum filii tui curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent, ossa cineresque non magis illius partes quam uestes aliaque tegimenta corporum. Integer ille nihilque in terris relinquens sui fugit et totus excessit; paulumque supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia uitia situmque omnem mortalis aevi excutit, deinde ad excelsa sublatus, inter felices currit animas.* (ad Marc. 25, 1, 48).<sup>64</sup>

Estas asociaciones comparativas entre el estado de cielo para la mentalidad cristiana y sus equivalentes en el mundo pagano, a pesar de los diferentes matices que presentan, han sido establecidas con el propósito de demostrar que en éste, como en otros puntos de la doc-

61. Edición de J. Willis. Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1963.

62. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 243-244.

63. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pág. 248.

64. Edición de René Waltz, «Les Belles Lettres», París, 1942.

trina escatalógica, hubo en el pensamiento cristiano aspectos heredados de algunas sectas paganas.<sup>65</sup>

Falta ahora, para concluir este apartado de los resultados que derivan del proceso purificador, el tratamiento de dos cuestiones accesorias: la de la terminología técnica mediante la que más habitualmente se designa el estado de cielo tanto en los escritos bíblicos como en los de los Padres de la Iglesia; y la del posible lugar que en el espacio universal dicho estado pueda ocupar.

La terminología técnica más frecuentemente empleada para designar el estado de cielo es la que alude a los conceptos de «vida eterna»: *uitam aeternam* (VVLG. Tob. 12, 9), *in aeternum* (AVG. doct. christ. 1, 33; C. S. E.L. LXXX p. 16, 26), *uitam perpetuam* (CAES. AREL. serm. 179, 1; C. C. CIV p. 724, 24), *ad aeterna capesenda... aeternis* (EVGIPP. exc. Aug. 1, 16; P. L. LXII col. 593); ocasionalmente el concepto de «vida eterna» es sustituido por el de «descanso eterno»: *ad aeternam...requiem* (GAVDENT. serm. praef. 33; C. S. E. L. LXVIII p. 9, 181); o por el de «felicidad eterna»: *sempiternam beatitudinem* (LACT. inst. 7, 27, 16; C. S. E. L. XIX<sub>1</sub>, p. 654, 3). Otras veces la misma designación se encarna metafóricamente en expresiones de la vida militar, por la comparación referencial que existe entre ésta y las prácticas ascéticas del cristiano: *ad gloriam peruenire* (CYPR. epist. 55, 20), *fidei et uirtutis accipere mercedem* (ibid.), *a Domino coronari* (ibid.), *obtenta uictoria* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324); incluso alguna vez se entrecruzan en una misma expresión los conceptos de «vida eterna» y los designados por las metáforas militares: *aeterna praemia* (CAES. AREL. serm. 179, 9; C. C. CIV p. 729, 18). Otras veces el estado de cielo es designado por expresiones que aluden a un estado de luz: *luce* (AMBR. in psalm. 1, 48; P. L. XIV col. 947 A); incluso de modo análogo a lo que antes se vio, en una misma expresión se entrecruza el concepto de luz con el de eternidad: *aeternam lucem* (AVG. spir. et litt. 24, 41; C.S.E.L. LX, p. 194, 16). El estado de cielo es designado también mediante la alusión a la compañía de las divinas personas: *in illum summum deum omnium creatorem ire...* (AVG. epist. 235; C.S.E.L. LVII p. 522, 21), *animae...sanctae...a Salvatore nostro recipiuntur, et cum eo esse credendae sunt* (AVG. serm. 90, 2; P. L. XXXIX col. 2101). Otra

65. Recuérdese a este respecto la herencia pitagórica de los elementos purificadores fuego, agua o aire de los que el cristianismo echaba mano para representar, simbólicamente al menos, la consistencia de sus procesos de purificación terrenos o ultraterrenos. Cfr. pp. 24-25.

designación del estado de cielo consiste en alusiones a un estado de salvación: *fiat saluus* (AMBROSIAS. in 1 Cor.; P. L. XVII col. 122), *salui erunt* (AVG. in psalm. 6, 3; P. L. XXXVI col. 92 y in psalm. 37, 3; P. L. XXXVI col. 397), *ad salutem percipiendam* (AVG. fid. et op. 25, 24; P. L. XL col. 213). La pertenencia a una élite es otra alusión que designa el estado de cielo: *digni fiant electorum numero sociari* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 580). Menos frecuentes de lo que de antemano cabría esperar, son las alusiones a un estado paradisíaco para designar el estado de cielo, probablemente por connotar situaciones del mundo pagano: *illam paradisi amoenitatem* (AMBR. in psalm. 118, 3, 16; P. L. XV col. 1228 A), *paradisum* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324). Finalmente conceptos políticos o alusiones toponímico-geográficas pueden designar el estado de cielo: *patriam* (AVG. doct. christ. 1, 22; C. S. E. L. LXXX p. 13, 23); *coelestem Ierusalem ciuitatem* (AVG. serm. 46, 7; P. L. XL col. 1324).

Por otra parte, el estado de actividad ejercido por las almas en el estado de cielo es aludido por los términos que expresan la idea de «estar en la presencia de Dios ofreciéndole ritos sacrificiales de acción de gracias, en perfecto estado de pureza, como reconocimiento a la suma felicidad que Dios les otorga en tal estado». La expresión de esta idea constituye por lo general un cliché técnico que frecuentemente se repite al servicio de la designación de la misma:

*...et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia* (VVLG. Mal. 3, 3); *...et erunt Domino offerentes sacrificium in aequitate* (AMBR. in psalm. 36, 26; P. L. XIV col. 980 C); *...ut unusquisque nostrum... introgressus in illam paradisi amoenitatem, gratias agat Domino suo...* (AMBR. in psalm. 118, 3, 16; P. L. XV col. 1228 A).

Toda esta serie de clichés y expresiones técnicas que vengo enumerando sirven para compendiar sistemáticamente las características que definen el estado de cielo:

Consiste éste en un estado de suma felicidad, proporcionada por la visión y compañía de Dios, obtenido para siempre como recompensa divina a la actitud positivamente religiosa mantenida por el cristiano durante su vida terrena. Dicho estado supone la salvación del alma en el reino de la luz, en oposición a su posible condenación, también eterna, en el estado infernal o reino de tinieblas. Supone igualmente un estado de descanso en cuanto que, desde el momento

de su acceso a él, el alma queda liberada de la tensión angustiada que constituye la incertidumbre de su salvación; pero a la vez es un estado de actividad en cuanto que el alma en compañía de Dios y de las demás almas bienaventuradas ejerce el disfrute de los dones paradisiacos o supremos por los que tributa a Dios un ofrecimiento de acción de gracias.

Esta reconstrucción ideológica que me ha permitido llevar a cabo la agrupación sistemática de las ideas suministradas por las expresiones técnicas anteriormente enumeradas, coincide plenamente con las reflexiones teológicas que sobre el estado de cielo hace Schmaus.<sup>66</sup>

Me he referido antes a la analogía existente entre el concepto de estado de cielo para el pensamiento cristiano y el mantenido por la filosofía platónica.<sup>67</sup> Pues bien, a la vista de la definición de estado de cielo que acabo de ofrecer conforme a su concepción por parte de la mentalidad cristiana, puedo establecer ya su fundamental diferencia en relación a la concepción que del mismo tiene el sistema platónico: para los cristianos el logro del estado de cielo es eterno y definitivo, como acabo de exponer; para los platónicos dicho estado es provisional en cuanto que admiten para el hombre varias reencarnaciones terrenas con el consiguiente logro de vida ultraterrena del que se hubiese hecho acreedor el comportamiento del individuo en cada una de sus fases de existencia humana.<sup>68</sup>

Habiendo quedado establecida para la ideología cristiana, pues, la duración eterna del estado de cielo para el alma que lo posee, queda por tratar, como último punto de este apartado, la localización en que dicho estado acontece. No existen en los escritos bíblicos ni en los Padres latinos, al menos dentro del material recopilado para la elaboración de este trabajo, alusiones a una posible localización espacial del estado de cielo.<sup>69</sup> Me veo constreñido, por tanto, para el tratamiento de esta cuestión, a la información suministrada por las reflexiones de la teología moderna: «Llegar al cielo no es... primordialmente un proceso espacial, sino que significa tanto como llegar a

66. Cfr. obra citada en nota 9, pp. 508-618.

67. Cfr. pp. 42-43.

68. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 241-244.

69. Las expresiones *ad patriam* (AVG. doct. christ. 1, 22; C.S.E.L. LXXX p. 13, 23) y *coelestem Ierusalem civitatem* (AVG. serm. 46, 7; P.L. XL col. 1324), aparte ya de su carácter alegórico a golpe de vista desprendido, las he considerado en el tratamiento pertinente de los textos en que aparecen, como alusivas a las propiedades atribuidas al estado de cielo, y no como simples designaciones de una localización concreta.

Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia. Por eso el cielo no puede ser localizado en un determinado lugar de la creación... El cielo está donde está Dios. Puede, por tanto, estar en todas partes (Teresa de Avila, *Camino de perfección*, 20)... El acento está en el modo de existencia y forma de vida, no en el lugar del cielo... Sin embargo, aunque se puede decir que donde está Dios está también el cielo, quien participa de la forma de vida celestial está vinculado al espacio. Pues el alma del hombre... no es omnipresente. El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio. Es difícil entender el modo de esta vinculación al espacio... Se puede pensar que la comunidad de los bienaventurados está vinculada para su vida comunitaria a un lugar y en cierto modo a un campo de estancia y de acción. Pero no podemos demostrar esa opinión. La espacialidad vale naturalmente en mucha mayor medida para los hombres glorificados desde la resurrección. Como la cuestión de donde está el cielo no puede ser contestada, se pospone también en importancia a la cuestión de qué es el cielo... Cuando (la Sagrada Escritura) usa expresiones espaciales (para referirse al cielo) pueden ser reconocidas como imágenes... Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas».<sup>70</sup>

Finalizado el tratamiento de este segundo apartado o resultados que derivan del proceso purificador, apartado de los cuatro en que he subdividido la segunda parte de este trabajo denominada *la vida ultraterrena para el cristiano*, paso a ocuparme del tercer apartado de esta subdivisión, es decir, del fin del mundo como doctrina escatológica.

70. Obra citada en la nota 9, pp. 513-515. Mi desconocimiento teológico me impide hacer una crítica exhaustiva de esta cita de Schmaus. Puedo, no obstante, observar, tras una consideración detenida de la misma, una aparente complejidad para conectar en una explicación suficientemente inteligible la concepción del cielo como un estado del alma («Llegar al cielo...significa tanto como llegar a Dios, vivir con Dios, participar de su plenitud de vida y de su virtud absoluta de existencia... Está en el cielo aquel en quien la verdad, la santidad y justicia personales se han impuesto con tal perfección que todo el hombre está dominado y transformado por ellas») y la concepción del cielo como un lugar, por impreciso que éste sea («El hombre salvado que participa del modo de existencia celestial no estará sometido, como en la vida de peregrinación, a las leyes del espacio y del tiempo. Sin embargo, está limitado a un determinado espacio...»).

c) *El fin del mundo como doctrina escatológica*

La predicción del fin del mundo aparece vinculada, en los textos escriturísticos y patrísticos que la aluden, a la doctrina de la vida ultraterrena, en cuanto que se entiende, conforme a los criterios cristianos, que tras este acontecimiento se extingue la vida humana en la forma actualmente concebida, y los hombres hasta ese momento vivos pasarán a depender de otra forma de vida sobrenaturalmente atribuida por los designios divinos. Y esta nueva forma de vida será o bien ultraterrena o, a los efectos, equivalente de la misma.

Profetizado por Jesús en un lenguaje propio de la apocalíptica judía, se alude a este acontecimiento, dentro del Nuevo Testamento, en VVLG. *Matth.* 25, 31-46;<sup>71</sup> VVLG. *Marc.* 13, 1-37 y VVLG. *Luc.* 21, 3-38. Las alusiones al mismo son más escasas e imprecisas en el Antiguo Testamento, pero tampoco faltan allí, entre las profecías de Malaquías, referencias al juicio final que presidirá Cristo al final de los tiempos del mundo:

*Ecce uenit, dicit Dominus exercituum; et quis poterit cogitare diem aduentus eius? et quis stabit ad uidendum eum? Ipse enim quasi ignis conflans et quasi herba fullonum; et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum, et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia. (VVLG. Mal. 3,3)*

Con muy escasas, e irrelevantes para el contexto, variantes textuales San Ambrosio recoge esta cita en *in psalm.* 36, 26; P.L. XIV

71. Esta descripción apocalíptica del juicio final, con la consiguiente separación de buenos y malos, se encuentra precedida por el relato de la destrucción del templo de Jerusalén (*ibid.* 24, 1-2), de la desolación de Judea (*ibid.* 24, 15-19), de las tristes circunstancias que envolverán estos acontecimientos (*ibid.* 24, 3-14, y 24, 20-28), de la predicción de la nueva venida de Cristo en ese momento (*ibid.* 24, 29-31), de la incertidumbre del tiempo en que esos sucesos acaecerán (*ibid.* 24, 32-41), de la consiguiente amonestación de Jesús a una observancia continua de los preceptos cristianos (*ibid.* 24, 42-51), y finalmente de la parábola de las diez vírgenes y de los talentos (*ibid.* 25, 1-30). El conjunto de toda esta predicación crea en el evangelio el contexto oportuno para la descripción subsiguiente del juicio final. Por otra parte, no deja de ser sintomático que dicha descripción constituya a su vez la última predicación de Jesús durante su vida terrena, dado que el evangelista pasa a contar de inmediato en los capítulos siguientes, y hasta el final de su narración, los acontecimientos que suponen la pasión, muerte y resurrección de Cristo.

col. 980 C, como repetidas veces he expuesto a lo largo de este estudio.

Las alusiones alegóricas (*quasi ignis conflans et quasi herba fullo- num; et sedebit conflans et emundans argentum*) y el tono apocalíptico de la narración (*et purgabit filios Leui et colabit eos quasi aurum et quasi argentum. et erunt Domino offerentes sacrificia in iustitia*) se ven más explicitados, como cabe esperar, en las palabras con que Cristo se refiere a este hecho en el Nuevo Testamento:

*Cum... uenerit Filius hominis in maiestate sua, et omnes an- geli cum eo. tunc sedebit super sedem maiestatis suae: et congrega- buntur ante eum omnes gentes, et separabit eos ab inuicem, sicut pastor segregat oues ab haedis: et statuet oues quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris. Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum uobis regnum a constitutione mundi ...Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est dia- bolo, et angelis eius... Et ibunt hi in supplicium aeternum: iusti autem in uitam aeternam.* (VVLG. Matth. 25, 31-46).

Conteniendo el texto la idea de la nueva venida de Cristo (*cum... uenerit Filius hominis*), revestido de todo su poder (*in maiestate sua, et omnes angeli cum eo*) para presidir (*tunc sedebit super sedem maiestatis suae*) el gran juicio de todos los hombres (*et congregabuntur ante eum omnes gentes*), pone de relieve en primer término el hecho de la separación de buenos y malos con arreglo al veredicto emitido en este juicio (*et separabit eos ab inuicem*), recurriendo también a un símil alegórico, el del pastor que separa las ovejas de los corderos (*sicut pas- tor segregat oues ab haedis: et statuet oues quidem a dextris suis, haedos autem a sinistris*). Y junto a este hecho destaca igualmente, en el mismo plano de importancia, el de la salvación de los buenos, situados a la derecha, a quienes les asigna la gloria eterna que les tenía prometida como herencia desde el principio de los tiempos (*Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum uobis regnum a constitutione mundi...ibunt...iusti...in uitam aeter- nam*); y el de la paralela condenación de los malos, situados a su izquierda, a quienes aleja de sí enviándolos al fuego eterno y demás suplicios preparados para el diablo y sus servidores (*...Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis eius... Et ibunt hi in supplicium aeternum*).

El texto apocalíptico establece una separación tajante de buenos y

malos al final de los tiempos, según acabo de comentar, con la respectiva asignación de premios y castigos a unos y otros. Esta segregación taxativa marca un fuerte contraste con una cuestión de la doctrina escatológica que vengo reconstruyendo, la tratada en el primer apartado de esta segunda parte del trabajo sobre la purificación ultraterrena de los hombres que, a pesar de su positiva actitud religiosa, se ven contaminados por faltas leves, o una deficiente purificación de las graves cometidas durante la vida terrena.<sup>72</sup> El estado de purificación aludido se considera una situación intermedia entre los correspondientes estados de salvación y condenación eternas referidos por el texto, aunque más próximo a aquél que a éste. El texto que acabo de citar y comentar de *VVLG. Matth. 25, 31-46*, no alude en absoluto a este supuesto estado intermedio de purificación. El hecho es tanto más llamativo en cuanto que las palabras que el texto recoge están puestas en boca de Cristo, no sólo personaje principal de toda la revelación neotestamentaria, sino también máxima autoridad que la inspira. Siendo la cuestión del proceso purificador ultraterreno un punto tan importante de la doctrina escatológica cristiana, resulta sorprendente que Cristo no haga a él la menor alusión en un texto que compendia los hechos y verdades esenciales para el cristiano de esta doctrina.

Pero precisamente porque el texto no es más que un compendio de los hechos esenciales contenidos en esta doctrina, salvación o condenación, me ha parecido oportuno el planteamiento de una doble alternativa que podría zanjar el problema:

1<sup>a</sup>) Al encontrarse el estado de purificación ultraterrena más próximo al estado de salvación que al de condenación, como acabo de apuntar, Cristo lo puede haber dado por supuesto como un subapartado o apéndice de aquél, sin referirse expresamente al mismo. Omisión que, por los demás, estaría en perfecta consonancia con el carácter compendiador y sintético que acabo de atribuir al texto.

2<sup>a</sup>) Podría entenderse igualmente que al final de los tiempos el estado de purificación ultraterrena quedase abolido por Dios, no tanto en virtud de una cesión gratuita que éste hace al hombre, como por el hecho de que los acontecimientos funestos que acompañarán el fin del mundo podrían ser equivalentes, para los hombres a quienes toque vivirlos, a un proceso purificador, en este caso de carácter terreno.

72. Cfr. pp. 15-35.

Con esta segunda alternativa podría avenirse el contenido del texto de Berengaudius: *Multos...fine mundi instante, ignis purgatorius purgando cremabit.* (expos. Berengaud. in apocal. P. L. XVII col. 572), donde la expresión *ignis purgatorius* puede entenderse de dos maneras: o como la tradicional alegoría que a lo largo del trabajo he venido explicando,<sup>73</sup> y tras cuya alusión simbólica se esconden las catástrofes predichas por Jesús para el final de los tiempos (VVLG. Matth. 24, 6-10; ibid. 24, 21-22; y ibid. 24, 29), catástrofes que constituirán un proceso de purificación terrena para quienes las vivan; o como una auténtica resolución del cosmos en fuego en virtud de esas mismas catástrofes.

No resultan irreconciliables estas dos interpretaciones de la expresión *ignis purgatorius* del texto de Berengaudius que acabo de citar, especialmente si se tienen a la vista los textos neotestamentarios que explican la consistencia de las mencionadas catástrofes:

*Audituri...estis proelia, et opiniones proeliorum...Consurget ... gens in gentem, et regnum in regnum, et erunt pestilentiae, et faemes, et terraemotus per loca: haec...omnia initia sunt dolorum. Tunc tradent uos in tribulationem, et occident uos: et eritis odio omnibus gentibus propter nomen meum. Et tunc scandalizabuntur multi, et inuicem tradent, et odio habebunt inuicem* (VVLG. Matth. 24, 6-10); *Erit...tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet. Et nisi breuiati fuissent dies illi, non fieret salua omnis caro: sed propter electos breuiabuntur dies illi.* (ibid. 24, 21-22); *Statim...post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de coelo, et uirtutes coelorum commouebuntur* (ibid. 24, 29).

Pero, dejando aparte la posible purificación que al fin del mundo habrán de sufrir algunos hombres como estado de tránsito a la vida celeste, y volviendo de nuevo a los estados-límite de salvación y condenación eternas predichos por Jesús en el texto apocalíptico anteriormente citado de VVLG. Matth. 25, 31-46, un importante punto de esta doctrina en el que debo detenerme por su tradicional divulgación, dentro de las predicaciones cristianas, es el de la resurrección gloriosa de los cuerpos. En efecto, la doctrina emanada de la mayor parte de sectas cristianas sostiene que al final del mundo las almas recuperarán en estado glorioso el cuerpo al que estuvieron unidas

73. Cfr. pp. 18-29.

durante la vida terrena. Así es mantenido este hecho por parte de la teología tradicional: «Es dogma de fe que al fin de los tiempos todos los hombres serán resucitados con sus cuerpos. La Iglesia ha confesado su fe en ese decisivo suceso futuro muchas veces y especialmente en el símbolo apóstolico, en el atanasiano, en el Concilio constantinopolitano del año 381 y en el Lateranense de 1215: Denzinger 2. 14. 40. 86. 429; cfr. Denzinger 16. 20. 30. 242. 287. 347 y 427». <sup>74</sup> Schmaus hace una recopilación de los textos del Antiguo y Nuevo Testamento que para él son un claro testimonio revelado del hecho de la resurrección de los muertos al final de los tiempos: «La resurrección de los muertos está...claramente testificada en el libro de Daniel (*Dan. 12, 1-3*). Es prometida a los piadosos para alegría suya, y a los ateos se les amenaza con ella para tormento. También el autor del libro de la Sabiduría entrevé la resurrección (*4, 20-5, 14*). Hacia el 200 a.d.C. la fe en la resurrección todavía no es patrimonio común de los creyentes viejotestamentarios. Pero poco después la conciencia de la mayoría de los creyentes se llena de esa fe. En tiempo de Cristo la profesan los piadosos (*Ioh. 11, 24; Matth. 22, 23-33; Luc. 20, 27; Marc. 12, 18-27; Act. 4, 11*). Cristo aclara y lleva a plenitud la revelación viejotestamentaria». <sup>75</sup>

El testimonio evangélico más fehaciente de este hecho por su alusión directa al mismo, parece ser el de San Juan:

*Haec est...uoluntas eius qui misit me, Patris: ut omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in nouissimo die. Haec est...uoluntas Patris mei, qui misit me: ut omnis qui uidet Filium et credit in eum, habeat uitam aeternam, et ego resuscitabo eum in nouissimo die. (VVLG. Ioh. 6, 39-40).*

Dentro del mismo sermón San Juan repite más adelante la misma idea:

*Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet uitam aeternam; et ego resuscitabo eum in nouissimo die. Caro enim mea uere est cibus; et sanguis meus, uere est potus; qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me uiuens Pater, et ego uiuo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse uiuet propter me (ibid. 6, 55-58).*

74. Obra citada en nota 9, pág. 195.

75. Obra citada en nota 9, pág. 198.

Para Schmaus «estos textos dan testimonio de que la resurrección a la vida corporal glorificada está condicionada por la unión a Cristo, que es a su vez producida por la fe en El y se intensifica en la recepción de la Eucaristía».<sup>76</sup>

El teólogo sigue enumerando una serie de citas pertenecientes a las epístolas paulinas en las que se alude al hecho de la resurrección de los muertos: *1 Cor. 15, 1-58; Rom. 6; Eph. 2, 6; Col. 2, 12; 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 4, 14; Rom. 4, 17; 8, 11; Col. 2, 12; Phil. 3, 20-21; 1 Thess. 4, 14-18*.<sup>77</sup> Y añade Schmaus que «aunque los textos paulinos podrían a primera vista dar la impresión de que sólo resucitarán los que están unidos a Cristo, la Escritura habla claramente de la resurrección de todos los hombres (*Iob. 5, 28; Act. 24, 15; 1 Cor. 15, 22; Matth. 13, 41*). El sentido y modo de la resurrección son, sin embargo, completamente distintos en los buenos y en los pecadores».<sup>78</sup>

También abundan en los textos de los Padres latinos las alusiones a la resurrección de los muertos. Citaré tan sólo uno de ellos como muestra representativa de este hecho:

*Deus...ueniet, ut orbe hoc ab omni labe purgato rediuuius iustorum animas corporibus innouatis ad sempiternam beatitudinem suscitet.* (LACT. inst. 7, 27, 16; C. S. E. L. XIX, p. 654, 3)

La razón que teológicamente se esgrime para justificar la resurrección del cuerpo en estado glorioso y su nueva unión con el alma a la que estuvo ligado durante la vida terrena, es la siguiente: «Con la muerte empieza la «otra vida», que por esencia es no sólo vida del espíritu, sino de todo el hombre, compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo es asumido en la nueva forma de existencia. Mientras el alma transformada vive sin cuerpo, su perfección y plenitud no logran la última configuración y madurez. La plenitud perfecta se logra sólo cuando el hombre total con cuerpo y alma participa de la vida gloriosa de Cristo. La participación del cuerpo en esa vida es concedida

76. Obra citada en nota 9, pág. 200. A título puramente personal y carente de una formación teológica profunda, pero llevado de un afán filológico de desentrañar el sentido de estos textos, me veo obligado a afirmar que no veo en ellos ninguna expresión que lleve necesariamente a deducir el hecho de la resurrección corporal gloriosa que sostiene Schmaus en su análisis sobre el mensaje contenido en los mismos: con el mismo fundamento de causa, pues, creo que de ellos puede deducirse la simple idea de una resurrección puramente espiritual.

77. Obra citada en nota 9, pp. 201-204.

78. Obra citada en nota 9, pág. 204.

mediante la resurrección de los muertos...Según la Revelación, la salvación se completa en el cuerpo. La plena filiación es, según testimonio de San Pablo, la salvación del cuerpo (*Rom. 8, 18*). El hijo de Dios apareció en figura corporal determinada espacial y temporalmente, vivió, murió y resucitó y también el hombre participará con su cuerpo en la vida divina. Prototipo de esa salvación plena y perfecta es Cristo resucitado y a la vez es causa eficiente de la resurrección de todos...Lo que en él sucedió, debe suceder en todos. El es para todos el principio de la vida (*Hebr. 2, 10*). Toda la historia y el universo participarán de la resurrección de Cristo. La tierra fue sometida a caducidad por culpa del pecado; gracias a Cristo se ha convertido en creación nueva (*Gal. 6, 15*). Al resucitar Cristo fueron infundidas a la creación fuerzas que empujan hacia una nueva configuración del hombre y del mundo. La resurrección y ascensión de Cristo alcanzarán plenitud de ser y sentido, cuando las formas naturales del mundo sean conducidas a su configuración definitiva, por gratuita intervención de Dios, es decir, cuando ocurran la resurrección y glorificación de los hombres y del mundo».<sup>79</sup>

Conforme a esta doctrina de la resurrección de los cuerpos gloriosos al final de los tiempos del mundo, cabría preguntarse si a las almas anteriormente condenadas, instauradas de nuevo en sus primitivos cuerpos —pero entonces ya perfeccionados—, se les concederá una nueva oportunidad de adquirir méritos religiosos dentro del nuevo estado asignado que, como explica la precedente argumentación teológica, supondrá una renovación total de vida y de facultades y, consiguientemente, de posibilidades.

En condiciones más o menos análogas de reencarnación, los sistemas pitagórico y platónico, dentro del mundo pagano, respondían afirmativamente a esta pregunta.<sup>80</sup> El cristianismo responde negativamente, negación que documento aduciendo para ello un texto de Orígenes:

*Ego puto quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo enim absque sordibus resurgere poterit.* (in Luc. 14, 1; P. L. IX col. 520).

La razón de esta diferente solución que, ante un hecho similar,

79. Obra citada en nota 9, pág. 195. Cfr. además pp. 195-197.

80. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 239-240 y 241-242.

ofrecen, por una parte, los sistemas de pensamiento paganos y, por otra, el sistema cristiano, estriba en los siguientes hechos:

Para el pitagorismo y platonismo cada reencarnación del alma:

1º) poseía una naturaleza terrena; 2º) se efectuaba en un nuevo cuerpo distinto al de la vida precedente, que tras su muerte perdía todas las posibilidades de restauración de sí mismo; y 3º) suponía el origen de un nuevo ser distinto al que había sido en su vida previa, no sólo por haberse reencarnado en un nuevo cuerpo, sino porque también había perdido la noción de todas las experiencias adquiridas en su anterior vida y, de manera consiguiente, la del ser que fue antes del actual. Se entiende que en esas condiciones se ofrezca al alma en cada una de sus reencarnaciones libertad absoluta para guiar su conducta ético-religiosa, ya que cada fase de existencia terrena supone una nueva posibilidad de realización existencial.<sup>81</sup>

En cambio, para el cristianismo la reencarnación del alma:

1º) será única y al final de los tiempos del mundo terreno; 2º) poseerá de modo consiguiente una naturaleza ultraterrena; 3º) se efectuará en el mismo cuerpo, aunque perfeccionado, que tuvo durante su vida terrena; 4º) estará profundamente marcada y condicionada por sus experiencias y comportamientos humanos previos; y 5º) de manera consecuente el alma reencarnada no comportará un ser diferente del que anteriormente fue, si no que será el mismo, aunque más completo y evolucionado. Se entiende paralelamente, por tanto, que con una visión del hecho de la reencarnación completamente opuesta a la pitagórica y platónica, el cristianismo niegue al alma la posibilidad de adquirir méritos en su nueva fase de reencarnación, dado que el único tiempo que el cristiano considera apto para la adquisición de méritos es el de la vida terrena; y la reencarnación que él admite no sólo es ultraterrena sino que también está indeleblemente marcada por los méritos y experiencias que el alma adquirió durante la vida terrena; condiciones estas que no han anulado la identidad que de modo ininterrumpido el alma ha mantenido siempre.

Finalizado el estudio de este tercer apartado entre los cuatro en que he dividido la segunda parte de este trabajo o *la vida ultraterrena para el cristiano*, paso a ocuparme por último del cuarto.

81. Cfr. nota 80.

d) *Las llamadas herejías sobre los novísimos*

Englobo bajo esta denominación no sólo algunos aspectos doctrinales sobre la vida de ultratumba que, aunque emitidos por personalidades cristianas, discrepaban de las enseñanzas dogmáticas proferidas al respecto por la autoridad jerárquica competente en la materia (esto es lo que con toda propiedad se denomina herejía), sino también algunas creencias en el «más allá» no cristianas, pero que por una vía estrictamente racional disputaban al cristianismo su legitimidad doctrinal en esta materia.

Entre estas últimas merecen destacarse las creencias maniqueas sobre el «más allá», que San Agustín había profesado como miembro de la secta antes de su conversión cristiana. Sostenían los adeptos de ésta, influenciados por el pitagorismo, que las almas se purificaban en la vida ultraterrena con penas de fuego, agua o aire en consonancia con el grado de delincuencia en que habían incurrido durante su vida terrena.<sup>82</sup> Finalizado este proceso pasaban al cielo o paraíso, disfrutando además de la prerrogativa de poder visitar la tierra para intervenir sobrenaturalmente en asuntos humanos que pudieran incumbirles. Es el propio San Agustín quien, tras su conversión al cristianismo, rebate estas creencias en algunos de sus escritos:

*Numquam hoc in uestris sermonibus audiuius, numquam in litteris legimus: immo contradicere soletis talibus opinionibus, asserentes animas mortuorum malas minusue purgatas, aut in reuolutiones ire, aut in grauiiores aliquas poenas: bonas autem in naues imponi, et in coelo nauigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant: ita nullas animas circa suorum corporum sepulcra detineri: unde igitur umbrae defunctorum? quae substantia earum? qui locus?* (c. Faust. 20, -21; P. L. XLII col. 384).

Algunas cuestiones de las aquí aducidas sobre la vida ultraterrena, entre las que destaca la aparición ocasional a los vivos de la sombra de los difuntos, llegaron a arraigar de tal modo en la mentalidad de gentes incluso cristianas, que aún hoy día son profesadas por algunas de estas mismas gentes carentes de un grado de formación cristiana lo suficientemente profundo y completo. En este sentido resulta bastante elocuente el testimonio de Schmaus: «Por regla general no se

82. Cfr. el trabajo citado en nota 2, pp. 235-236.

pueden buscar explicaciones sobre el estado de los difuntos en las revelaciones privadas. Tales revelaciones sobre los dolores de las pobres almas son la mayoría de las veces ilusiones sensoriales. Lo que dicen suele contradecir tanto a la dignidad de Dios como a la de los hombres unidos a Dios. Es sobre todo inadmisibles que Dios los abandone a los tormentos de los demonios, que los laceran y deshacen, los arrojan al fuego y al agua. Llevan también el sello de la ilusión las visiones en que los difuntos aparecen en formas pueriles y cómicas. Muchas veces tales visiones nacen de la desbordada curiosidad, y sobre todo suelen nacer del impulso natural humano hacia el reino de la muerte, de la oscuridad, de la magia. Frecuentemente tienen suelo propicio en la disimulada crueldad del corazón, que se complace en el dolor. En vez de proteger la fe en el purgatorio, la exponen al ridículo. La fe viva se contenta con las escasas alusiones que ofrece la Revelación y no cae en la tentación de suplir con palabrería humana el misterioso silencio del Espíritu Santo, que es quien habla en la Sagrada Escritura. El Concilio de Trento mandó que se excluyera de la predicación del purgatorio todo lo que no hace más que satisfacer la curiosidad o cae en el terreno de las supersticiones». <sup>83</sup>

Los maniqueos sostenían igualmente que las almas de los difuntos en proceso de purificación podían ser ayudadas en el mismo por ritos expiatorios de los vivos que servían de reparación a las faltas que estaban siendo purificadas. San Agustín, en su crítica demoledora de las creencias maniqueas, equipara la calidad religiosa de estos ritos a las artes de los magos hechiceros y declara irónicamente que jamás llegará el momento de la entrada en el cielo de las almas que confíen en obtener su purificación mediante este procedimiento:

*...in anima spirituali theurgica arte purgati, ad Patrem...non redeunt, sed super aerias plagas inter deos aetherios habitabunt*  
(civ. 10, 27; P. L. XLI col. 305)

Con mayor propiedad pueden considerarse herejías sobre las creencias cristianas de la vida ultraterrena la común opinión que también en la antigüedad propagaron los seguidores de Orígenes y Prisciliano. Sostenían éstos que los procesos de purificación y castigo tradicionalmente considerados como ultraterrenos, no tenían cumplimiento en otra vida distinta de la asignada al hombre durante su exis-

83. Obra citada en nota 9, pág. 491.

tencia mortal y terrena; doctrina ésta que, entre otras fuentes, se halla recogida en un escrito que Paulo Orosio dirige a San Agustín comentando la actitud religiosa de estos secuaces:

*Dixerunt...mundum nouissime ideo esse factum, ut in eo animae purgarentur quae ante peccarunt; ignem sane aeternum quo peccatores puniantur neque esse ignem uerum neque aeternum praedicauerunt, dicentes dictum esse ignem propriae conscientiae punitionem.* (comm. 4; C. S. E. L. XVIII, p. 156, 9).

A las mismas ideas se refiere San Agustín en la respuesta epistolar que da a este escrito de Orosio:

*Asserebant etiam illius sectae nequissimi, nullum fore purgatorii locum, in quo animae, nondum de suis peccatis in mundo plenam egissent poenitentiam, purgentur.* (epist. 19, 2; P. L. XXIII col. 1128).

Sin embargo, a pesar de que esta doctrina fue considerada herética en su época, la teología moderna no se ha desprendido del todo de ella: aun admitiendo la naturaleza ultraterrena de los procesos de purificación o condenación, soslaya cierta vinculación entre éstos y el mundo material terreno: «Aunque la opinión de que la naturaleza humana misma es el medio que Dios usa para hacer sentir dolorosamente al hombre su pecado, no contradice la revelación del purgatorio, podría ser más propio de la relación del hombre con la creación el hecho de que el hombre que vive purificándose en el purgatorio sintiera además de los impedimentos y ataduras de su propio ser otras dificultades impuestas por la creación. Al hombre le compete esencialmente la relación a la creación y, aunque es profundamente transformada por la muerte, no es destruída. Corresponde también a la esencia del pecado, que consiste en una entrega desordenada al mundo, el hecho de que el hombre sufra dificultades de parte de la creación. Por lo demás, es misterioso cómo el espíritu separado del cuerpo pueda sufrir los efectos del mundo corpóreo. Pero como, según hemos visto, el espíritu humano está esencialmente ordenado a la materia, no es contradictorio que el espíritu esté sometido a las influencias del mundo corpóreo».<sup>84</sup>

84. Obra citada en nota 9, pp. 493-494.

El hacer estas pequeñas calas en algunas creencias heréticas respecto al tradicionalmente considerado recto concepto cristiano de la vida ultraterrena, no ha tenido por objeto hacer una enumeración exhaustiva de todas ellas, sino tan sólo mostrar con un par de ejemplos (el del maniqueísmo y el de los origenistas y priscilianistas), que la fijación de conceptos sobre la vida del «más allá», ya por parte de la tradición cristiana, ya por parte de la autoridad jerárquica competente, tuvo discrepancias criteriológicas desde el momento del establecimiento dogmático de aquellos mismos.

Acabada aquí la exposición de la doctrina escatológica cristiana que algunos textos latinos me han permitido reconstruir, voy a compendiar sus puntos esenciales.

## 1. PRESUPUESTOS DEL PROCESO PURIFICADOR

- a) Los delitos que manchan el alma y que la hacen precisar de una purificación.
- b) La recta ordenación que Dios impone a sus criaturas, en cuyos designios entra el de la purificación del alma.
- c) La rectitud de intención del individuo purificado, a pesar de sus posibles caídas.

## 2. LOS DIVERSOS TIPOS DE PURIFICACIÓN

### a) Purificación terrena:

#### a-1) Practicada voluntariamente por el hombre

##### a-1-1) Mediante una vía ordinaria consistente en:

El sacramento penitencial que comporta el arrepentimiento de la falta, el propósito de no volver a cometerla y la reparación de la misma mediante los medios siguientes:

- a) La oración.
- b) La caridad con el prójimo.
- c) La limosna y el ayuno.

##### a-1-2) Mediante una vía extraordinaria consistente en la pasión del martirio.

- a-2) Impuesta al hombre por Dios a través de las contrariedades y tribulaciones a que le somete; y que para que produzcan su eficacia precisan de la sumisión voluntariosa a ellas del hombre que las sufre.

Se representa mediante tres alegorías:

- a) El forjador de metales que los depura sometiéndolos a la acción del fuego.
  - b) El hortelano que con su hoz limpia el huerto de malezas.
  - c) El médico que hace sufrir al enfermo para sanarlo después.
- b) Purificación ultraterrena que lleva a la consideración de que:
- b-1) Acabada la vida del hombre en la tierra éste ya no puede atesorar más méritos ni recurrir a sacramentos reparadores.
  - b-2) La sentencia divina que haya de asignarle un destino ultraterreno estará vinculada a la misericordia.
  - b-3) La pena de fuego en que parece consistir es simbólica y representativa de otro tipo de expiación.
  - b-4) Sólo admiten este tipo de purificación las faltas leves; las mortales se habrán hecho acreedoras de condenación eterna.
  - b-5) El hombre que la sufre tiene conciencia de su carácter transitorio y limitado. Pero esta limitación puede reducirse en virtud de los sufragios que los vivos ofrecen por el alma de los muertos.

### 3. RESULTADOS QUE DERIVAN DEL PROCESO PURIFICADOR

- a) Tránsito al estado de cielo de las almas purificadas (las que no admitieron la purificación por estar contaminadas por delitos graves, pasan directamente al estado de infierno).
- b) En el estado de cielo el alma se reviste de toda la pureza de su esencia espiritual.
- c) Esta pureza le permite gozar de la visión, la compañía y el amor de Dios.
- d) La duración del estado de cielo, como la del estado de infierno, es eterna.

#### 4. EL FIN DEL MUNDO EN LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA

Merece la consideración de que:

- a) Cristo presidirá el juicio final que revelará la verdadera conducta de cada uno.
- b) En virtud del mismo hará una separación tajante de buenos y malos, asignando a los primeros el estado de cielo; y a los segundos el de infierno.
- c) El proceso purificador ultraterreno para los hombres que lo precisen será subsumido por las catástrofes que les habrá tocado vivir al final de los tiempos.
- d) Las almas, tanto de los salvados como de los condenados, volverán a unirse al cuerpo que tuvieron en vida, resucitado en estado glorioso para los primeros; y de condenación para los segundos.
- e) A pesar de su reincorporación al cuerpo, las almas condenadas no tendrán posibilidad de adquirir nuevos méritos.

#### 5. LAS LLAMADAS HEREJÍAS SOBRE LOS NOVÍSIMOS

Dos han sido destacadas: a) la maniquea y b) la de los seguidores de Orígenes y Prisciliano.

- a) Los maniqueos sostienen que las almas son purificadas por penas de fuego, agua o aire en consonancia con el grado de delincuencia de los delitos terrenos cometidos. Finalizado este proceso, que también admite acortamiento en virtud de los sufragios que por dichas almas ofrecen los vivos, éstas pasan al estado de cielo, desde donde pueden intervenir en los acontecimientos humanos que les incumben.
- b) Los origenistas y priscilianistas sostienen que las penas purificadoras o las condenatorias no tienen cumplimiento en una vida ultraterrena, sino que se hacen efectivas durante la vida terrena.

A la vista de este compendio sintético y del desarrollo que le precede he podido concluir que:

1º) La ideología cristiana sobre los mundos de ultratumba no se muestra como una doctrina absolutamente original en cuanto a la totalidad de conceptos que la constituyen. Antes, por el contrario, ha echado mano de buena parte de elementos ideológicos procedentes

de otras religiones y culturas. Ya es común a toda la religiosidad antigua el uso de alegorías o mitos como medio de expresión de una amalgama de ideas cuya coherencia en un sistema de pensamiento resulta de difícil transmisión y comprensión para quienes carecen de o no cultivan el aprendizaje de los contenidos filosófico-ontológicos; gentes que, de modo consiguiente, fomentan la creación del mito y la alegoría para satisfacer sus ansias religiosas. El cristianismo, pues, como cualquiera de las religiones antiguas, también ha usado un conjunto de símbolos (el fuego, el agua y el aire como medios de purificación) y de parábolas destinadas a comunicar al pueblo el mensaje del reino de los cielos. A la utilidad de dichas parábolas como medio de expresión comprensible de una realidad más profunda se refiere Cristo en el evangelio:

*Et accedentes discipuli dixerunt ei (Iesu): «Quare in parabolis loqueris eis (populo)?» Qui respondens, ait illis: «Quia uobis datum est nosse mysteria regni coelorum; illis autem non est datum... Ideo in parabolis loquor eis: quia uidentes non uident, et audientes non audiunt, neque intelligunt.» (VVLG. Matth. 13, 10-13).*

2º) Las ideas sobre la vida de ultratumba que más notoriamente pasan al cristianismo procedentes de otras culturas son: a) la utilización del fuego, agua y aire que, como medios de purificación, consta que fueron admitidos, e incluso empleados en sus ceremonias religiosas, por los pitagóricos<sup>85</sup> y maniqueos;<sup>86</sup> y b) la recuperación de toda la esencia espiritual del alma tras el proceso de purificación y su consiguiente capacidad para contemplar la Verdad absoluta (en el cristianismo identificada con Dios) que origina todas las demás verdades y realidades, denota una genuina procedencia platónica.<sup>87</sup> De todas formas resulta innegable que el cristianismo depuró estas ideas de sus connotaciones paganas y las pudo insertar, sin que produjeran un contraste chocante, entre sus contenidos religiosos más novedosos.

3º) Sobre una serie de testimonios evangélicos alusivos a la vida ultraterrena más bien escasos, e imprecisos la mayor parte de las veces, se ha montado por parte de los teólogos todo un complejo sis-

85. Cfr. pp. 24-25.

86. Cfr. pp. 56-57.

87. Cfr. pp. 42-43.

tema doctrinal cuyo contenido rebasa y recarga en exceso la originaria base evangélica de la que parte.<sup>88</sup>

4º) Las demás conclusiones que cabría deducir son las mismas que figuran en el trabajo en que me ocupé de las cuestiones de la vida ultraterrena dentro de la mentalidad pagana, y que con todo derecho pueden aplicarse ahora al presente estudio:

«Vistas a la luz de los textos latinos en que me he basado, las ideas que sobre la vida ultraterrena del alma difundieron las diversas corrientes de pensamiento en el mundo antiguo, tres factores de coincidencia en la diferente concepción ideológica de cada uno de estos sistemas (superflua sería la aclaración de que ahora en concreto me estoy ocupando del cristianismo)...pueden derivarse esencialmente del tratamiento que he venido haciendo:

a) El alma, al separarse del cuerpo, se encuentra contaminada por el contagio de las deficiencias procedentes de la condición de ser humano que previamente revistió.

b) Es inexorable la sumisión de ésta al imperativo divino que rige sus destinos en la otra vida.

c) Resulta común la división tripartita de las moradas de ultratumba que origina la creencia escatológica en un lugar de condenación eterna...en otro de expiación transitoria; y, finalmente, en el de felicidad absoluta para las almas que alcanzaron el mayor grado imaginable de perfección espiritual.

De sobra está aclarar que las concomitancias señaladas se deben a la común esencia de los principios universales que rigen la razón y la conducta de los hombres, y no a presumibles influencias de transmisión sistemática de conceptos en el devenir de los tiempos».<sup>89</sup>

JOSÉ RIQUELME OTÁLORA  
Universidad de Zaragoza

88. La justificación cristiana de la legitimidad del dogma de casi todo el amplio bagaje doctrinal montado sobre los escasos e imprecisos textos evangélicos aludidos, pretende basarse en la concesión de Jesús del primado eclesiástico a Pedro y sus sucesores:

*Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis.* (VVLG. Matth. 16, 18-19).

89. Trabajo citado en nota 2, pp. 248-249.

