

La perspectiva escatológica de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger

Celso Júlio da Silva, L.C.

Licenciado en Teología y Ciencias Patristicas por el Instituto Pontificio Patristico Augustinianum.

Introducción

Alo largo de los siglos no han faltado estudios e interés por la cuestión escatológica. Las realidades últimas del alma humana siempre han tenido una perspectiva cada vez más elaborada a la luz de la revelación divina. En este breve ensayo presentamos al obispo español, San Julián de Toledo, que se ocupó de esta temática escatológica, al punto de dejarnos una obra interesante, no tanto por lo novedoso de la doctrina, sino por el ingenioso método de presentación de los principales argumentos escatológicos. Entre sus obras la que se destaca en esta temática es el *Pronóstico del mundo futuro*, obra de la que nos ocuparemos en este ensayo.

La primera parte de este estudio procura encuadrar la figura de San Julián de Toledo dentro de la tarda patristica en el territorio ibérico visigodo, juntamente con su aportación teológica y pastoral a la Iglesia española. Por ello, este marco es importante, dado que la figura de San Julián de Toledo puede tomar una mayor importancia y conocimiento especialmente en los ambientes de investigación a nivel escatológico. Siendo así, este ensayo puede recuperar de algún modo su figura y generar el interés de investigadores, además de los ya existentes en el tema.

La segunda parte presenta de modo sintético los argumentos centrales de su *Pronóstico del mundo futuro*, que pueden servir para una mayor comprensión sintética de la escatología con base en la Sagrada Escritura. Se sabe que la escatología no es una ciencia fácil, pues trata sobre verdades de fe que retan a nuestras categorías de razón, puesto que ésta es limitada y no todo se comprende de inmediato. No nos extrañemos que, al estudiar teología, siempre nos quedemos con un «no sé qué que queda balbuciendo», pues es parte del método teológico el hecho de que Dios permanezca Dios, y el hombre, hombre.

En la tercera parte tratamos de comparar los puntos presentados por San Julián de Toledo a la perspectiva sapiencial de Joseph Ratzinger en su libro *Escatología*. Se trata de un intento de mostrar la actualidad y la repercusión de un autor de finales de época patristica tardía ante la consideración de uno de los mayores teólogos del siglo XX dentro del estudio de la escatología.

La finalidad de este breve estudio no es cerrar puertas, sino abrirlas para que investigadores en el tema profundicen y sepan que en San Julián de Toledo pueden encontrar una perspectiva válida y un método inteligente para hacer ciencia teológica, basados en la Sagrada Escritura. Si por un lado queremos mostrar esta figura de la España visigoda del siglo VII, quizás un poco olvidada en nuestros días, por otro intentamos subrayar su perenne novedad al concatenar su obra con el resultado teológico de un gran teólogo de nuestra época, Joseph Ratzinger.

I. Breves pinceladas sobre San Julián de Toledo, obispo

Ante todo, no tenemos la pretensión de ahondar en la figura de San Julián de Toledo, sino adentrarnos un poco en su escatología dentro del *Prognosticum futuri saeculi*¹. Sin embargo, es importante objetivar la figura de Julián de Toledo y de su obra teológica, mostrando al mismo tiempo el progreso científico teológico de este autor de época visigoda.

Los dos principales estudiosos pioneros en San Julián de Toledo están uno en el mundo anglófono y otro en el italiano. En el mundo anglófono está Jocelyn Nigel Hillgarth, que fue editor de la edición crítica del *PFS* (1976) después de haber realizado su doctorado. En Italia está Sergio Tommaso Stancati, O.P., que hizo la primera traducción del *PFS*. al inglés, que luego se tradujo al italiano. Los comentarios de Stancati al *PFS* son innumerables como se puede apreciar en diversas ediciones². Puesta esta premisa, presentemos brevemente la vida, la obra y las características más importantes de la teología y la pastoral de San Julián de Toledo.

San Julián nació en Toledo el 642. Venía de una familia de judíos conversos al cristianismo. Si por una parte su mentalidad, al escribir, se dirigía a su pasado originario, por otro tenía el don de

¹ De ahora en adelante la obra será citada con la abreviatura *PFS*, según su título en latín.

² Cf. JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Foreknowledge of the world to come*, translated, edited, and introduced by T. STANCATI, foreword by A. CAÑIZARES LLOVERA, Newman Press, New York, NJ 2010 (ACW 63); GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi, Il praenuncio del mondo che verrà*, introduzione, traduzione dal latino, commento teologico da T. Stancati, traduzione dall'inglese di S. Stancati, Napoli 2012.

especular el futuro, basado en la autoridad de Sagrada Escritura. Su especulación es genial porque sabía formular las preguntas adecuadas delante del misterio del mundo futuro. Educado en la escuela catedral de Toledo, se mostró muy temprano con capacidades intelectuales y especulativas extraordinarias. Aunque vivió poco, solamente cuarenta y nueve años, tuvo una vida intensa a nivel teológico como producción personal y a nivel pastoral como obispo de Toledo. Fue ordenado diácono el 667 y luego presbítero el 672. Por designación del rey Wamba fue consagrado obispo de Toledo el 29 de enero del 680. Su fructífero episcopado duró exactamente diez años, hasta su muerte el 6 de marzo del 690.

Las noticias que nos llegan de Julián y sobre todo de su obra teológica son debidas a su biógrafo y sucesor en la cátedra de Toledo, Félix, que también dio un orden a las obras dejadas por el autor, identificando diecisiete obras, unas de San Julián³, unas atribuidas a él, otras perdidas, y otras contestadas⁴. Muchas de sus obras nacen de la exigencia pastoral como es común en la época patristica, cuando los obispos escribían tratados sólidos de teología a partir de las circunstancias pastorales en que vivían.

San Julián era firme y decidido como pastor. Presidió cuatro asambleas episcopales que dejaron una huella profunda en la doctrina, en la disciplina y en la sociedad española. Además, el episcopado de San Julián se caracterizó por su polémica con Roma, especialmente en temas de doctrina teológica⁵. Estuvo inmerso también en las vicisitudes políticas, especialmente con el rey Wamba⁶.

Al mismo tiempo San Julián fue un obispo sumamente culto e inteligente. Sabía de historia, filosofía, poesía, teología, tradición patristica. Basta ver, por ejemplo, la cantidad de veces en que en el

³ Obras que, con certeza, son de Julián de Toledo: *Elogium beati Ildephonsi* (667); *Historia Wambae regis* (672-673); *Ars grammatica* (680-687); *De comprobatione sextae aetatis libri* (686); *Αντικειμενων libri, seu antikeimenon libri, seu liber de diversis* (680-690); *Apologeticum fidei* (683-684); *Epistula ad Idalium episcopum Barcinonesem*; *Oratio Deum ante libros prognosticorum* (687-688); *Liber prognosticorum futuri saeculi (libri tres)* (687-688).

⁴ Para una seria profundización del tema acerca de las obras de San Julián de Toledo remito a *Felice Toletano Auctore, S. Iuliani Toletani Episcopi uita seu elogium*, ed. J. P. Migne, Paris 1851 (PL 96, 444-452); *Index Scriptorum Latinorum Hispanorum Medii Aevi Hispanorum*, ed. M. C. Díaz y Díaz, Madrid 1959, 457, que usó también Stancati.

⁵ El espíritu polémico de Julián de Toledo y del episcopado español con la sede de Roma se ve en el *Apologeticum* de Julián, obra crucial para el cuarto Concilio di Toledo.

⁶ Para una mayor profundización remito a G. GARCÍA HERRERO, «Julián de Toledo y la realeza visigoda», *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía* 8 (1991), 201-255.

PFS cita a los Padres precedentes a él⁷. Ciertamente que su obra en cuanto cantidad no se compara con la de San Isidoro de Sevilla, pero destaca sobremanera la profundidad teológica reflejada en sus escritos y, como ya hemos dicho, la capacidad de plantear las preguntas o las inquietudes adecuadas acerca de los misterios divinos y, en este caso, del misterio de la Vida después de esta vida.

La obra de la que nos ocupamos tiene su origen en un intercambio que San Julián tuvo con un obispo catalán, Idalio. Después de predicar durante los oficios de Semana Santa, ambos se pusieron a dialogar sobre las verdades últimas y de ahí surgió el interés de San Julián por profundizar en un tratado de escatología que se ocupase sobre todo de la escatología intermedia, basado en la Escritura y la tradición de los Padres de la Iglesia. La finalidad del *PFS* es espiritual y pastoral, pues la exhortación del obispo toledano es clara y apunta a esta finalidad: «Si nosotros, de hecho, recordáramos con profunda meditación lo que seremos en el futuro, creo que raramente, o jamás, pecaríamos»⁸.

Por tanto, el *PFS* de Julián no tiene solo la finalidad de pensar en el futuro, sino también, invitando a la memoria de lo que seremos, evitar en el presente el pecado y así colaborar con la gracia para alcanzar el cielo, para el que fuimos creados.

II. El Pronóstico del mundo futuro, puntos clave de una escatología perenne

Seguimos naturalmente el orden temático de los tres libros⁹ que componen el *PFS*¹⁰: sobre el origen de la muerte, el estado del alma

⁷ Solo en el *PFS* encontramos AMBROSIUS, *Expositio Evangelii Lucae* (citado una vez); AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* (setenta veces), *De cura pro mortuis gerenda* (catorce veces), *De Trinitate* (una vez); *In Iohannis Euangelium tractatus* (diez veces); *De genesi ad litteram* (nueve veces); *Sermones* (nueve veces); *Enarratio in Psalmum* (nueve veces); *Retractionum liber II* (una vez); *Enchiridion* (dieciséis veces); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (una vez); *De doctrina christiana* (una vez); *Epistola CLIX ad Euodium* (una vez); CYPRIANUS, *De mortalitate* (nueve veces); *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii* (una vez); GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob* (siete veces); *Dialogi* (trece veces); *Homiliarum in Euangelia libri II* (cuatro veces); *Homiliarum in Ezechielem libri II* (una vez).

⁸ JULIÁN DE TOLEDO, *Carta a Idalio*: CCL 115, 14.

⁹ Recordemos que en la antigüedad las obras eran divididas en libros, no en capítulos. La costumbre de una división de las obras en capítulos surge con el auge de la época bizantina.

¹⁰ Para este artículo utilizamos JULIÁN DE TOLEDO, *Pronóstico del mundo futuro*, Ciudad Nueva, Madrid 2013. Algunas colecciones: *Corpus Christianorum. Series Latina*, edd. Jocqué – T. Denecker – B. Janssens, Turnhout 1954. *Patrologia Latina*, ed. J.P. Migne, 1844-1855. Hay innumerables traducciones de esta obra, he aquí dos referencias: GIULIANO DI TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, introduzione e tradu-

antes de la resurrección final de los cuerpos, y la última resurrección de los muertos.

Antes de nuestra consideración de los argumentos principales encontrados en el texto de San Julián de Toledo tengamos en cuenta dos elementos distintivos de este teólogo. El primero es su capacidad de evocar de manera puntual y sintética la tradición patrística precedente sobre el argumento tratado. El segundo elemento es la capacidad de hacer preguntas inteligentes como preámbulo de la fe, para luego exponer la fe en su pureza y contenido esencial.

Dicho esto, el método de exposición de la obra posee la característica propia de quien hace patrología. La patrología no tiene que inventar cosa alguna. Ante todo, debe presentar la fuente y luego interpretar con fidelidad el contenido implícito o explícito, dejando hablar al autor y no enfatizando lo que creemos que podría haber dicho el autor. Con esta premisa procedamos con el texto de San Julián de Toledo.

A. *Libro I: Sobre el origen de la muerte*¹¹

La muerte es ese “mordisco” amargo que, por un lado, el hombre dio al fruto prohibido, desobedeciendo a Dios, y por otro es el “mordisco” que esta realidad nefasta le da a la vida humana¹². Claramente el origen de la muerte no es otro que el evidenciado por el apóstol San Pablo: «por un hombre entró el pecado en el

zione a cura di O.F. Piazza, Palermo 2005; J.E. OYARZÚN, *El Prognosticon Futuri Saeculi de San Julián de Toledo. Estudio histórico-dogmático de la primera síntesis cristiana*, Instituto Teológico “San Ildefonso”, Toledo 2013. Algunos estudios: J. CAMPOS, «San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo», *Augustinus* 25 (1980), 107-115; J.H. HILLGARTH, «Julian of Toledo in the Liber Floridus», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), 192-196; J.H. HILLGARTH, «St. Julian of Toledo in the Middle Ages», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), 7-26; F.X. MURPHY, «Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain», *Speculum* 27 (1957), 1-27; J. ORLANDIS, «La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de S. Julián de Toledo», *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (2001), edición dirigida por César Izquierdo e al., Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2002, 419-424; T. STANCATI, «Alle origini dell’Escatologia cristiana sistematica: Il *Prognosticon Futuri Saeculi* di San Giuliano di Toledo (sec. VII)», *Angelicum* 73 (1996), 401-433; T. STANCATI, «The Eschatology of the “De Sacramentis Christianae Fidei” of Hugh of St. Victor (12th C.) (Liber II, Partes XVII-XVIII: De fine saeculi. De statu futuri saeculi): Part II», *Angelicum* 88 (2011), 93-122.

¹¹ Las citaciones de los Padres que ponemos de aquí en adelante y que son evocados por San Julián se indicarán con referencia a la página en la que se encuentran en la edición que hemos usado.

¹² PFS, I, 4; 55. Véase la citación de ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, XI, II, 31 en la página indicada.

mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres, en el que todos pecaron»¹³. Ante el dilema de inmortalidad y mortalidad, de vida y de muerte, San Julián de Toledo, evocando el pensamiento de San Gregorio Magno, escribe:

El primer hombre fue creado con una naturaleza plenamente capaz de la muerte y de la inmortalidad. No era tan inmortal que no pudiera morir si pecaba; ni tampoco tan mortal que muriera, aunque no hubiera querido pecar. Le fue concedido el libre albedrío para que justamente fuera feliz quien, aun pudiendo pecar, rechazara el pecado; y para que fuera justamente miserable quien, habiendo podido evitar el pecado, pecara sin ninguna necesidad y por propia libertad. Y como no se puede obrar rectamente ni se puede decir que hay pecado si no existe la posibilidad de respetar o de desobedecer una orden, en el paraíso se le dio un mandamiento¹⁴.

Como leemos, dentro del misterio de la muerte está no solo el pecado del hombre al desobedecer a Dios, sino también el don de la libertad humana. Desde la revelación divina, el teólogo comprende que no se puede concebir la muerte aislada de una concatenación misteriosa dentro del designio divino. La muerte es fruto del pecado y el pecado es la elección libre del hombre, no es fruto de la voluntad de Dios. En cambio, fruto de la voluntad de Dios es el hombre creado libre. De todos modos, la muerte no es un bien, sino una consecuencia nefasta para el hombre. Sigue así una perspectiva, casi de esperanza, en lo que escribe San Julián:

La muerte, por la que se separa el cuerpo del alma, generalmente es buena para los buenos, porque a través de ella se pasa a la inmortalidad futura. «No porque la muerte sea un bien, que de hecho antes fue un mal, sino porque Dios concedió una gracia tan grande a la fe, que la muerte, evidentemente contraria a la vida, se transformó en un instrumento a través del cual se pasa a la vida»¹⁵.

En este punto encontramos la genialidad de Julián por encuadrar bien dentro del argumento tratado las inquietudes debidas del intelecto humano. Siempre enraizado en la tradición de los Padres, se pregunta por qué padecen la muerte los que han sido absueltos de su culpa por el bautismo¹⁶. La respuesta presentada es la del Hiponense, y hace ver sobre todo que la fe es un camino que debe ser recorrido con lucha y constancia para recibir el premio de la vida eterna. Por ello, aunque el bautismo elimina la culpa, ello no

¹³ Rm 5,12.

¹⁴ PFS, I, 3; 54.

¹⁵ PFS, I, 8; 58. También aquí evoca un pensamiento de San Agustín, *De ciuitate Dei*, XIII, 4.

¹⁶ Cf. PFS, I, 9; 58.

quita que Dios cuente con el hombre y sus facultades para lograr la vida eterna a la que está llamado y para la cual tiene que pasar por la muerte como participación también en el misterio del cual Dios quiso participar y santificar con su presencia. Dice el Hiponense, citado por San Julián:

Para esto permanece la experiencia de la separación del alma del cuerpo, aunque ya haya sido cortado por el vínculo con el delito; si la resurrección de los cuerpos siguiera inmediatamente al bautismo, la misma fe se debilitaría, pues ésta es fe porque espera en sí lo que no ve en la realidad. Ahora bien, gracias al vigor y al combate de la fe, al menos en la edad avanzada, también el temor de la muerte puede ser superado; lo que en los santos mártires destacó excelsamente. De esta lucha ciertamente no habría ni victoria ni gloria, porque la misma lucha no sería posible si después del bautismo los santos y no pudieran padecer la muerte corporal. Además, ¿quién no correría a bautizar a los niños con la gracia de Cristo para librarse de la muerte? De este modo, no sería probada la fe con el premio invisible; más aún, no existiría la fe, pues buscaría y recibiría el premio de su esfuerzo inmediatamente. Ahora, sin embargo, con una gracia del Señor más grande y admirable, la pena del pecado se transformó en instrumento de justicia¹⁷.

La respuesta entraña el valor sublime de la fe y de una fe que implica lucha y constancia en el camino de la vida, puesto que la fe es esperar y creer en lo que aún no se ve ni se posee. Por tanto, permanece la experiencia de la muerte, condición sin la cual no se llega a gozar del premio eterno. Lo cierto es que juntamente con la muerte la fe hace posible que la travesía de esta vida hacia la Vida para quienes aceptan la gracia del Señor no sea en soledad, sino en compañía de los ángeles, pues esto nos lo asegura el mismo Cristo como recuerda San Julián:

Creemos que en el momento en que llega la muerte, cuando las almas se separan del cuerpo, los ángeles están allí presentes. Ellos reciben las almas de los justos que salen de los cuerpos y las introducen en los recintos de los santos. De ahí que, cuando en el Evangelio se hace mención del rico y del pobre Lázaro, así está escrito: *Sucedió que murió aquel pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán (Lc 16,22)*. Con esta frase se confirma que las almas santas siempre son vigiladas por los ángeles en el momento de la separación y de la partida de su cuerpo¹⁸.

¹⁷ AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, II, 30, 49-31; 33, 53-34, 54. Citado en PFS, I, 9; 58-59.

¹⁸ PFS, I, 10; 60. Véase también el respaldo que está al pie de página de la mencionada referencia, desde un argumento de San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, XV, 18; *De Trinitate*, XIV, 17, 23.

La muerte es la espada de Damocles que está sobre la cabeza de todos los seres humanos. Por eso, todo hombre, en menor o mayor grado, tiene miedo de la muerte. A San Julián no se le escapa este temor de la muerte, que es evidente. La genialidad del autor no es evidenciar el temor de la muerte corporal, sino exhortar a que nos preocupemos por la vida del alma, no simplemente por la del cuerpo. Dejemos hablar al autor:

Todo hombre teme la muerte de la carne, y pocos la muerte del alma. A causa de la muerte de la carne, que, sin lugar a dudas, llegará en cualquier momento, todos toman precauciones para que no llegue: por eso se esfuerzan. El hombre que está destinado a la muerte se esfuerza para no morir; pero el que está llamado a vivir eternamente no hace nada para evitar el pecado. Y cuando se afana para no morir, se está esforzando sin causa; lo que hace, como mucho, diferirá la muerte, pero no la evitará. Sin embargo, si desprecia el pecado no se fatigará y vivirá para siempre. ¡Oh! ¡si pudiésemos despertar a los hombres, y junto con ellos despertar (nosotros), para que seamos tan amantes de la vida que permanece cuanto lo son los hombres amantes de la vida que pasa! ¡Qué no hace el hombre que está en peligro de muerte? Con la espada suspendida sobre sus cabezas, los hombres entregaron todo lo que tenían con tal de vivir. ¿Quién no lo haría a fin de no ser golpeado? Y después de perder todo, quizá también fue golpeado por la espada¹⁹.

Con la afirmación realista «el hombre está destinado a la muerte», que suena mucho a una entonación filosófica heideggeriana, el resultado de la reflexión de San Julián no es pesimista, sino positiva. Hay una «llamada a vivir eternamente», es decir, hay una llamada de Dios al hombre para no separarse de Él y gozar de Él para siempre. A esta llamada el hombre debe responder y hacer lo posible en esta vida, incluso evitar el pecado, para alcanzar aquella Vida que no termina. Por tanto, San Julián, desde la perspectiva de la fe, exhorta a los cristianos a una confianza en la vida eterna incluso cuando el miedo a la muerte se agudice en el ánimo del que cree.

San Julián fue un obispo, un pastor, y como todo pastor de almas su preocupación primaria no era otra que la salvación de las almas. Pero siempre son almas que temen la muerte de modo natural, pues, claro está, a nadie le gusta la muerte. Antropológicamente el hombre aspira siempre a la vida, siempre al existir en plenitud, que no termine lo que inevitablemente es terminable. Pero he aquí estas palabras certeras del autor del siglo VII que son de una actualidad permanente:

No nos asustemos, pues, por esta muerte (la del cuerpo) sino que temamos aquella (la eterna). Lo que es grave es que muchos, te-

¹⁹ PFS, I, 11; 61.

miendo equivocadamente esta muerte, cayeron en aquella [...] Muchos temieron y adoraron a los ídolos: no queriendo morir, murieron; temiendo la muerte que no puede ser evitada, cayeron en la muerte que felizmente podrían haber evitado si no hubieran temido inútilmente la muerte que no puede evitarse. Naciste hombre; has de morir. ¿Adónde irás para no morir? ¿Qué harás para no morir? Tu Señor, para consolarte en tu condición mortal, quiso morir por propia voluntad. Cuando ves a Cristo muerto, ¿menosprecias la muerte? De seguro morirás, pues no tienes dónde huir. Será hoy, será mañana, tendrás que pagar la deuda. ¿Qué hace, pues, el hombre que teme, que huye y se oculta para que no lo encuentre el enemigo? ¿acaso puede hacer algo para no morir sino solo morir un poco más tarde? No recibe la condonación de la deuda, sino que pide una dilación²⁰.

Claramente es Cristo quien confiere a la muerte humana una nueva dimensión; en este sentido, Julián, tomando del pensamiento de Cipriano de Cartago, pone de relieve la alegría que el cristiano debería experimentar ante la muerte, siguiendo el ejemplo de Cristo, además con el recuerdo de que nuestra verdadera patria es el cielo²¹. Pero ya al concluir estas consideraciones del libro I, Julián usa la imagen de un "viaje" que el hombre tiene que hacer, pasando por la muerte, y sobre todo vinculando este "viaje" a la oración. He aquí lo que él mismo escribe:

Quando es inminente la hora extrema de nuestra vida terrena, nos debe ayudar la oración continua. De hecho, cuando en este mundo nos disponemos a partir hacia lugares desconocidos y lejanos, nos encomendamos a las oraciones de nuestros hermanos y, en el momento de partir, derramamos lágrimas abundantes, pidiendo al Señor que tengamos un viaje con compañías agradables. Si hacemos todo esto con tanto interés mientras todavía permanece la unión del cuerpo y del alma y nos movemos entre las realidades conocidas de este mundo, con cuánto mayor esmero debemos hacer lo mismo al final de nuestra vida. En efecto, después de la separación del cuerpo y del alma llegamos a una región desconocida, pues, mientras vivimos, no tenemos ningún conocimiento de

²⁰ PFS, I, 13; 63.

²¹ PFS, I, 15; 67-70. Las alusiones a San Cipriano de Cartago son varias. He aquí las que se encuentran en dicha edición: *De mortalitate*, 4, 7; 21-22; 24-25; 26. Evidentemente el contexto en que San Cipriano de Cartago escribe esta obra es un contexto de epidemia de peste, de muchas vicisitudes sociales que ponen en crisis al hombre cartaginés. Pensemos que dentro de este contexto es San Cipriano quien escribe también el *Ad Demetrianum* para defender a los cristianos de las acusaciones falsas hechas contra ellos, como supuestos causantes de la peste y de las desgracias vigentes. Una de las conclusiones que podemos sacar de esto es que el lenguaje directo y a veces crudo con relación a la muerte y la actitud con que se debe afrontarla se justifica dentro de un contexto concreto como es el de Cipriano.

si, después de la muerte, nos acogerá la vida bienaventurada o los tormentos²².

Las postreras consideraciones del libro I versan sobre el trato cuidadoso que se debe a los cuerpos, las sepulturas, etc. Aunque no es una idea propiamente de San Julián de Toledo conviene resaltar que el respeto a los cadáveres, además de la esperanza de que un día resucitarán, está unido al valor que San Agustín a nivel antropológico da al cuerpo como "esposo y amigo"²³. Tratar bien a nuestro cuerpo en vida y también después de esta vida es algo que contiene en sí un sentido sobrenatural. San Agustín, aunque había sido formado en el neoplatonismo, no concibe el cuerpo como una cárcel, un estorbo del que el alma debe liberarse, sino que cristianamente lo ama como «esposo y amigo», porque es nuestra carne la que tomó el Señor para venir a este mundo y redimirnos.

B. Libro II: Sobre el estado de las almas de los difuntos antes de la resurrección final de sus cuerpos

Evidentemente el paraíso es el seno de Abrahán al cual fue arrebatado el apóstol San Pablo, como recuerda Agustín. He aquí lo que dice Julián:

El mismo doctor declara que el primer cielo es corporal, el segundo espiritual y el tercero mental, al que asciende el alma por medio de la contemplación. Lo hace diciendo: «Si interpretamos el primer cielo en sentido correcto, a este nombre genérico le corresponde todo lo que está sobre las aguas y sobre la tierra; el segundo, sin embargo, es aquel que contempla el espíritu a través de semejanzas con las realidades corporales, y lo identificamos con el lugar desde el que bajó el recipiente que Pedro contempló en éxtasis (cf. *Hch* 10,10-12). El tercero, sin embargo, lo contempla el alma una vez que ha sido de tal modo separada, alejada, totalmente arrancada y purificada de los sentidos de la carne, que puede ver y oír de modo inefable, en la caridad del Espíritu Santo, todas las cosas que están en aquel cielo y la misma substancia de Dios y el Dios Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas (cf. *Jn* 1,3). No sin razón pensamos que allí fue arrebatado el Apóstol y que quizás sea el mejor de los paraísos; si se puede decir así, el paraíso de los paraísos»²⁴.

²² PFS, I, 18; 73. La idea del viaje es algo que aparece también el contexto mítico pagano. Pensemos, solo por dar un ejemplo, en el mítico viaje de Er, que Platón presenta al final de la República. Allí vemos indicios de una precoz escatología, por lo menos desde la realidad de la muerte.

²³ AUGUSTINUS, *Sermo* 155, 15. «La muerte, último enemigo, me quita para siempre el cuerpo, mi querido amigo». La traducción del latín al español es nuestra.

²⁴ PFS, II, 2; 80. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, 12, 34.

Para San Julián el sublime paraíso es la contemplación del Verbo, como afirma de la mano de San Agustín. El desprendimiento del cuerpo y la purificación del alma son realidades necesarias para el gozo de este «paraíso de los paraísos», con lo cual no hay mayor felicidad que la contemplación de Dios. Esto es, en definitiva, lo que debe anhelar el alma, pues esto es el cielo.

Así como el Señor nos prometió el Paraíso, también manifestó la existencia real del infierno. El autor se pregunta por qué se llama infierno. He aquí la respuesta interesante, evocando la erudición de San Isidoro de Sevilla:

En la lengua latina se le llama infierno porque está debajo. Del mismo modo que en un cuerpo, en el que, si se atiende a su peso, las cosas que están abajo son las más pesadas, sucede con el espíritu, en el que todas las realidades más tristes son las inferiores. De donde se dice que la etimología de la palabra con la que en la lengua griega se denominan los infiernos, expresa el hecho de que en ellos no hay nada agradable²⁵.

Muy pertinente la evocación de San Isidoro porque nos enseña dos cosas oportunas. La primera es el parangón del infierno con la pesadez del cuerpo, lo que hace que lo más pesado esté abajo. La segunda es el término “triste” o la expresión «que allí no hay nada agradable». La condición del alma que baja a los infiernos, además del tormento, del fuego que el mismo Cristo señaló, consiste en un estado donde no cabe la alegría, donde reina la tristeza eterna y nada es agradable. Pero San Julián es inteligente en su método y sigue con su investigación sobre el infierno cuando se pregunta por qué se piensa que los infiernos están debajo de la tierra. He aquí lo que responde:

Se dice o se piensa que los infiernos están bajo tierra, porque correctamente se demuestran las realidades espirituales por medio de la similitud con las cosas corporales; así, a través de la comparación con las realidades temporales se dice que a las almas de los difuntos que se hicieron dignas del infierno al pecar por amor a la carne, les sucederá como a la carne muerta que suele ser enterrada bajo tierra²⁶.

Luego San Julián se plantea cuál sería la naturaleza de los infiernos. En efecto, no se puede pensar en el infierno como materia, pues es una realidad espiritual²⁷. Pero esta realidad espiritual se di-

²⁵ PFS, II, 5; 83.

²⁶ PFS, II, 7; 84. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, 12, 33; cf. *Retractationum libri II*, II, 50.

²⁷ Cf. PFS, II, 6; 83.

vide en dos infiernos, como explica San Julián desde la tradición patristica:

Sin embargo, porque la Escritura, que no se puede contradecir, dice sacaste mi alma del infierno inferior entendemos que hay dos infiernos, uno superior y otro inferior. Pues ¿acaso no se dice un infierno inferior a no ser que haya uno superior?²⁸. El mismo santísimo doctor añade otra opinión en razón de que «en los mismos infiernos hay una parte inferior» donde aquel rico era atormentado atrocemente, y una parte superior, en la que Abraham se alegraba con Lázaro, donde también se encontraban todos los santos antes de la venida de Cristo²⁹.

San Julián especifica este infierno superior precisamente antes de la venida de Cristo como se puede notar en la referencia que dejo a pie de página³⁰. El alma que desciende al infierno inferior no tiene vuelta atrás, es un viaje sin regreso como el mismo autor explica:

En el libro de Salomón está escrito: el árbol quedará en el lugar que cayere: sea hacia el sur, sea hacia el norte (Qo 11,3). Sin duda, cuando llega el final de la vida humana, un espíritu, santo o maligno, recibirá el alma que sale de la cárcel de la carne y la retendrá consigo para siempre sin posibilidad de cambio alguno. De este modo, si es exaltada no se arrojará al suplicio, y su está inmersa en los suplicios no ascenderá al remedio desde el desamparo en el que se encuentra³¹.

El obispo de Toledo, hablando del infierno, pregunta si el alma, que es incorpórea, puede sentir el tormento del fuego. Pero ¿cómo se da esta situación si el alma no es corpórea y el fuego, que es material, solo lo puede experimentar el cuerpo con un alma? He aquí lo que responde:

Si el espíritu incorpóreo, mientras el hombre vive, está recluso en el cuerpo, ¿Por qué después de la muerte no podría ser encerrado en un fuego corpóreo? Decimos, pues, que el espíritu se encuentra encerrado en el fuego para que sea atormentado al verlo y sentirlo. Así, padece con el fuego que ve; porque al verse a sí mismo quemándose, se quema. Del mismo modo que una substancia corpórea quema una incorpórea cuando del fuego visible brota un ardor

²⁸ Aquí se cita AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum*, LXXXV, 8, 5, 13, n. 17, 36-38.

²⁹ PFS, II, 4; 82.

³⁰ PFS, II, 12; 87. «Hasta la venida del Señor, los patriarcas no eran llevados al Reino, aunque hubieran vivido santamente. Para ser llevados al Reino era necesario que descendiera Aquel que por medio de su muerte abriría las puertas del Paraíso. Ellos, después de haber actuado con justicia, estaban en ciertos lugares del infierno, aunque eran lugares tranquilos».

³¹ PFS, II, 14; 88. Aquí se cita GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, VIII, 15.

y un dolor invisible, así el espíritu es atormentado con llama material del fuego. [...] Si, pues, la Verdad presenta que el rico pecador está condenado en el fuego, ¿algún sabio negará que las almas de los réprobos están retenidas en el fuego?³².

El fuego de la gehena no es igual para todos, pues, así como en este mundo no todos experimentan el calor del sol de manera igual, así también en el infierno no todas las almas sienten la intensidad del fuego interminable de la misma manera. Esto quiere significar que el fuego eterno quema de acuerdo con la gravedad de los pecados³³.

Pasemos ahora a las consideraciones textuales acerca del purgatorio. Julián afirma que también el purgatorio posee un fuego, pero es un fuego purificador³⁴. Al mismo tiempo distingue el fuego del purgatorio del fuego al que serán arrojadas las almas por Cristo Juez, como se afirma en el Evangelio. Hace referencia a los pasajes en que se separan los de la derecha y los de la izquierda. Unos acogidos en el Reino, otros, arrojados al fuego eterno³⁵. Sin embargo, la distinción entre el fuego eterno y el fuego purificador se hace con la figura insustituible de Cristo. El criterio de distinción es Cristo. He aquí lo que escribe el obispo de Toledo:

Solo los de la izquierda serán arrojados al fuego eterno en la condenación última y perpetua. Este fuego –que no es eterno– a los de la derecha solo los prueba. Pero los prueba así: a algunos el fuego no los quemará ni consumirá el edificio que construyeron sobre el cimiento de Cristo; a otros les sucederá diversamente, es decir, sí arderá y sufrirá daño su edificio, aunque se salvarán porque pusieron a Cristo como fundamento estable con una particular caridad. Si se salvan, van a estar a la derecha y a oír con los demás: Venid, benditos de mi Padre, poseed el reino que os ha sido preparado (*Mt 25,34*). No van a estar a la izquierda, donde están los que no se salvan y que por eso mismo oirán: Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno (*Mt 25,41*). Sin lugar a dudas, de ese fuego nadie se salvará, porque todos aquellas irán al suplicio eterno, donde el gusano no muere ni se extingue el fuego (*Mc 8,45*)³⁶.

En el marco del método de formular preguntas el obispo de Toledo se hace algunas preguntas que presentamos aquí de manera resumida, remitiendo la referencia a pie de página para no agotar al lector. 1. Si las almas de los muertos pueden reconocerse unas a otras después de la muerte de la carne. La respuesta es sí, como se

³² PFS, II, 17; 90-91.

³³ Cf. PFS, II, 18; 91.

³⁴ Cf. PFS, II, 19; 92.

³⁵ Cf. *Mt 25,34ss*.

³⁶ PFS, II, 20; 94-95. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXI, 26.

lee en el relato del rico y Lázaro³⁷. 2. Si las almas de los bienaventurados se atreven a orar por aquellos a los que consideran destinados al infierno. La respuesta es que no hay ninguna razón para orar por los condenados, pues ellos ya no tienen posibilidad de salvación³⁸. 3. Si las almas de los muertos oran por la salvación de sus seres queridos vivientes. La respuesta es que pueden orar, puesto que la ligereza del alma separada del cuerpo hace su sensibilidad más íntegra y pura y, por consiguiente, la dota de memoria para pedir por los que aún peregrinan aquí³⁹. 4. Si se entristecen o se alegran las almas de los difuntos por la salvación de los seres queridos que aún viven o si son inquietadas por cualquier tristeza o afán de los vivos. La respuesta es que sí, pues hay una ligación fuerte entre los vivos y los muertos⁴⁰. Estas cuatro inquietudes explicadas por San Julián sirven para ilustrar cómo su obra es de una genialidad sin par al indagar la situación de la vida después de la muerte. Pero vamos ahora a unas cuestiones más espinosas dentro de este ámbito escatológico y volvamos a exponer textualmente al autor.

La actualidad de San Julián de Toledo está en preguntarse una vez más algo que hoy también varios se cuestionan: ¿tiene el alma vida después de la muerte? Dejo que hable él mismo cuando, evocando al Hiponense, ilustra la respuesta con una historia interesante y verídica:

Refiere que había en Cartago cierto hermano de nombre Genadio, médico muy querido y conocido por él, y asegura que éste, con gran misericordia y ánimo bien dispuesto, cuidaba de los pobres; pero «dudaba [...] de la existencia de una vida después de la muerte. Dado que Dios no abandonaría de ningún modo su disposición de alma y las obras de misericordia, se le apareció en sueños en forma de un joven distinguido y digno que le dijo: “Sígueme”. Siguiéndolo, llegó a cierta ciudad, donde comenzó a oír desde el lado derecho la melodía de una suavísima canción, muy superior en suavidad a cualquier otra conocida por él. Entonces, al preguntarle Genadio con la mirada qué era aquello, le dijo que eran los himnos de los bienaventurados y los santos. Sin embargo, no recuerdo mucho su comentario sobre lo que vio en el lado izquierdo. Cuando despertó pensó que aquello había sido solo un sueño. Pero otra noche he aquí que se le apareció nuevamente el mismo joven y le preguntó si lo conocía. Él respondió que lo conocía muy bien. Entonces el joven le inquirió dónde lo había conocido. No le falló la memoria y le narró todo lo visto y los himnos de los santos a los que él lo había conducido. Y recordaba todo esto con

³⁷ Cf. *PFS*, II, 24; 98-99.

³⁸ *PFS*, II, 25; 100.

³⁹ Cf. *PFS*, II, 26; 101-102.

⁴⁰ Cf. *PFS*, II, 27; 102-103.

tanta facilidad como si hubiera sucedido recientemente. El joven le preguntó si lo que narró lo había visto en sueños o despierto. Respondió el médico que en sueños. Y aquel le dijo: "Lo recuerdas bien. Es verdad: en sueño viste aquellas cosas pero también ahora sabes que te ves en sueños". Al escuchar esto el médico creyó que así era y reafirmó su respuesta. El que enseñaba a aquel hombre añadió: "¿Dónde está ahora tu cuerpo?". Aquel respondió: "En mi habitación y en mi lecho". "¿Sabes –dijo aquel– que ahora tus ojos están pegados y cerrados y ociosos en el mismo cuerpo, y que no ves nada con ellos?". Respondió: "Lo sé". Dijo aquel: "Por tanto, ¿con qué ojos me estás viendo?". No sabiendo qué responder, el hombre calló. El joven, que con estas preguntas quería enseñarle, abrió nuevamente su boca y dijo al que se encontraba embarazado: "Así como los ojos de tu carne del todo dormida y yaciente en la cama ahora están ociosos y no realizan ninguna acción, y sin embargo son éstos con los que me miras y que usas para esta visión, así, cuando estés muerto, cuando nada hagan los ojos de tu carne, tendrás vida con la que vivas y sentido con el que sientas. Ten cuidado de aquí en adelante, no dudes de que permanece la vida después de la muerte". Así, dice, aquel hombre fiel salió de la duda sobre este asunto»⁴¹.

Para concluir la exposición de los elementos centrales de este segundo libro del *PFS*. Hay dos preguntas actuales que pone nuestro autor. 1. ¿Pueden los muertos saber lo que hacen los vivos? La respuesta es que solo por una mediación divina, ellos pueden conocer algunas cosas que suceden aquí, así como nosotros no podemos saber todo lo que hacen ellos, a no ser por una revelación permitida por Dios⁴². 2. ¿Pueden los muertos aparecerse visiblemente a los ojos de los vivos? En pocas palabras, según enseña la Sagrada Escritura, es posible, pues, por ejemplo, ¿qué decir de Moisés que, muerto hacía tiempo, aparece junto con Elías en el Monte Tabor?⁴³

C. *Libro III: Sobre la última resurrección de los cuerpos*

Las primeras consideraciones de este libro se enfocan en el Juicio Final y en la figura de Cristo como Juez Supremo, juntamente con los que se sentarán a juzgar con Él⁴⁴. Nos limitamos a presentar estos primeros argumentos de manera escueta, puesto que lo más interesante conforme a la naturaleza de este ensayo es la cuestión de la resurrección de los cuerpos, y cómo Julián indaga cómo será tal realidad. He aquí lo que afirma sobre la resurrección de los cuerpos:

⁴¹ *PFS*, II, 33; 110-111. Aquí se cita AUGUSTINUS, *Epistula CLIX ad Euodium*, 3-4.

⁴² Cf. *PFS*, II, 29; 105-106.

⁴³ Cf. *PFS*, II, 30; 106.

⁴⁴ Cf. *PFS*, III, 1-12; 117-127.

Todo el que es verdadero cristiano no debe dudar de ningún modo de que va a resucitar el cuerpo de todos los hombres que han nacido y nacerán, de los que han muerto y morirán⁴⁵, cuando dice el Señor: En verdad os digo que vendrá la hora en que los muertos que están en los sepulcros oigan la voz del Hijo de Dios; y los que hicieron el bien saldrán para la resurrección de la vida; y los que hicieron el mal, para la resurrección del juicio (*Jn 5,25.28-29*)⁴⁶.

Aunque todos resucitarán ante la voz del Hijo de Dios, no todos serán transformados, sino solamente los santos, como afirma San Julián juntamente con Agustín, San Jerónimo, Julián Pomerio y otros⁴⁷. Además, acerca de la naturaleza de los cuerpos en la resurrección futura sostiene lo siguiente:

Julián Pomerio afirmó: [...] Por esto debemos creer que todos van a resucitar al mismo tiempo; solo que los impíos lo harán para el suplicio, los pecadores para el juicio final, y todos los santos para recibir el premio. Sin embargo, los cuerpos de los condenados no serán de tal modo incorruptibles e inmortales que, al no poder corromperse y morir, no sientan ningún dolor; sino que, cuando sean entregados a los suplicios eternos, el sumo dolor del suplicio no los corromperá ni los destruirá mientras los atormenta. Y así la carne inmortal vive con su alma condenada para que sienta; siente para que sufra, y sufre para recibir lo que corresponda a sus merecimientos⁴⁸.

San Julián de Toledo se pregunta a qué edad o con qué estatura resucitaremos. Responde con San Agustín:

Queda pues que cada uno reciba su propia medida, bien la que tuvo en su juventud, aunque haya muerto ya viejo, bien la que habría de tener si murió antes de ella. Lo que dijo el Apóstol *sobre la medida de la plenitud de Cristo* (*Ef 4,13*) debemos entenderlo en el sentido de que los cuerpos de los muertos no resucitan por encima ni por debajo de la edad juvenil, es decir, de la edad y del vigor al que sabemos que llegó Cristo. En efecto, los sabios de este siglo han señalado que la juventud llega hasta los treinta años; y cuando ésta ha terminado, el hombre va al encuentro de las debilidades de una edad más madura y senil. Por eso el Apóstol no dijo según la medida del cuerpo, ni de la estatura, sino *según la medida de la edad de la plenitud de Cristo*⁴⁹.

⁴⁵ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 84.

⁴⁶ PFS, III, 14; 127-128.

⁴⁷ Cf. PFS, III, 16; 129.

⁴⁸ PFS, III, 19; 130-131. Aquí se cita IULIANUS POMERIUS, *De natura animae uel qualitate eius*, VIII.

⁴⁹ PFS, III, 20; 131-132. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 15.

Luego dice que los cuerpos de los santos resucitarán sin deformidad alguna⁵⁰ y pone otra cuestión también muy actual en el debate escatológico: ¿resucitarán los hombres y las mujeres con su propio sexo? En esto San Julián es prácticamente categórico, sin mucha glosa:

Nosotros, sin embargo, instruidos con las afirmaciones de los maestros católicos, creemos y confesamos esto: que Dios omnipotente, que creó, instituyó y redimió a ambos sexos, también en la resurrección restituirá ambos sexos. [...] De estas sacratísimas palabras se deduce claramente (cita antes el pasaje de *Mt* 22,28-30; *Lc* 20,33-35) que allí no termina la condición sexuada, sino que cesará la relación sexual; tampoco cambiará la naturaleza de la carne, sino que terminará su concupiscencia⁵¹.

Con relación a los fetos abortados Julián de Toledo sostiene que ellos también resucitarán, lo cual indica que ellos también son personas. He aquí que, exponiendo una verdad en ámbito escatológico, desde aquel siglo VII, defiende asimismo la vida humana con inteligencia argumentativa. He aquí las palabras del obispo:

Si se puede saber con certeza «cuándo el hombre comienza a vivir en el seno materno»⁵², se puede afirmar con verdad que desde ese momento también puede morir; así, el que vivió y pudo morir, en la resurrección podrá volver a la vida. [...] «Ahora bien, si los infantes son privados de la vida sea en el útero o una vez nacidos, se cree que van a resucitar en la edad a la que hubiesen podido llegar si hubieran vivido; porque si la resurrección perfecciona la naturaleza, no podrá faltar algo a la perfección de la naturaleza»⁵³.

Otro problema que se pone San Julián de Toledo es como será posible la resurrección de la persona que ha sido devorada por las bestias o por cualquier motivo ha tenido su cuerpo mutilado. Cita a San Gregorio Magno y es interesante la reflexión que hace.

Muchas veces algunos suelen objetar esta débil argumentación; dicen: «El lobo se comió la carne del hombre, el león devoró al lobo, el león al morir retornó al polvo. Cuando resucite aquel polvo, ¿de qué modo se dividirá la carne en carne de hombre, de lobo y de león?». A éstos ¿qué otra cosa debemos responderles, sino que primero piensen cómo venimos a este mundo y entonces encontrarán de qué modo van a resucitar? Ciertamente, tú, hombre que hablas, alguna vez fuiste espuma de sangre en el útero de tu madre; allí eras

⁵⁰ PFS, III, 22; 134.

⁵¹ PFS, III, 24; 135-136.

⁵² Aquí se cita AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 86; cf. ID. *De ciuitate Dei*, XXII, 13.

⁵³ PFS, III, 27; 139-140. Aquí se cita IULIANUS POMERIUS, *De natura animae vel qualitate eius*, VIII.

ciertamente un pequeño globo líquido fruto del semen de tu padre y de la sangre de tu madre. Dime, te ruego, si sabes de qué modo aquel líquido de semen se endureció en huesos, de qué modo permaneció líquido en las médulas, de qué modo se solidificó en nervios, de qué modo se transformó en carne, cómo se extendió en piel, se separó en cabellos y uñas, de tal modo que los cabellos fueran más suaves que la carne y las uñas más tiernas que los huesos y más duras que la carne. Si, pues, tantas y tan grandes cosas vienen de una semilla y se distinguen en variadas formas, y sin embargo permanecen unidos en una forma, ¿por qué te admiras de que Dios omnipotente pueda distinguir en la resurrección de los muertos la carne del hombre de la carne de las bestias, que aun siendo uno y el mismo polvo no resucitará en cuanto polvo de lobo o de león, sino que resucitará en cuanto polvo de hombre?⁵⁴.

Luego, es muy profundo y sintético lo que Julián afirma sobre lo que se conoce como la "segunda muerte" en el estudio escatológico. Dejamos hablar al autor:

Solo es verdadera la vida que se vive felizmente, y la verdadera incorruptibilidad la que está libre de dolor. Cuando el infeliz no puede morir, o, por decirlo de algún modo, la misma muerte no muere, y el dolor perpetuo no mata, sino que atormenta, y la misma corrupción no acaba, la Sagrada Escritura (cf. Ap 20,6.14) lo llama *segunda muerte*⁵⁵.

Ahora bien, ¿cuál será la recompensa de los santos?

La recompensa de los bienaventurados es la visión de Dios, que nos producirá un gozo inefable. De esta recompensa, según pienso, hablaba el profeta al decir que ni ojo vio, ni oído oyó, ni el corazón de los hombres alcanzó lo que el Señor ha preparado para aquellos que lo aman (1Col 2,9; Is 64,4)⁵⁶.

Nótese de paso el detalle que consiste en considerar al Apóstol un profeta, en el sentido de que, habiendo visto la gloria ya en esta vida, nos viene a contar que es algo maravillosamente grande el paraíso. Por eso, de hecho, lo considera un profeta. Pero aquí aparece otra pregunta interesante: ¿entraremos en el cielo con este cuerpo que tenemos ahora? Responde el autor:

Debatiendo ampliamente contra los platónicos, que dicen que el cuerpo humano no puede ascender a los cielos, san Agustín afirma que sí, y prueba con ejemplos extraordinarios que nuestros cuerpos

⁵⁴ PFS, III, 29; 142-143. Aquí se citan GREGORIUS MAGNUS, *Homiliarum in Ezechielem prophetam libri duo*, II, 8, 8; AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 12.

⁵⁵ PFS, III, 32; 146. Aquí se citan AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 92; HILDEFONSUS TOLETANUS, *De cognitione baptismi*, 88.

⁵⁶ PFS, III, 50; 157-158.

inmortales después de la resurrección estarán en un habitáculo en los cielos. Pues a los santos «les ha sido prometida la ascensión a los cielos en la carne después de la resurrección, cuando Cristo le dice al Padre: *Quiero que donde yo estoy, estén ellos conmigo (Jn 17,24)*. Si, pues, somos miembros de la cabeza y Cristo es uno en sí mismo y en nosotros, donde Él ascendió también nosotros ascenderemos»⁵⁷.

Al final creemos que veremos a Dios, ésta una verdad de nuestra fe cristiana. Sin embargo, el obispo se pregunta dentro del contexto de la resurrección de la carne si veremos con los ojos corporales. Nuevamente recoge el parecer de San Agustín, que dice:

Pero la pregunta es si acaso van a ver a Dios a través de estos ojos del cuerpo cuando los tuvieren abiertos. Si los ojos espirituales en el cuerpo espiritual van a tener la misma potencia de ver que tienen los ojos que ahora tenemos, no dudo de que Dios no podrá ser visto por medio de ellos. Serán de una potencia muy diversa, si a través de ellos puede ser vista aquella naturaleza incorpórea que no es contenida en ningún lugar, sino que está totalmente en todas partes [...] Entonces, o Dios será visto a través de aquellos ojos, en el sentido que tengan una capacidad semejante a la mente, con la cual se conoce la naturaleza incorpórea, cosa que es difícil o imposible mostrar con ejemplos o con testimonios de las Sagradas Escrituras; o más bien, lo que es más fácil de entender, conoceremos y veremos a Dios de modo que cada uno lo vea en espíritu, en los demás, en sí mismo, en el cielo nuevo y en la tierra nueva, y en toda creatura que entonces exista; por medio del cuerpo lo veremos también presente en todo cuerpo, dondequiera que se dirija la vista de los ojos del cuerpo espiritual⁵⁸.

Para ser más específico esta visión será como la visión que tienen los ángeles, como lo atestigua el mismo Cristo:

Leemos que Cristo dijo en el evangelio: «Guardaos de menospreciar a uno de estos pequeños. Os digo que sus ángeles que están en los cielos siempre ven la faz de mi Padre» (Mt 18,10). Así como ven ellos, también nosotros veremos; pero todavía no vemos de este modo. Por esto dice el Apóstol: «Vemos ahora como en un espejo, en enigma; entonces veremos cara a cara» (1Cor 13,12). El premio que está reservado para nuestra fe es esta visión, de la que también habla el apóstol Juan: «Cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque lo veremos como es» (1Jn 3,2). El rostro debe entenderse como la manifestación de Dios, no como el miembro que nosotros tenemos en el cuerpo, para el que también usamos este nombre.

⁵⁷ PFS, III, 52; 159. Aquí se citan AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XX, 11; ISIDORUS HISPALENSIS, *Sententiarum libri III*, I, 30, 4.

⁵⁸ PFS, III, 54; 160-161. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

Seremos, pues, semejantes a los ángeles que, así como ellos ven ahora a Dios, lo veremos nosotros después de la resurrección⁵⁹.

Finalmente, Julián de Toledo presenta el ápice de este fin que nos espera, especialmente a los que entren a ver el rostro de Dios. Él será el fin de nuestros deseos⁶⁰, el fin sin fin en el que alabaremos infinitamente a Dios. Este fin, que es escatológico, solo se comprende a nivel teológico si está conectado concretamente con la cristología, y es esto precisamente lo que Julián capta al final de su obra, cuando culmina su reflexión acerca de las realidades últimas.

Al perfeccionarnos Cristo, nuestro fin, será Él mismo nuestro reposo y nuestra alabanza. Lo alabaremos por los siglos de los siglos y lo amaremos alabándolo sin fin. «Allí será – dijo el santísimo doctor Agustín– el sábado supremo que no tiene ocaso, el que Dios recomendó al crear el mundo, de acuerdo con lo que se lee en la Escritura: Y descansó Dios el día séptimo de todas las obras que hizo, y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó de todas sus obras (Gn 2,2). Nosotros mismos seremos ese día séptimo cuando seamos perfectos y plenos, por la bendición y la santificación». Allí se cumplirá el: Descansad y ved que yo soy Dios (Sal 45,1). Entonces «llegará verdaderamente nuestro sábado, cuyo fin no será el ocaso, sino el día del Señor o el octavo eterno, que Cristo consagró con su resurrección [...] Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí que será el fin sin fin. ¿Qué otro fin tenemos sino el de llegar al reino que no tiene fin?»⁶¹.

Hasta aquí nuestra exposición de los argumentos esenciales de San Julián de Toledo en su *PFS*. Hemos evitado realizar muchos comentarios o desarrollar cualquier aspecto teológico que pudiese ir más allá del texto mismo, cumpliendo lo que la patrología enseña en su método: permitir que hable el autor y se manifieste en sus letras el pensamiento que allí yace. Con lo cual pasamos ahora a la tercera parte de este ensayo.

III. La actualidad de San Julián de Toledo en un intento de comparación con Joseph Ratzinger

Antes de un intento de comparación de los principales temas y argumentos escatológicos de Julián de Toledo con Joseph Ratzinger, conviene mostrar sintéticamente lo que podemos recoger de la exposición realizada anteriormente en el *PFS*.

⁵⁹ *PFS*, III, 55; 162. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

⁶⁰ Cf. *PFS*, III, 60; 165.

⁶¹ *PFS*, III, 62; 166. Aquí se cita AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, XXII, 29.

Por otra parte, tomaremos como referencia para este intento de comparación el libro de J. Ratzinger, *Escatología, muerte e vida eterna*⁶². Hemos usado la versión en italiano con una traducción nuestra para este ensayo. No queremos presentar ni abarcar toda la obra ratzingeriana, simplemente vamos a dirigir nuestra atención a las conclusiones a las que llega el teólogo alemán sobre todo en lo que se refiere a la muerte y la vida futura, que son las partes más importantes de la obra.

Recojamos ahora sintéticamente los postulados escatológicos de San Julián de Toledo a la luz del apartado anterior.

A. *Elementos centrales de la escatología de San Julián de Toledo*

1. *Sobre la muerte*

1. La muerte es fruto del pecado del primer hombre del cual participamos. La muerte no es voluntad de Dios para nosotros, pero es voluntad de Dios el hecho de crear al hombre para elegir el bien o el mal.
2. Dios en su omnipotencia ha trastocado la realidad de la muerte de tal modo que por la fe en Cristo la muerte se transformó en un instrumento por el que se pasa a la verdadera vida que no acaba.
3. Aunque con el bautismo Dios no permite que se le quite al hombre la experiencia de la muerte corporal, Dios mismo ha cruzado la muerte humana, cual misterio, de tal modo que nosotros participemos del misterio de Cristo, y, por tanto, del misterio de la muerte del cuerpo.
4. Los ángeles nos acompañan en la hora de la muerte y la preocupación del hombre en esta vida no debe centrarse en la muerte corporal que es inevitable, sino en la muerte eterna que, una vez acaecida, no tiene vuelta atrás.
5. Nuestra condición antropológica es de matiz "itinerante", es decir, esta vida es un "viaje", así como lo es también la experiencia de la muerte. Esto nos conduce a elevar la mirada a las verdades sobrenaturales que nos conciernen respecto del futuro.
6. Debemos tratar bien, con respeto, sea nuestro cuerpo sea el de los demás. Se trata de lo "sagrado", pues el mismo Verbo de Dios ha asumido nuestra naturaleza y así ha elevado también nuestra corporeidad. El cuerpo es, según el Hiponense,

⁶² Cf. J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, terza ristampa.

“amigo y esposo”, está destinado a la resurrección en el último día.

2. *Sobre el estado de las almas antes de la resurrección final*

1. El cielo es la contemplación eterna del Verbo de Dios. El «paraíso de los paraísos» es la felicidad que anhelamos desde aquí.
2. El infierno, estado de tristeza profunda, es fuego eterno y pesadez del alma de acuerdo con la gravedad de los pecados.
3. Hay fuego que quema el alma de acuerdo con la gravedad de los pecados cometidos.
4. El alma no es material, así que el castigo eterno ardiente por el que se encuentra el alma es precisamente la visión misma de un fuego inextinguible.
5. Hay un fuego que es purificador, necesario para aquellos que, juzgados por Cristo, ansían el momento de pasar a la visión eterna del Verbo de Dios.
6. Si Dios lo permite, las almas de los difuntos pueden saber lo que hacen los vivos y de algún modo se relacionan con nosotros. Conforme enseña la Sagrada Escritura, con Moisés y Elías en el Tabor, los muertos pueden aparecerse a los vivos, si Dios lo permite.

3. *Sobre la última resurrección de los cuerpos*

1. Todos resucitarán en el último día, pero solo los santos serán transformados. Los condenados no.
2. El criterio hipotético de con cuántos años resucitaremos es la medida de Cristo, por tanto, alrededor de los treinta años.
3. Dios restituirá en la resurrección ambos sexos, masculino y femenino. Allí no habrá relaciones sexuales; no habrá ninguna concupiscencia, pero sí permanecerá la condición sexual de la persona.
4. Los fetos abortados, que son personas queridas por Dios, y, por tanto, tienen alma, resucitarán.
5. Los cuerpos mutilados y con sus partes esparcidas o en condiciones similares no son un problema para la conjunción de la persona íntegra, según San Julián y San Gregorio Magno, pues si pensamos cómo Dios crea al hombre y la complejidad del nacer, ningún problema habrá en la resurrección del último día, pues Dios, que es omnipotente y omnisciente, sabrá conjuntarlo todo.

6. La "segunda muerte" es más atroz que la primera, pues se trata de la muerte que no muere y el suplicio que no acaba.
7. La recompensa de los santos será la visión de Dios, así como lo ven los ángeles, y entrarán en el gozo de Dios también con el cuerpo, puesto que Cristo ha entrado en la gloria con su cuerpo glorioso. En Él están todos los santos que se conformaron a Él.
8. El fin sin fin será gozar de la visión de Dios y alabarlo eternamente como hacen los ángeles. Disfrutaremos del octavo día que es Cristo resucitado y en Él seremos ese octavo día.

B. *Intento de comparación de la escatología de San Julián de Toledo con la consideración escatológica de Joseph Ratzinger*

Nuestro intento, que no es exhaustivo, mira a dos finalidades. La primera es mostrar la actualidad de un autor antiguo junto con su capacidad de plantearse problemas escatológicos validos en cualquier época. La segunda es, al conjugar los postulados centrales de San Julián de Toledo con la teología de J. Ratzinger, favorecer el interés de quienes se ocupan de teología, específicamente de escatología, en ambos autores.

1. Sobre la muerte

La aceptación de la muerte como una realidad inevitable y un proceso de maduración de la persona que se da a lo largo de toda la vida con respecto a las verdades últimas solo se puede vivir dentro de la dimensión de la presencia de Cristo, Verbo Encarnado. El hombre halla un sentido a la amargura de la muerte solo si está con el alma anclada en Cristo y en su propia muerte y resurrección. El problema humanum⁶³, como lo desarrolla Ratzinger, no es en sí la muerte, sino el modo con el que cada uno afronta esta realidad, es decir, con Dios o sin Dios. En este denso párrafo Ratzinger ofrece muchas consonancias con los postulados de San Julián de Toledo.

La muerte, el único enemigo del hombre que quiere sustraerlo de esta vida, se vence cuando el hombre afronta la aventura de la muerte con amor confiado y transforma así tal sustracción en aumento de vida. La muerte como tal se vence en Cristo por la autoridad que le es dada del amor infinito; la muerte se vence allí donde se muere con Cristo y en Cristo. Por eso la actitud cristiana contrasta con el deseo moderno de una *subitanea mors*, que hace que la muerte sea un momento restringido y así quiere expulsar de la vida la metafísica: aceptando la muerte, que durante toda la existencia

⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 102-103.

siempre está presente, el hombre madura para toda la vida, para la vida eterna⁶⁴.

Nótese que el "viaje" que implica la experiencia de la muerte con Cristo se convierte en "aventura". Con la muerte con Cristo y en el misterio de la misma muerte de Cristo, el cristiano vence a la muerte, pues alberga la esperanza cristiana de que su existencia no termina con ella. Además, la serenidad del hombre frente a la muerte se da cuando puede durante toda la vida ahondar en ese misterio, cultivando no solo el sentido de una metafísica que abarque su existencia y le confiera un sentido, sino que también oriente su existencia, o sea, su alma, hacia la Vida Eterna.

La dura realidad de la muerte pertenece a la preocupación de los hombres de todas las épocas. La diferencia que ha hecho el cristianismo en la historia se produjo cuando redimensionó la muerte desde la perspectiva del misterio de Cristo muerto y resucitado. No resucitará solo el alma del ser humano, sino la persona, cuerpo y alma: el hombre completo. Con Julián de Toledo, que cree en el Verbo Encarnado, que ofrece el sentido de tal condición escatológica, Ratzinger también afirma:

Se afirma de hecho: la fe en la inmortalidad del alma nació del pensamiento idealista-dualista hostil al cuerpo del platonismo y no tiene nada en común con el pensamiento bíblico, puesto que este último, al contrario, considera al hombre en su completa condición y unidad indivisa como creatura de Dios, la cual no puede ser dividida en cuerpo y alma. Éste el motivo por el cual la muerte no es transfigurada de modo idealista, sino que se experimenta en su pleno y crudo realismo como el enemigo que destruye la vida. Solamente la resurrección de Cristo trae una nueva esperanza, que no quita además nada a la muerte integral en la que no muere solamente el cuerpo, sino el hombre; por ello se dice justamente: "yo muero" y no: "mi cuerpo muere". No hay duda: la muerte es total y devora al hombre entero. Ciertamente el hombre entero será devuelto a una vida nueva⁶⁵.

Si los postulados hallados en el *PFS* repercuten implícitamente en Ratzinger, resulta útil presentar la propuesta esperanzada del cristianismo al hombre de hoy que muchas veces no sabe vivir, pero a la vez no quiere y teme morir. Creo que estas consideraciones ratzingerianas, con un lenguaje diverso, pero en esencia similares a la escatología del siglo VII, ofrecen una esperanza al hombre y son una joya para las reflexiones sobre la muerte. Dice Ratzinger:

⁶⁴ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 104. Las traducciones del italiano al español son nuestras de aquí en adelante.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 81-82.

Con esto hemos llegado a una constatación de la que emerge la íntima unidad y sencillez del cristianismo. De hecho: si queremos decir que la esencia del cristianismo es únicamente el misterio pas-cual de la muerte y la resurrección, o si decimos que el punto central del cristianismo es la justificación por la fe, incluso si decimos que el cristianismo se centra esencialmente en Dios Uno y Trino y, por tanto, sobre el amor cual único y verdadero bien, afirmamos una sola e idéntica cosa: la participación al martirio de Cristo es el modo de morir que es la fe y el amor, por lo que acepto mi vida y la vuelvo aceptación a Dios, el cual, solo en cuanto Trinidad, puede ser amor, y solo en cuanto amor hace el mundo soportable. Al final, al meditar sobre cuánto hay de más personal como la muerte, emerge que la escatología cristiana no es un refugiarse en el más allá ante los deberes comunes de este mundo y no significa limitarse a una salvación por así decir "privada" del alma. El punto de partida de esta escatología es, al contrario, precisamente la búsqueda de la justicia para todos, la cual nos ha sido garantizada por Él, que inmoló la propia vida por la justificación de toda la humanidad⁶⁶.

La figura de Cristo que ofrece sentido a la muerte humana pasa en el estudio de Ratzinger por la maduración de una reflexión seria a lo largo de la historia acerca de tal realidad y también acerca del hombre. Aquí no pretendemos presentar todo el preámbulo hecho por Ratzinger para llegar a estas consideraciones conectadas con el pensamiento de Julián de Toledo. En este sentido, muchas puertas se abren en este ensamblaje, una de ellas es la elevación del argumento escatológico a una consideración más profunda, aunado con una cierta antropología filosófico-teológica. La raíz de la preocupación y del miedo de la muerte que es inevitable para cualquier ser humano, creyente o no, se resuelve no en el análisis de la muerte en sí, sino en la actitud interior del hombre frente a esta realidad. Sin duda, esta es una puerta interesante que se abre a posteriores estudios.

2. Sobre el estado de las almas antes de la resurrección final

La confrontación es fácil y procedemos por estados:

a. *Cielo*

Hemos visto que Julián de Toledo considera el cielo como «la visión eterna del Verbo Encarnado», es decir, el gozo del cielo que se nos ha abierto en Cristo por la redención redonda en una constante vinculación entre escatología-cristología-soteriología. Esta misma visión la tiene J. Ratzinger en algunos pasajes que traemos aquí para ilustrar este nuestro intento de ensamblaje teológico:

⁶⁶ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 106-107.

El "cielo" es consecuentemente ante todo determinado por la cristología. El cielo no es un lugar sin historia, "donde" se llega; la existencia del "cielo" se funda en el hecho de que Jesucristo en cuanto Dios y hombre ha dado al ser humano un lugar en el mismo ser de Dios (cf. Rahner, *Schriften*, II, 221). El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que está con Cristo y, por lo tanto, encuentra el lugar de su ser hombre en el ser de Dios. Por ello, el cielo es primariamente una realidad personal, que permanece siempre como impronta de su origen histórico, es decir, del misterio pascual de la Muerte y la Resurrección⁶⁷.

Por decirlo *sine glossa*, la verdad del cielo nace de la realidad encarnada de Dios, en nuestra historia y humanidad frágil. Por ello, el cielo no entraña un espacio físico, sino un estado del hombre, que, unido a Cristo, permanece en la dicha inconmensurable de su amor por nuestra humanidad. La raíz de nuestra garantía dichosa del cielo es que el Verbo de Dios se hizo carne, en esto radica la perenne actualidad de San Julián y la consideración acertada de Ratzinger. Por ello, Ratzinger especifica con más detalle la importancia de concebir la realidad del cielo desde Cristo y añade:

El Cristo glorificado no es "sacado del mundo", sino que está sobre el mundo y así está en relación con el mundo. "Cielo" significa participación a esta forma de existir de Cristo y, por tanto, junto con el cumplimiento de ello que inicia con el bautismo. Consecuentemente, no se puede dar al cielo definición topológica alguna ni lo podemos poner fuera o dentro de nuestra estructura del espacio; incluso el cielo no puede ser ni siquiera separado, considerándolo simplemente como "situación", por el conjunto del cosmos. Más bien, cielo significa aquel poder universal que corresponde al nuevo "espacio" del Cuerpo de Cristo –a la *communio* de los Santos. Por eso el cielo no se entiende como espacio, sino esencialmente en el sentido de "elevación"⁶⁸.

b. *Infierno*

Las nociones predominantes en San Julián de Toledo acerca del infierno son: fuego eterno y tristeza del alma que contempla un fuego que no se acaba. Arde el alma con ese fuego no porque sea ella material y sienta el fuego, sino que arde por contemplar un fuego que no se acaba, que destruye.

Las conclusiones de Julián provienen, como ya hemos visto, de la Sagrada Escritura. Pero en esta comparación Ratzinger va más allá de la mera constatación de un fuego. San Julián dice que el infierno es "tristeza". ¿Qué es la tristeza? Es un estado del alma. ¿Cuál es la causa profunda de la tristeza de un hombre condenado eterna-

⁶⁷ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 233.

⁶⁸ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 235-236.

mente al infierno? La ausencia de amor. Esta reflexión es la que nos ofrece Ratzinger y que exponemos aquí sin muchos comentarios, puesto que es claro en su reflexión.

El amor es un don que el hombre recibe; es la consecuente transformación de toda miseria humana, de toda insuficiencia humana; ni siquiera el "sí" a tal amor puede salir del mismo hombre, sino que es provocado por la fuerza de este amor. Pero la libertad de rechazar el madurar en este "sí", de no aceptarlo como algo propio, esta libertad permanece. [...] La particularidad del cristianismo emerge aquí en la afirmación de la grandeza del hombre: su vida es un caso de extrema seriedad; no todo en definitiva puede ser presentado ávidamente como un momento de los designios de Dios; existe lo que es irrevocable –también la ruina irrevocable– por lo que el cristiano debe vivir en esta conciencia⁶⁹.

Aparece aquí la vinculación entre el "viaje sin retorno" de Julián y el concepto de "ruina irrevocable" dentro de un cuadro antropológico y espiritual denso. En una época, como la nuestra, en que escasean sermones y claridad sobre el infierno desde el punto de vista catequético y pastoral, porque el hombre moderno no quiere sufrir y, por tanto, no pretende tomar conciencia de las consecuencias de su pecado, que son consecuencias de su libertad, qué oportuno resulta traer esto a colación. Traerlo no para generar miedo, sino para tratar de afianzar más en la fe y en la caridad a los que se han propuesto imitar a Cristo en este estado de Iglesia peregrina.

Ante la consideración del infierno, que no es una fábula, ni un mito, ni una invención para asustar, sino para advertir y orientar a los cristianos, el horizonte que se abre aquí para futuras investigaciones consiste en concebir la realidad del infierno como la tristeza más honda de la existencia humana que pierde su capacidad de amar y ser amada. Aquí está la clave de lectura de este estado escatológico, que, yendo más allá de los elementos constitutivos de su realidad, se radica en el corazón del hombre, que es libre, y puede elegir amar o no amar a Dios, dejarse amar por Dios o no. Siempre será certera la definición de Dostoievski en los Hermanos Karamazov acerca del infierno: «¿Qué es el infierno? Es el sufrimiento de no poder amar».

c. *Purgatorio*

El purgatorio es fuego purificador. Las almas que pasan por esta purificación anhelan ver a Dios, pues todavía tienen esta esperanza. En su libro Ratzinger analiza la problemática histórica y teológica del purgatorio con mucho detalle.

⁶⁹ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vida eterna*, 216.

Podemos objetar que, precisamente, al contrario, el “purgatorio” se vuelve un concepto específicamente cristiano si lo entendemos en el sentido cristológico, es decir, que el Señor mismo es el fuego que juzga, que transforma al hombre y lo hace “conforme” a su Cuerpo glorificado (cf. *Rm* 8,29; *Flp* 3,21). ¿No resulta quizás la verdadera cristianización de la imagen arcaico-judaica del purgatorio por el conocimiento de que la purificación no se da por un hecho cualquier, sino mediante la fuerza transformante del Señor, que desata y funde con su fuego las cadenas de nuestro corazón y lo remodela para que se vuelva idóneo y sea insertado en el organismo vivo de su Cuerpo? [...] Con esto que hemos esclarecido la interpretación cristiana de la naturaleza del purgatorio es ésta: el purgatorio no es una especie de campo de concentración del más allá (como lo es para Tertuliano), donde el hombre tiene que expiar sus penas que le son asignadas de un modo más o menos positivista. Más bien, al revés, el purgatorio es aquel proceso de la transformación espiritual del hombre que lo hace capaz de estar cerca de Cristo, cerca de Dios, aunque solo con un mínimo de realismo comprenderá la necesidad de un semejante proceso, en el que no es que la gracia sea sustituida con las obras, sino que la gracia puede vencer plenamente como gracia. Lo que salva es el “sí” a la fe. En realidad, empero, en la mayor parte de nosotros esta elección de fondo se percibe por la gran cantidad de heno, de madera y de paja; solamente con esfuerzo esta se vuelve guía de la complejidad de los egoísmos que el hombre no ha sido capaz de remover. Él recibe, sí, misericordia, pero tiene que ser transformado⁷⁰.

El punto central aquí, además de la hermosa definición del purgatorio, es que las almas en este estado tienen que purificarse sobre todo para “transformarse”, lo que implica asemejarse más a Cristo, para estar más cerca de Él. En esto coinciden Ratzinger y Julián, dado que los santos para este último son los “transformados” que gozan de la presencia de Dios.

Por otra parte, está la consideración de una cierta relación entre las almas del purgatorio y nosotros. San Julián de Toledo se ponía la cuestión de si éstas podían aparecerse a los hombres. Esto, en pocas palabras, entra dentro de la comunión de los santos, pues en este fenómeno se produce al mismo tiempo la intercesión, es decir, nosotros estamos llamados a orar por estas almas que deben “transformarse” para alcanzar la beatitud. La raíz de esta relación de intercesión por las almas del purgatorio es precisamente el amor, indica el teólogo alemán. La pregunta básica que se hace es: ¿en qué sentido se entiende la relación, y especialmente la oración de intercesión, por estas almas? Dice:

⁷⁰ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 229-230.

A esta objeción podemos replicar que el ser del hombre no es una mónada cerrada, puesto que sea en el amor sea en el odio el hombre está en relación con los demás, su ser personal está presente en los demás o como culpa o como gracia. El hombre no es jamás solamente él mismo, o mejor, él es él mismo solamente en los demás, con los demás y mediante los demás. Si los demás lo maldicen o lo bendicen, o si le perdonan y cambian su culpa en amor, todo esto hace parte de su destino personal. La afirmación que también los Santos "juzgan" significa que el encuentro con Cristo es un encuentro con todo su Cuerpo, un encuentro de mi culpa ante los miembros sufrientes de este Cuerpo con su amor, que nace de Cristo y que perdona. [...] El amor en representación es un principio cristiano central y la doctrina del purgatorio confirma que para este amor no existe la frontera de la muerte. Para el cristiano las posibilidades de ayudar y de donar no se extinguen con la muerte, sino que engloban la completa *Communio sanctorum*, aquí como más allá del umbral de la muerte. Desde tiempos remotos, la posibilidad y el deber de un semejante amor más allá de la tumba han sido el principio de este ámbito de la tradición, principio que encontró una primera clara expresión en *2Mac* 12,42- 45 (quizás ya en *Sir* 7,33)⁷¹.

Nuevamente varias puertas se abren con las consideraciones de Ratzinger junto a los postulados escatológicos de Julián de Toledo. Más allá de la evidente relación que tenemos o debemos tener con las almas del purgatorio, futuros estudios podrán ser realizados, por ejemplo, incluso desde una perspectiva eclesiológica. Dentro del misterio de la muerte que nos separa a nosotros de las almas que se purifican, yace el misterio del amor, única explicación y significación de "persona", o sea, verdadera *dialogía* en la dinámica de alteridad. Cristo nos regala con su vida, pasión, muerte y resurrección la pauta a seguir en esta relación de la Iglesia peregrina con la Iglesia Purgante, ambas miembros de su único Cuerpo Místico, la Iglesia.

3. Sobre la última resurrección de los cuerpos

Los puntos que hemos recogido sobre esta temática en San Julián de Toledo son también varios e interesantes. Pienso que para una mayor claridad de exposición conviene que procedamos con un cierto orden para facilitar no solo la comprensión, sino el intento de comparación. Por eso, estructuramos nuestra exposición en estos puntos: a. El cuerpo humano ante la resurrección definitiva. b. La "segunda muerte". c. La recompensa y el fin de la persona humana ante el misterio de la resurrección del último día.

⁷¹ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 231-232.

a. *El cuerpo humano ante la resurrección definitiva*

San Julián entra en detalles sobre cómo resucitará nuestro cuerpo en el último día, con cuántos años, manteniendo la condición sexuada etc. Es interesante afrontar en este sentido la temática de la materia, de nuestro cuerpo, ante esta realidad que vendrá. Por ello, Ratzinger, en su libro, recorre prácticamente los puntos clave del desarrollo filosófico y doctrinal a lo largo de la historia, recordando a Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino etc. En este sentido el argumento va más hondo y así lo condensa Ratzinger en un determinado momento de su obra:

Consecuentemente, a causa de la concreta interdependencia entre todos los hombres y toda la creación, para ningún hombre la conclusión de la historia es algo puramente exterior que en fondo no le toca personalmente. A este propósito la doctrina del Cuerpo de Cristo formula con aquella última lógica consentida por la antropología: todo hombre existe dentro de sí y a la vez fuera de sí; cada uno existe contemporáneamente en los demás; lo que pasa a un individuo, repercute sobre toda la humanidad y lo que pasa a la humanidad, pasa al individuo. Por eso, "Cuerpo de Cristo" significa que todos los hombres forman un único organismo y, por tanto, el destino de todos es el destino personal del individuo. Aunque en la muerte, con el concluirse de su actividad terrena, la vida del hombre sea decidida en cuanto juzgado y se cumple su destino, sin embargo, su puesto definitivo podrá serle asignado solamente cuando todo el organismo será perfeccionado y toda la historia se vivirá y sufrirá hasta el fondo. Por eso, la conglobación del todo es también acto que toca personalmente y que solo consiente el definitivo juicio universal, en el que el individuo será juzgado en el todo y le será asignado el justo lugar que puede obtener solamente en el todo⁷².

La tensión entre el "yo" individual y la comunidad o el cosmos como un todo redimido por Cristo hace posible una comprensión mucho más profunda en el pensamiento ratzingeriano. Solo así el teólogo alemán encaja el sentido de la materia y la corporeidad dentro de un todo, que en Cristo ha sido asumido y redimido una vez por todas. He aquí lo que añade:

Consecuentemente, los términos "último día", "fin del mundo", "resurrección de la carne", serían indicaciones convenientes para significar la conclusión de este proceso, conclusión que a su vez puede ocurrir solamente desde lo externo, de lo cualitativamente nuevo y diverso, que debe corresponder al más íntimo *drift* de la vida del cosmos. Esto significaría que el ser, el cual en su devenir busca la unidad, alcanza su meta que, aunque aspire a ella constantemente, no podría lograr por sí mismo, es decir, aquella congloba-

⁷² J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 231-232.

ción de todo en el todo en el que cada cosa se vuelve enteramente ella misma precisamente porque está enteramente en el todo. Una similar conglobación significaría, consecuentemente, que la materia pertenecerá al espíritu de una manera totalmente nueva y definitiva y que esto será un todo con la materia; por eso aquel modo de ser universal-cósmico que inicia con la muerte conduciría, a un trueque universal, a una apertura universal y, por lo tanto, a la superación de toda extracción: solamente así, cuando se establezca una similar unidad con la creación, se podrá decir que "Dios es todo en todos" (1Cor 15, 28)⁷³.

También aquí la visión ratzingeriana parte de la cristología. La restauración de todas las cosas, incluida nuestra corporeidad, se inserta en el misterio de Cristo, que inauguró en su carne gloriosa el destino de toda la humanidad.

La pregunta dónde terminará este movimiento en su dilema entre corrupción y perfeccionamiento, no puede ser respondida, aunque parece tratarse de corrupción más que de perfección. Solo un principio que proviene de lo externo puede abrirse aquí la vía a nuevas afirmaciones. El mensaje cristiano espera ambas cosas al mismo tiempo: la corrupción como vía propia del cosmos y la perfección obrada por la nueva potencia que viene externamente, que se llama Cristo. La fe no ve en Cristo nada de simplemente exterior, sino que Él de quien procede todo lo creado y, por tanto, viniendo "desde fuera", puede llevar a cumplimiento la íntima esencia del cosmos. La conclusión a que llegamos es ésta: el nuevo mundo no es de ningún modo imaginable. Ni siquiera existe algún género de afirmaciones sobre el tipo de relación que reinará en el nuevo mundo entre los hombres y la materia y ni siquiera sobre "el cuerpo de resurrección". Sin embargo, existe la certeza de que la dinámica del cosmos llevará a una meta, a una situación, es decir, en que la materia y el espíritu serán coordinados ambos en un modo nuevo y definitivo. Esta certeza sigue siendo también hoy, es más, sobre todo hoy, el contenido concreto de la fe en la resurrección de la carne⁷⁴

b. La "segunda muerte"

Antes vimos claramente lo que San Julián de Toledo define como "segunda muerte". Expongamos brevemente lo que Ratzinger explica respecto a este concepto. Para Ratzinger el hombre, dentro de su finitud y de la conciencia de que es contingente puede libremente elegir morir para siempre, es decir, rechazar la amistad de Dios y condenar su alma eternamente, no aceptar la misericordia de aquel "último día". He aquí la reflexión ratzingeriana.

⁷³ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 231-232.

⁷⁴ J. RATZINGER, *Escatología, muerte e vita eterna*, 194.

El hombre, cual es, quisiera procurarse la inmortalidad por sí mismo: *non omnis moriar*, no todo de mí muere; el *monumentum aere perennius*, lo que he hecho debe conservar una parte de mí mismo. Pero en el intento de procurarse por sí mismo la eternidad, el hombre no puede en última instancia más que fallar, dado que esto que queda no es él mismo: él se hunde en el no-ser e incluso entrega ya su vida a la muerte. Por otro lado, este es el contenido de *Gen. 3, 3*: la correlación entre el pecado y la muerte, y significa: una existencia similar, en el hombre que quiere sustituirse a Dios y quiere afirmar la propia autonomía, la propia independencia y ser, por tanto, solo él mismo, "similar a Dios", se vuelve una existencia como en el *sheol*, un ser en el no-ser, una vida de sombras que está excluida de la verdadera vida. Pero esto no significa que el hombre puede revocar o anular por sí la creación de Dios. Lo que resulta no es la pura nada. El hombre, al nivel de cualquier otra creatura, puede moverse siempre dentro de la creación, pero no puede ni producirla por sí mismo ni puede precipitarla en la pura nada. Lo que él obtiene de este modo no es la anulación del ser, sino un ser en contradicción consigo mismo, una potencialidad que se niega a sí mismo: el "sheol". La connatural orientación a la verdad, a Dios, la cual excluye el no-ser, subsiste incluso cuando se niega o se olvida⁷⁵.

Negar al amor de Dios para autoafirmarse y perpetuarse es esa "segunda muerte", que hace posible el hundimiento del ser en el no-ser, que es el infierno más absoluto que el hombre experimenta. Ratzinger, en pocas palabras, está diciendo que la negación del hombre frente a Dios es la no aceptación más radical del ser humano. Evidentemente detrás de esta reflexión escatológica encontramos elementos antropológicos y ejemplos históricos muy interesantes.

Recordemos que esto que explaya Ratzinger es «*la muerte que no muere*» de San Julián de Toledo, como hemos visto, frente a la prepotencia de ese «*monumentum aere perennius*» de Horacio, aplicado a un contexto antropológico y escatológico centrado en la falsa prepotencia de eternidad frente a la finitud del hombre. Si el hombre está hecho para la vida, el rechazo de Dios es el abrazo dado a la muerte de sí mismo, a una muerte que no muere, este es el peor tormento.

c. *La recompensa y el fin de la persona humana en el último día*

Recordemos que la recompensa y el fin que San Julián de Toledo ve en el último día que nos toca es la visión de Dios, donde específicamente señala que nosotros seremos una sola cosa con Cristo, en el Octavo Día que no termina. Por su parte Ratzinger, al unir escatología y cristología, anclándose en la tradición patristica y es-

⁷⁵ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 158-159.

colástica, San Agustín, Santo Tomás de Aquino y especialmente San Buenaventura, profundiza mucho en esta temática de Cristo como el Octavo Día y en la humanidad que es recapitulada en Él⁷⁶.

Sin embargo, acercándonos como hemos hecho hasta ahora a su obra *Escatología*, tenemos que seleccionar el argumento que pueda servir de concatenación con este pensamiento de Julián de Toledo. A nuestro parecer, he aquí el pasaje que podría sintetizar esta recompensa que es a la vez el fin del hombre ante la gloria de Cristo, el Sol que no conoce ocaso. Hay dos polos que se interconectan en la reflexión ratzingeriana: por una parte, el hombre con su libertad que anhela o no a Dios y, por otra, Dios que en la cruz ha mostrado no solo el camino de la humanidad, sino sobre todo el final, cual recompensa del corazón humano. Dice:

La respuesta a la pregunta sobre el reino es el Hijo. En Él se elimina también la no eliminable diástasis entre el "ya" y el "todavía no": en Él la muerte y la vida, la destrucción y el ser son una única cosa. La cruz es el perno que cierra la diástasis. Si la respuesta a la pregunta sobre el reino de Dios es el Hijo, se entiende por sí solo que el mensaje de Jesús tiene que oponerse decididamente a una escatología de las situaciones: no se debe proceder por situaciones, sino desde la persona. [...] De aquí se comprende también que la salvación no puede venir al hombre simplemente desde afuera, como si le fuera entregado una suma de dinero, sino que él puede obtener solamente como sujeto. Lo que nos hace comprender nuevamente la diástasis entre el final y el cambio. El hombre con su sí y con su no es, en el designio de Dios, sujeto, por lo que recibe su propio tiempo. Pero repitémoslo: él es sujeto no como constructor del reino de Dios, sino que es sujeto por causa de su relación filial con el Tú de Dios. El ser Dios, el "emanciparse" por el reino de Dios, que elimina toda extrañeza y toda esclavitud, no es algo que se pueda "producir", sino que es un don, análogamente a un verdadero amor por su naturaleza que solo puede ser un don. Igualmente, el reino de Dios es "esperanza". En un laboratorio (al que Ernest Bloch paragona el mundo) no hay nada por esperar. La esperanza existe solamente allí donde existe el amor, y el hombre puede esperar, porque en Cristo Crucificado el amor se ha manifestado más allá de la muerte⁷⁷.

Concatenemos brevemente este último punto entre Ratzinger y Julián de Toledo.

1. La misma tensión "ya y todavía no" encierra en sí misma la necesidad del hombre de un punto único que sea la satisfacción plena de todos sus deseos.

⁷⁶ Para ulteriores profundizaciones, cf. J. RATZINGER, *San Buenaventura. La Teología della Storia*, Nardini Editore, Firenze 1991.

⁷⁷ J. RATZINGER, *Escatología, morte e vita eterna*, 74-75.

2. Aquel último día en que resucitaremos gloriosos con Él veremos no solo cómo Él es, sino cómo nosotros realmente somos desde el designio de amor de Dios que unifica lo que nuestra fragilidad y contingencia humanas fragmentan a lo largo del tiempo.
3. La realidad de una esperanza insertada en el corazón humano de que todo, incluso lo más vulnerable que hay en la naturaleza humana, será transfigurado es ya la recompensa y el fin de nuestra existencia.
4. La consideración de una escatología correcta parte y culmina en el hecho de la cruz de Cristo, en la que se da el significado profundo y certero del ser del hombre dentro de Dios mismo que es el Ser Subsistente.
5. El misterio del Octavo Día sin término es la alegría de todo el hombre, no solo de su cuerpo que se transformará, o solo de su alma, sino de toda la persona, como unidad individual trasformada por el toque de la gracia de Cristo muerto y resucitado.

Conclusión

El intento de conexión entre un autor antiguo y un teólogo de nuestra época convergen en tantos aspectos, aunque con lenguajes distintos. La profundización de temáticas como ésta hace posible que la evangelización de nuestros días arroje luz tanto a la realidad de esta vida *hic et nunc* como al deseo innato en el hombre de perdurarse en la vida del más allá. Por eso, pensar a fondo en la escatología permite ofrecer la posibilidad de creer, de confiar y de amar en medio de los retos sociales y eclesiales que nos afectan actualmente y así elevar la mirada del hombre hacia lo que realmente no morirá jamás: el amor eterno e infinito de Dios por cada uno de nosotros.