

APROXIMACIONES HERMENÉUTICAS SOBRE EL AGUSTINIANISMO EN LA HISPANIA TARDOANTIGUA: MÉRIDA A PRINCIPIOS DEL SIGLO VII

GONZALO J. ESCUDERO MANZANO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* ha servido para esbozar una fisonomía histórica de la Mérida visigoda, así como de los principales personajes que se vieron envueltos en los convulsos años de finales del siglo VI y principios del VII. Pero partiendo de nuevas tendencias metodológicas y analíticas –desde un plano más hermenéutico y no tanto histórico– pueden servirnos para intuir la mentalidad de quienes fueron sus redactores, más allá de una obra hagiográfica y propagandista.

Palabras clave: Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida, La Ciudad de Dios, agustinianismo, filosofía tardoantigua, hermenéutica, Mérida.

ABSTRACT

The *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* has been used for outline a historic physiognomy of the visigothic Merida, as well as the principals characters that were involved in the convulsive years of late 6th century and early 7th century. But starting off new methodologies tendencies –for more hermeneutic plane than historic– can serve us for intuit the mentality of those who were its writers, beyond a hagiography and propagandistic piece.

Keywords: Book of the Lifes of Merida's Saints Fathers, The City of God, Augustinianism, Late Antiquity philosophy, hermeneutic, Merida.

I. LA OBRA Y SU CONTEXTO.

El *Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida* –título latino *Liber Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*– es una obra anónima que data del siglo VII d. C., ambientada en la ciudad de Mérida y sus alrededores. La fecha exacta de su redacción es desconocida, habiendo diversidad de opiniones. La datación más temprana es entorno al año 610 y la más tardía cerca del 680¹. Lo que está claro es que –como dice el propio texto²– “*narramus quae non relatu aliorum agnovimus neque finctis fabulis didicimus sed quae ipsi eos referentes auribus nostris*”³, por lo que no fue redactado mucho después de los hechos narrados, es decir, el año 606, año de la muerte del obispo Masona de Mérida.

Como toda obra hagiográfica medieval, se hacen necesarios los detalles biográficos sobre los protagonistas, pues ya no hay –como ocurría en el caso de los mártires paleocristianos– un acontecimiento concreto que los convierta en santos, sino que son sus virtudes lo que les hará merecer el nimbo; del mismo modo, son necesarios los prodigios con el fin de igualar su misticismo a los que sufrieron la persecución durante el Bajo Imperio. De esta forma, el santo aparece como un héroe, no como un mártir⁴. Respecto a los protagonistas, Fernando Baños ofrece el siguiente cuadro de clasificación, que por supuesto es aplicable al caso de las *Vitas Patrum Emeritensium*:

Baños Vallejo, *Las vidas de santos*, 132.

1 Aquilino Camacho Macías, ed., *El Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales* (Mérida: 1988), 29.

2 A partir de ahora LVSPE. Nos guiaremos de la edición de Aquilino Camacho citada en la nota anterior.

3 LVSPE, Prefacio, 3.

4 Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003), 20-21.

	Humanos	Sobrenaturales
Favorables	Padre del protagonista y otros familiares Maestro Hermandades de la comunidad religiosa Cargos de la jerarquía eclesiástica: Priors, abades, obispos, arzobispos y papas Cargos del poder civil: Nobles y reyes Peregrinos y beneficiarios de los milagros, pertenecientes a todos los estamentos sociales Testigos de su muerte. El pueblo como personaje colectivo que aclama al santo	Dios, Jesucristo Virgen María Ángeles, santos confesores, Santos Padres, profetas, apóstoles, mártires, vírgenes; en definitiva, la Corte Celestial Mensajeros celestiales
Contrarios	Clérigos o monjes envidiosos Medradores Herejes Enemigos de los cristianos: Moros, judíos Ocasionalmente, cargos de la jerarquía eclesiástica o civil	El Diablo y sus sicarios Serpiente

El autor es desconocido, aunque está atribuido a un tal *Paulo Emeritense*⁵, esto es, Paulo de Mérida, pero más bien parece ser que fue un copista posterior que incluyó varias interpolaciones⁶. Los pocos datos que sabemos es que quien escribiera el libro fue “*levita Christi*”⁷ y monje en el monasterio de Santa Eulalia⁸. La finalidad del texto no fue otra que fortalecer la fe de los lectores u oyentes⁹, estando dirigido al pueblo sencillo¹⁰, siendo pues un lenguaje conciso y sin artificios¹¹ ni figuras retóricas¹², con el fin de que sea entendido con facilidad. De tal forma que como se indica en la propia obra, “*nam si ea quae luce clariora esse noscuntur obscuris sermonibus involvere voluerimus, audientium animos non instruimus sed fatigamus: Quia cum multorum imperitorum minus intelliget sensus fatigatur auditus*”¹³. Se trata por consiguiente de un texto en primer lugar didáctico, dirigido ya no sólo a lectores, sino a gente

5 Camacho Macías, *El Libro de las Vidas*, 29.

6 Pablo Fuentes Hinojo, “Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda”, *La España Medieval* 35 (2012): 12.

7 LVSPE, I, 22.

8 Id., 23.

9 LVSPE, Prefacio, 3.

10 LVSPE, IV, Prefacio, 2.

11 Id., 1.

12 LVSPE, Epílogo, 1.

13 LVSPE, IV, Prefacio, 2-3.

inculta; y en segundo lugar, propagandístico, sobre todo por la visión que ofrece de los arrianos¹⁴.

Espacialmente, los hechos se suceden en la ciudad de Mérida, antigua *Colonia Augusta Emerita* fundada bajo el gobierno de Octavio en el 25 a. C., la cual llegó a convertirse en capital provincial y una de las urbes más importantes del Imperio. Con la caída de Roma, siguió conservando su *status* elevado, siendo igualmente esplendorosa en época goda, alcanzando su cénit precisamente en este período¹⁵. Tal fue la importancia de Mérida que su influencia llegó hasta la corte toledana y el Atlántico, bebiendo además de las corrientes bizantinas que llegaban a través del Guadiana¹⁶, pues los mismos obispos Paulo y Fidel procedían de Oriente. Considerada la “Roma hispana”, presentaba muchas similitudes con la ciudad del Lacio: Ambas tienen un río caudaloso atravesado por un puente con una isleta en el medio, posibilitándose así una buena agricultura, y fueron saqueadas por los bárbaros. Durante los siglos V y VI, compitió con Toledo por ser la principal *urbs* de la Hispania visigoda, ostentando en varias ocasiones pero temporalmente la sede regia y sirviendo de refugio a Agila I en la guerra contra Atanagildo, donde fue traicionado y muerto¹⁷. Precisamente fue este último quien asentó definitivamente la capital en Toledo en el 567, apenas dos décadas antes de los hechos narrados en las *Vidas de los Padres de Mérida*.

II. PENSAMIENTO TARDOANTIGUO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA.

En la transición entre la Edad Antigua y la Medieval, las corrientes neoplatónicas y agustinianas eran las que copaban la filosofía del momento. San Agustín tiene el honor de haber sido quien aunó la filosofía clásica con el cristianismo, depurando el neoplatonismo de elementos paganos a partir de la

14 “Hominem funestum et vultu teterrimum, cuius erat frons turbida, truces oculi, aspectu odibilis, motus horrendus. Eratque mente sinister, moribus pravus, lingua mendax, verbis obscenus, forinsecus turgidus intrinsecus vacuus extrosus elatus introrsus inanis, foris inflatus interius cunctis vritutibus evacuatus, utrobique deformis, de bonis indignus, de pessimis opolentus, de delictis obnoxius, et perpequam ad mortem nimis ultroneus”. (LVSPÉ, V, V, 3).

15 José Orlandis Rovira, *La vida en España en tiempo de los godos* (Madrid: RIALP, 2006), 172-175.

16 Camacho Macías, *El Libro de las Vidas*, 13.

17 A estos sucesos puede referirse el autor cuando dice que “atubi eligente Deo [Paulus] ordinatus est episcopus omnes statim Deus conturbationum procellas quae eamdem ecclesiam tempore praedecessoris sui conturbaverant abstulit et nimiam tranquillitatem ecclesiae suae eius precibus condonavit” (LVSPÉ, IV, I, 2-3), siendo estas “perturbaciones” la inestabilidad que vivió Mérida cuando se refugió Agila I en ella y la posterior convulsión que se vivió con su asesinato.

comparación entre Dios y el Uno¹⁸. Precisamente las corrientes neoplatónicas vinieron de Oriente y África, culturas religiosas más cívicas que la romana y la griega. Será con Plotino a mediados del siglo III cuando estas corrientes místicas preocupadas por la inmortalidad del alma adquieran una coherencia capaz de imponerse sobre el resto de creencias y situarse a la altura de lo ofrecido por Cristo¹⁹. Estos textos llegaron a manos del santo de Hipona, quien consiguió fusionar el idealismo de Platón y de Plotino con el cristianismo²⁰, hasta el punto de que algunos autores modernos sostienen que san Agustín no se convirtió al cristianismo en Milán en el 386, sino a un “neoplatonismo de carácter salvacionista”²¹.

La entrada de estas corrientes en la Península Ibérica en general, y en Mérida en particular, debió de producirse desde el norte de África. Se tiene testimonio de fundaciones africanas en Hispania –como la de Servitano a manos del abad Donato²²– y las constantes influencias orientales de Mérida –como ya hemos mencionado anteriormente–. La escuela monástica de Cauliana, fundada seguramente cuando a partir del II Concilio de Toledo (527) proliferaron las *scholae* para la formación de los jóvenes²³, y donde presumiblemente se habría formado el autor de la obra, debió de contar con una biblioteca donde se leerían tanto libros de los Padres de la Iglesia como de los filósofos clásicos²⁴, como era habitual durante –en palabras de Orlandis– el “primer renacimiento eclesiástico que se produjo en la España pre-isidoriana durante el siglo VI”²⁵. Fueron estos clérigos quienes tuvieron la preparación suficiente como para poder ser autores literarios y llevar un mensaje de predicación e ilustración al resto de habitantes²⁶.

18 Francisco León Florido, *Historia del pensamiento clásico y medieval* (Madrid: Escolar y Mayo, 2012), 217.

19 Jacques Paul, *Historia intelectual del Occidente medieval* (Madrid: Cátedra, 2003), 84-87.

20 Lourdes Bassols Pascual, *San Agustín. Vida, pensamiento y obra* (Barcelona: Planeta, 2007), 172.

21 Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: RIALP, 1981), 34-35.

22 Orlandis, *La vida en España*, 80.

23 Manuel A. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media* (San Sebastián de los Reyes: Actas, 2008), 254-55, 286-87.

24 Orlandis, *La vida en España*, 73.

25 *Ibid.*, 71-72.

26 Francisco López Estrada, *Introducción a la literatura medieval española* (Madrid: Gredos, 1983), 208; Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 287. Sobre la transmisión del conocimiento en esta época en la Península Ibérica cf. Manuel Lázaro Pulido, “Le transfert de la connaissance dans le Regnum Suevorum: St. Martin de Dume (séc. VI)”, en ed. Charles Burnett y Pedro Mantas, eds., *Mapping knowledge Cross Pollination in Late Antiquity and the Middle-Ages. Select Papers*, (Córdoba: CNERU Publishing Series y Warburg Institute, 2014), 181-194.

III. AGUSTINIANISMO “ENCUBIERTO” CON ALEGORÍAS.

Las alegorías y otras figuras simbólicas dispusieron durante toda la Edad Media la estructura de cualquier obra literaria. El significado de las palabras no se plasma superficialmente, sino que se traspasa transcendentemente, siendo la realidad algo más que la experiencia exteriorizada, por lo que cualquier lector u oyente que quisiera o quiera conocer la obra ha de percibirla desde un plano inmediato y desde un fondo identificado a través del primero²⁷. Edgar De Bruyne esquematiza y explica los distintos sistemas simbólicos:

- I. Sentido literal o literario = sugerido por las *palabras*.
- a) propio:
- 1) histórico: sentido inmediato de las palabras y de las proposiciones.
 - 2) según su etiología: proposiciones que se justifican alegando sus razones.
 - 3) según la analogía: proposiciones referidas a otras de tal manera que aparezca la unidad de pensamiento en una obra.
- b) figurado: las palabras tienen otro sentido que el propio.
- 1) típico: representando lo individual a lo universal.
 - 2) parabólico o alegórico (en sentido profano).
 - 3) moral (en sentido profano, como en las Fábulas).
- II. Sentido espiritual o alegórico (en sentido lato), oculto, en la Biblia, bajo el sentido literal.
- 1) alegórico (en sentido estricto) o típico (en el sentido teológico habitual): el Antiguo Testamento prefigura el Nuevo, y la naturaleza visible representa el mundo sobrenatural.
 - 2) trópico o tropológico o moral: la realidad visible representa una realidad moral superior.
 - 3) anagógico: la realidad visible representa las celestes de otra vida.

Edgar De Bruyne, *Estudios de estética medieval*, vol. 2
(Madrid: Gredos, 1958), 327.

Las alegorías y simbolismos se vinieron utilizando ya desde la Antigüedad, siendo una figura retórica según la cual se daba un segundo significado a las palabras para llegar a un contenido más complejo e importante. El uso reiterado de estos artificios permitió que un público amplio pudiera comprender las alegorías, siendo utilizadas tanto en asuntos religiosos –sobre todo de carácter moral– como para la vida secular que necesitase una exposición espiritual. Una

27 Ibid., 220.

de las más recurridas manifestaciones fue la personificación, donde el hombre y su actividad son los elementos figurativos para expresar los movimientos del alma. Se creó así un sistema en el que se combinaron realidad, fantasía, sueños, apariciones o éxtasis, adoptando un sinfín de formas y alegorías prolongadas²⁸.

De esta forma, los autores medievales estaban convencidos de que toda realidad tenía un significado revelado simbólicamente que adquiriría un valor sagrado que daba hasta a los acontecimientos profanos un sentido religioso. Siguiendo a san Agustín, todo es signo de algo oculto: Cuando un mensaje no concierne a la fe ni a las costumbres, hay que sospechar la existencia de una alegoría, por lo que éstas se convierten en la base para la construcción doctrinal y teológica cristiana²⁹. Incluso los gestos pueden ser clasificados dentro de estas figuras semióticas. El santo africano señaló también su valor significativo y los identificaba con las afecciones del alma. En la dualidad alma-cuerpo, los gestos mostrarían en el exterior los movimientos interiores, definiendo a las personas y adscribiéndolas a un grupo³⁰.

Hace ya un cuarto de siglo desde que César Chaparro Gómez intentara un estudio³¹ similar al que nosotros ofrecemos. En su ensayo, el filólogo extremeño llega principalmente a dos conclusiones: 1) que el autor de las *Vidas de los Padres de Mérida* se inspiró directamente de la *Vida de San Martín* de Sulpicio Severo (escrita a finales del siglo IV) y de los *Diálogos* de Gregorio Magno (escritos en torno al 593-594); y 2) la obra se puede contextualizar en una batalla entre Occidente frente a Oriente por la cual el primero haría gala de un abanico de Padres eclesiásticos nada desdeñables respecto a los segundos.

No negaremos que el autor –o autores- de las *Vidas* bebieran también de otras autoridades como Gregorio Magno o Sulpicio Severo –así como de otras que seguramente en una primera y rápida lectura se nos escapen-, pero esta conclusión, realizada a partir de la comparativa de un par de pequeños fragmentos textuales³², es, cuanto menos, insuficiente. Nosotros, más allá de comparar expresiones comunes, pretendemos ver el trasfondo de pensamiento filosófico-religioso que puede albergar el opúsculo y la forma en la que debió de trascender en la mentalidad de los lectores u oyentes.

28 Ibid., 217-219.

29 Violeta Díaz-Corrалеjo, *Los gestos en la literatura medieval* (Madrid: Gredos, 2004), 19-25.

30 Ibid., 12-13.

31 César Chaparro Gómez, “Significado de las Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium: Lectura desde sus fuentes”, en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán* (Madrid: Gredos, 1992), 339-349.

32 De cotejar las literalizaciones de las citas, creemos que sería más conveniente hacerlo en base al texto latino original y no al castellano traducido actual, para poder ver los casos exactos.

En cuando a contextualizar la obra en un escenario cristiano y mediterráneo global, creemos más conveniente hacerlo en el peninsular concreto –como ya hemos analizado previamente–, pues nos dará las explicaciones pertinentes a muchos enigmas que, de la otra forma, quedarían en el aire. A su vez, entender la finalidad de las *Vidas* como parte de un juego de equiparar la Cristiandad occidental a la oriental tampoco es exacta, puesto que de cinco capítulos –sin contar el “Prefacio” y el “Epílogo”– que la componen, tan solo dos están dedicados a la figura de obispos, de los cuales, además, ninguno ha obtenido la beatificación.

IV. LAS DOS CIUDADES HISPANAS: MÉRIDA CONTRA TOLEDO.

San Agustín basa su ingente obra *De Civitate Dei* en la comparación de la Ciudad Celeste y la Ciudad Terrena, teniendo gran difusión durante toda la Edad Media. La búsqueda de Dios es a través del amor, la obediencia y la fe y no la inclinación por el amor carnal y los placeres mundanos³³: “*Cum ergo vivit homo secundum hominem, non secundum Deum, similis est Diabolo*”³⁴. La primera es la ciudad de los justos, de quienes siguen a Cristo y a su Iglesia, quienes tendrán su sitio a la derecha del Padre; la segunda es la ciudad temporal, la de los infieles y no cristianos, sus habitantes están destinados al Infierno. El poder político de cada una de ellas es también distinto: La Ciudad de Dios está regida por la Iglesia, quien se ocupa de los asuntos espirituales; el emperador es el líder de la Temporal, y su misión es el mantenimiento de la paz³⁵.

En resumen, la Iglesia y su Ciudad son perfectas y moralmente superiores al emperador y la suya, extendiéndose por el tiempo como una sociedad armónica y contraponiéndose a la conflictividad terrenal. San Agustín es crítico con el sistema político e insta al resto de cristianos a no guardar una lealtad incondicional³⁶. La separación de las dos ciudades es la forma de vivir el amor:

“Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam, huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: «Gloria mea et exaltans caput

33 Bassols Pascual, *San Agustín*, 162.

34 *De Civitate Dei* (en adelante DCD), XIV, IV, 1. Nos guiaremos por la edición de Santos Santamaría del Río et al. (Madrid: BAC, 2001).

35 León Florido, *Historia del pensamiento*, 224.

36 Bassols Pascual, *San Agustín*, 170-171.

meum». Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominantur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: «Diligam te, Domine, virtus mea»³⁷.

Explicada la teoría de las dos Ciudades agustinianas, es hora de buscar en la Mérida del siglo VII estas ideas. Las *Vidas de los Padres de Mérida* abren con la muerte de un niño llamado Augusto y su visión del Cielo. Este suceso ocurre de noche, y el protagonista asegura que no se trata de un sueño: “*Testorum dominum caeli et terrae me tibi phantasticam visionem nullam referre; sed ut magis credas, fateor etiam tibi me hac nocte minime dormire*”³⁸. El indicativo más claro de que se trata de una alegoría es la lámpara, la cual había estado encendida hasta que repentinamente se apagó, consumándose con ella la vida del joven; cuando se ordena que sea prendida de nuevo, se enciende paralela-mente el alma del protagonista. Augusto relata su visión de la siguiente forma:

“Fui in locum amoenum ubi erant multi odoriferi flores, herbae viridissimae, rosae ac liliae, et coronae ex gemmis et auro multae, vela holoserica innumerabilia [...]. Ibi etiam vidi sedes innumerabiles positas ad dexteram laevamque. Ibi namque adstabant pueri innumerabiles, omnes ornati et pulchri, praeparantes mensas et convivium eximium. Non de quolibet pecunde sed tantum de altitia omnis prabatur ferculorum copia, et omne quod parabatur erat candidum instar nivis. Et praestolabant adventum domini sui regis. [...] Omnibus pedes osculabar; et illi dicebant: «Benedictus Deus qui te bene adduxit». Dum vero haec dicerent et omne ministerium praepararent subito advenit ingens multitudo candidatorum, omnes auro et lapidibus pretiosis ornati et coronis rutilantes redimiti, et una acies ipsius multitudinis ad dexteram alia vero ad laevam partem gradiebatur, atque ita altrinsecus properantes regi suo ineffabile obsequium exhibebant. In medio autem eorum veniebat vir splendidissimus nimiumque pulcherrimus, forma decorus aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior nive. Cumque pervenissent ad praeparatas sedes, sedit pulchrior ille vir in eminentiori loco, ceteri vero procidentes adorantesque eum residerunt in sedibus suis. Statim denique benedixit omnes. At illi adoraverunt semel et iterum ac tertio. Dein ferculorum praeparatio apposita est illis. [...] Dumque praesentatus fuissem eius obtutibus coepi vehementer contremere. Ille vero dixit mihi: «Noli timere, fili. Transi post scapulam meam et hic sta». Et adiecit: «Noli timere. Scito quia protector tuus ero. Numquam

37 DCD, XIV, XXVIII.

38 LVSPE, I, 6.

tibi aliquid deerit. Ego te semper pascam, ego te semper vistam, ego te omni tempore pretegam et numquam derelinquam». [...] Igitur explicito convivio ait mihi: «Ambulet ista multitudo, et aliam viam tu mecum profecturus eris ut tibi ostendam vivariolum meum quem habeo» [...] et apprehendens manum meam eduxit me in hortum amoenissimum, ubi erat rivus in quo erat aqua vitreique coloris”³⁹.

La inmaculación del cuerpo aparece nuevamente en este mismo pasaje, cuando dos compañeros del niño Augusto le encuentran una vez muerto y de nuevo de noche “*in albam stantem [...], cuius faciem niveo candore vidisse cum iuramento testatus est*”⁴⁰, blancura en contraposición de los negros “ministros infernales” encargados de dar muerte al obispo Fidel⁴¹, como más tarde veremos.

Por un lado, se puede apreciar en este pequeño texto la belleza de Dios, idealizado, en su Corte Celestial (“*vir splendidissimus nimiumque pulcherrimus, forma decorus aspectu gloriosus, statura procerior cunctis, lucidior sole, candidior nive*”) frente a la descripción que hace del rey terrenal –y por qué no decirlo, arriano– Leovigildo: “*Crudelissimus tyrannus [...], cuius obsedebat pectus truculentior hostis et captivum in sua ditione tenebat callidissimus serpens*”⁴². Se da así la identificación entre la Ciudad Celeste de Mérida dirigida por gobernantes inmaculados y buenos y la corte terrenal de Toledo con un gobernante malo, imperfecto y hereje, siguiendo de esta forma el modelo ya visto de san Agustín.

Otro ejemplo podemos encontrarlo en el pasaje del destierro del obispo Masona. El retorno del prelado a Mérida, su lugar natural, tras el exilio de tres años, recuerda mucho al *adventus* de Cristo en Jerusalén, por lo que el pontífice emeritense queda retratado como Jesús entrando en la Ciudad Celeste. Este *adventus* se enfrenta al *triumphus* político, práctica común de los emperadores romanos tras una campaña victoriosa y que fue imitada por los reyes visigodos. Conocidas son estas prácticas por parte de Leovigildo, por lo que el autor de las Vidas de los Padres de Mérida no quiso que el ortodoxo Masona fuera menos que un rey hereje, marcando magistralmente el carácter sacro de la entrada del obispo en la Ciudad Celeste hispana⁴³.

39 LVSPE, I, 7-21.

40 Id., 27-28.

41 LVSPE, IV, IX, 7.

42 LVSPE, V, V, 1

43 Dionisio Pérez Sánchez, “Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda”, *Studia Historica. Historia Antigua* 20 (2002): 248-49.

Antagónicamente, se sitúa Toledo como el símbolo de la Ciudad Terrena, la que –precisamente desde el reinado de Leovigildo– se había convertido en la “Constantinopla de Occidente”⁴⁴, enfrentándose así a la “Roma hispana” de Mérida. En la mentalidad visigoda, aquéllos que estaban fuera de la fe eran indirectamente infieles a Dios, pues era éste quien ungía al rey, quien se convertía en *patronus* y *dominus* del pueblo, por lo que podrían llegar a ser marginados y degradados⁴⁵. Es por eso también que se ofrezca una visión tan distorsionada sobre los arrianos y su cabeza, Leovigildo, pues si el rey terrenal era nefasto, no podría haber sido elegido ni legitimado por Dios –tenemos que hacer hincapié en la famosa sentencia isidoriana: “Rex eris si recte facies, si non facias, non eris”, y constantes fueron los enfrentamientos militares de Leovigildo, sobre todo contra su hijo el príncipe católico Hermenegildo⁴⁶–. Se da por lo tanto en este caso una inversión de papeles y son precisamente los ortodoxos a través de Masona los elegidos por Dios para la Salvación, corroborándose apenas unos años más tarde con la conversión de Recaredo en el III Concilio de Toledo (589), el cual estuvo presidido precisamente por nuestro obispo emeritense. San Agustín también legitima esta acción de no obediencia en su obra, al decir que no hay obligación de someterse a la organización terrenal si ésta se contradice a los principios de la Ciudad de Dios, pero no la necesidad de un orden civil que regule las relaciones sociales⁴⁷. Los católicos encuentran aquí la justificación para enfrentarse a la autoridad política, pues se contradicen los principios de Dios y de la celeste Emérita, la cual necesita ser constantemente concebida como la Ciudad agustiniana en contraposición de la Toledo terrenal. La Mérida dirigida por el obispo católico Masona es la Ciudad de Dios, mientras que la Toledo dirigida por el impío, belicioso y arriano rey Leovigildo es la ciudad del Diablo.

Lógicamente, la Ciudad necesita una defensa, y por consiguiente, un ejército. Cuando se narra la muerte del obispo Fidel, el texto nos lo presenta como “*praecedentibus sanctorum coetibus expectantibusque angelicis choris ad aethe-rea regna tripudiando migraret coelestibusque phalangiis consertus cum exultatione perpetua perpetim conglobari in sidereis mansionum Ihesu Domino praecipiente meruerit*”⁴⁸. También en los últimos años de la vida de Masona, se afirma que “*dein cum plurimos annos irreprehensibiliter rexisset ecclesiam angelicis coetibus copulaturus omnibusque coelestibus supernarum partium*

44 Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 258.

45 Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* (Barcelona: Crítica, 1978), 180-181.

46 *Etimologías*, IX, III, 4 (cf. Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 284).

47 Bussols Pascual, *San Agustín*, 163.

48 LVSPE, IV, X, 8.

*legionibus*⁴⁹; y por último, en el “Epílogo” de la obra, el autor comenta que ha narrado “*ut potuit, sermo Christi militum enarravit*”⁵⁰. Estas referencias marciales guardan su importancia a la hora de que en la sociedad protofeudal visigoda, el rey tenía su propio ejército privado, que en conjunción con las huestes privadas de cada noble, constituía el ejército público y general del reino⁵¹. Y Dios, como rey que es, tiene su propia milicia privada, constituida por los que llegan a su Reino celestial. De esta forma, Mérida cuenta con un ejército de soldados santos emeritenses, los cuales se dispondrán en la Corte Celestial según el modo descrito por el niño Augusto en su visión.

V. DESTINO, PROVIDENCIA Y HADO.

Al igual que otros filósofos clásicos, Platón escribió sobre el Destino, intentando demostrar que existe una Ley Natural de desarrollo y control del hombre existente en un orden más amplio; un Demiurgo creador señala a cada alma su destino. El ejemplo que el pensador griego ofreció para explicar la acción divina sobre los hombres es la de un guerrero que muere y al llegar a la última esfera celeste, se encuentra con las tres *moiras* gobernando la rueda del Destino, encargada respectivamente cada una de las divisiones del Tiempo. Ellas le dicen al hombre que es libre de escoger su vida, pero con la condición de no poder cambiarlo posteriormente. De esta manera, el Demiurgo no tiene la culpa de la elección escogida. Las funciones de las *moiras* pasaron al mundo romano –bajo la forma de *parcas*– y el pensamiento estoico, y de ahí al Cristianismo primitivo⁵².

San Agustín también aborda el Destino, diciendo que es anulado por la Providencia de Dios, principio superior que todo lo controla. El Hombre es una creación divina con un fin determinado, por lo que tiene que luchar para alcanzar esa meta, la cual también es compartida por Dios. Pero la presencia de la Providencia imposibilita que el Destino pueda ser escogido –como exponía Platón–. Por lo tanto, este Destino (*Fatum*) sería la conexión entre la voluntad y el poder de un Dios cristiano providente⁵³.

En las *Vidas de los Padres de Mérida* también se plasmaron estas ideas sobre el Destino. Como no podía ser de otra forma, el *sucede* ocurre por la noche,

49 LVSPE, V, XIV, 8.

50 LVSPE, Epílogo, 1.

51 Barbero y Vigil, *La formación del feudalismo*, 44ss, 106-107.

52 Ricardo Arias Arias, *El concepto de destino en la literatura medieval española* (Madrid: Ínsula, 1970), 18-20.

53 Ibid., 27-30.

cuando un criado del obispo Fidel, tras haberse quedado dormido y haberle parecido oír a los gallos cantar, cabalgó hacia Mérida, donde tuvo la siguiente visión:

“Intempesta noctis elevans oculos suos vidit eminus globum igneum ab ecclesia sancti Fausti, quae ab urbe fere milliario distat, procedentem atque ad basilicam sanctae Leucriciae pervenientem. Qui cum tacitus contempleret quidnam esset, nec mora et ecce multitudo sanctorum quibus illud lumen praeibat venientes per pontem ad portam usque pervenerunt, cum quibus etiam gradiebatur scitissimus Fidelis. [...] Illis vero claustra portarum divinitus reseravit moxque ingressi sunt civitatem. Quibus ingressis ille consurgens atque volens post eos ingredi sed nullatenus potuit quia portam ita clausam sicut prius invenit. Qui cum primo diluculo aperta pervenisset ad atrium”⁵⁴.

En la comitiva estaba presente incluso el obispo Fidel, aún en vida, por lo que al igual que en el caso de la ascensión de Augusto, se trata de una alegoría. Las puertas se abren automáticamente para que los santos, puros y miembros de esta Ciudad Celeste puedan entrar; el criado por su parte no puede acceder intramuros, indigno de tal honor. No es un caso aislado, pues otro religioso también presencia otra noche la misma visión, y al contarla, es castigado con la muerte divina.

El “globo de fuego” descrito puede hacer referencia hipotética a un *ignis fatuus*, es decir, un fuego fatuo⁵⁵, los cuales comúnmente aparecen en las zonas fluviales y pantanosas, terreno propicio para esta clase de elementos. Según la mitología, los fuegos fatuos eran como linternas que –en una época de tinieblas– señalaban el camino o incluso destino de quien los encontraba, aunque solía ser inalcanzable. *Fatuus* proviene de *fatum*, esto es, hado, una fuerza sobrehumana que actúa sobre los hombres y sucesos. *Fatum* era una derivación de *fari*, “hablar”, definición que dieron san Agustín y san Isidoro⁵⁶. El aún vivo Fidel marcha en la procesión de los elegidos a entrar en la Mérida Celeste, mientras que ambos visionarios, al no ser dignos, no pueden acceder, estando alegorizado este impedimento por las puertas –físicas/materiales– cerradas. Así, el “globo” encarna dos elementos agustinianos: El Destino de Fidel a formar parte del

54 LVSPE, IV, VII, 5-9.

55 Aunque en un principio pudiera pensarse en alguna clase de cometa, alegóricamente no tendría sentido, puesto que ya el mismo san Agustín –de quien recordemos bebe como fuente filosófica nuestro texto– había rechazado taxativamente la observación astrológica para predecir hechos futuros (Luis M. Vicente García, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006), 50-56). Igualmente, la descripción que se ofrece del fenómeno nos hace pensar en que se produjo a nivel del suelo, no por el cielo, sobre todo porque de ser un fenómeno aéreo la apertura de las puertas sería innecesaria.

56 Arias Arias, *El concepto de destino*, 35.

séquito de la Corte Celestial junto al resto de obispos, santos y soldados y la simbolización de la Ciudad de Dios en Hispania, Mérida.

VI. LA INMORTALIDAD DEL ALMA.

Platón decía que cada alma tiene su estrella, donde tiene su patria, por lo que hay tantas almas como estrellas⁵⁷. Una vez el alma sale de las manos del Demiurgo, se encarna en la Tierra; cuando muere, es juzgada y enviada al lugar de los bienaventurados o condenados. Al cabo de mil años, el alma puede elegir un nuevo destino, repitiéndose el ciclo. A la novena elección y reencarnación – es decir después de mil años–, torna a la primera estrella de la que vino, su patria⁵⁸. De esta forma, la muerte no es un mal, sino todo lo contrario, el mayor de los bienes, pues el alma alcanza la perfecta contemplación en el reino de las Ideas, mientras que en la Tierra se encuentra “secuestrada” por un cuerpo que ofrece dolor y un conocimiento engañoso de la realidad⁵⁹.

El neoplatonismo explicó la existencia del alma dividiéndola en espiritual y material, sirviéndose el Uno de la primera para descender a la segunda, aunque esta separación excesiva será un problema a la hora de explicar su inmortalidad⁶⁰. Para Plotino, se trata de la actividad viva y animada, siendo el Alma universal quien asegura el orden mundial conforme al modelo del Uno, el cual refleja su actividad en las distintas almas⁶¹.

San Agustín, por su parte, ofrece una teoría innovadora, al no creer en una absoluta inmortalidad anímica:

“Quamvis enim anima humana veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quandam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere atque sentire; corpus autem ideo mortale, quoniam deserit omni vita potest nec per se ipsum aliquatenus vivit. Mors igitur animae fit cum eam deserit Deus, sicut corporis cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est cum anima Deo deserta deserit corpus. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa nec corpus ex ipsa. [...] Vivit itaque anima ex Deo cum vivit bene; non enim potest bene vivere nisi. Deo in se operante quod bonum est. Vivit autem corpus ex anima cum anima

57 Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía*, vol. 1 (Barcelona: Herder, 1982), 119.

58 Ibid., 123-24.

59 León Florido, *Historia del pensamiento*, 62.

60 Ibid., 147.

61 Ibid., 159-160.

vivit in corpore, seu vivat ipsa seu non vivat ex Deo. Impiorum namque in corporibus vita non animarum sed corporum vita est; quam possunt eis animae etiam mortuae, hoc est Deo desertae, quantulacumque propria vita, ex qua et immortales sunt, non desistente, conferre. Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen, quia sensus ipse nec voluptate suavis nec quiete salubris sed dolore poenalis est, non inmerito mors est potius appellata quam vita. Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae sive animae et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest quod bonis bona sit, malis mala. Secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona”⁶².

Para el de Hipona, el alma puede morir, pero únicamente con la intercesión de Dios, quien no obra en ella si es un alma “negativa”. El cuerpo no depende de Dios, sino del alma, por lo que sea ésta “buena” o “mala”, el primero sigue vivo. La calidad tendrá su importancia a la hora de la muerte del cuerpo, pues es cuando el alma podrá seguir viviendo si ha sido “positiva” o morirá, al ser dejada por Dios. La defunción terrenal es pues –resumiendo la concepción agustiniana– “buena para los buenos y mala para los malos”, es decir, una liberación platónica solo si esta ánima ha sido merecedora.

La idea de “alma inmortal” tomada de Platón, asimilada por los neoplatónicos de la Tardoantigüedad y depurada y adaptada al cristianismo por san Agustín, también está presente en las *Vidas de los Padres de Mérida*, abordándose el “sufrimiento” terrenal. En una de las visiones que se tienen sobre Fidel, los santos encargan a unos “ministros infernales” que vayan “*ad atrium ingredimini cellam in qua sanctus Fidelis episcopus iacet et percutite eum vulnere gravi in corpori ut anima eius quantocius egrediens e corporalicatena nobiscum ad Dominum nostrum Ihesum Christum*”⁶³; y más tarde, cuando el obispo muere, se describe cómo “*ad aethera regna tripudiando migraret coelestibusque phalangis consertus cum exultatione perpetua perpetim conglobari in sideris mansionum Ihesu Domino praecipiente meruerit*”⁶⁴; por último, en el “Prefacio”, se hace una referencia a esta concepción cuando se narra que los santos “*quos e corporibus mirabiliter egressos ad aetherea regna pervenisse non dubitamus*”. En los propios términos está resumida la concepción del alma platónica y agustiniana: Libertad al morir y ascensión a las “sidéreas mansiones”, es decir, la alegoría de la llegada al planeta/patria platónico personal, idea que como se ha visto, no es del todo judeocristiana.

62 DCD, XIII, II.

63 LVSPE, IV, IX, 8.

64 LVSPE, IV, X, 8.

VII. CONCLUSIONES.

Vista esta pequeña introducción al pensamiento y mentalidad tardoantiguo hispánico, se puede asegurar que, como en el resto del Occidente cristiano, la Península Ibérica recibió la llegada de ideas neoplatónicas y agustinianas, seguramente a través del norte de África⁶⁵ o como una forma de pervivencia bajoimperial. Este discurso creado *ex profeso* tuvo como última finalidad –más allá del carácter histórico-hagiográfico– situar a Mérida como la Ciudad Celeste, cabeza de santidad y canalizadora de milagros con la propia intercesión de la virgen Eulalia, en contraposición de la Terrena Toledo, dirigida por un rey “en cuyo pecho anidaba el infernal enemigo” y contaminado por la herejía y el pecado. Con las *Vidas de los Padres de Mérida* se pretendía legitimar la ciudad del Guadiana frente a la del Tajo, la “Roma peninsular” frente a la “Constantinopla de Occidente”, en su pugna por conseguir ser la *urbs regia* y la primada de la Iglesia hispana.

Se plasmó esta tensión política y religiosa en el terreno literario, quedando asentado para las generaciones futuras un mensaje semiótico y hermenéutico que –al margen de los acontecimientos venideros– situaría a Mérida como la Ciudad hispana. Indirectamente evitó también que con la conversión al catolicismo de la totalidad del reino arriano, se deslegitimara la Iglesia emeritense por su comportamiento insurrecto, marcando además una vinculación y dependencia del poder real pero no subordinado a él⁶⁶. Aun así, parece ser que el texto propagandístico y justificador no tuvo mucho alcance, pues el declive de la ciudad siguió un curso irremediable, potenciado además por la conversión – y por lo tanto “limpieza”– de Recaredo⁶⁷. De todas formas, tuvo un pequeño paréntesis donde sí le fue reconocido su antiguo prestigio bajo dominación islámica durante el siglo IX⁶⁸, para volver a decaer definitivamente a finales de esta misma centuria⁶⁹.

Por último, queremos destacar que partiendo de la metodología aquí empleada, sería interesante realizar una comparación con otros textos literarios peninsulares, europeos y mediterráneos para poder trazar un estudio generalizado tomando como referencia los niveles regionales y/o en distintos períodos

65 Fuentes Hinojo, “Sucesión dinástica”, 23ss.

66 Pérez Sánchez, “Algunas consideraciones”, 249.

67 Bruno Franco Moreno, *De Emerita a Mārida. El territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de al-Andalus (ss. VII-X): Transformaciones y pervivencias* (Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid, 2008), 228-229; Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, 259.

68 Franco Moreno, *De Emerita a Mārida*, 376-378.

69 *Ibid.* 415-17.

temporales con el fin de obtener unas conclusiones generales sobre la hermenéutica en el tránsito entre la Edad Antigua y la Medieval.

BIBLIOGRAFÍA

- San Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. Editado por Santos Santamarta del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capanaga y Teodoro Calvo Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Arias Arias, Ricardo. *El concepto de destino en la literatura medieval española*. Madrid: Ínsula, 1970.
- Baños Vallejo, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.
- Barbero Abilio y Vigil, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.
- Bassols Pascual, Lourdes. *San Agustín. Vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Planeta, 2007.
- Camacho Macías, Aquilino ed., *El Libro de las Vidas de los Santos Padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales*. Mérida: 1988.
- Chaparro Gómez, César. “Significado de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*: Lectura desde sus fuentes”. En *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, 339-351. Madrid: Gredos, 1992.
- De Bruyne, Edgar. *Estudios de estética medieval*, vol. 2. Madrid: Gredos, 1958.
- Díaz-Corrалеjo, Violeta. *Los gestos en la literatura medieval*. Madrid: Gredos, 2004.
- Franco Moreno, Bruno. *De Emerita a Mārida. El territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de al-Ándalus (ss. VII-X): Transformaciones y pervivencias*. Universidad Nacional de Educación a Distancia: Madrid, 2008.
- Fuentes Hinojo, Pablo “Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda”. *La España Medieval* 35 (2012): 11-33.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: RIALP, 1981.

- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía*, vol. 1. Barcelona: Herder, 1982.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Le transfert de la connaissance dans le Regnum Suevorum: St. Martin de Dume (séc. VI)”. En Burnett, Charles y Mantas, Pedro eds. *Mapping knowledge Cross Pollination in Late Antiquity and the Middle-Ages. Select Papers, 181-194*. CNERU Publishing Series (*Arabica Veritas I*) y Warburg Institute: Córdoba, 2014.
- León Florido, Francisco. *Historia del pensamiento clásico y medieval*. Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- López Estrada, Francisco. *Introducción a la literatura medieval española*. Madrid: Gredos, 1983.
- Orlandis Rovira, José. *La vida en España en tiempo de los godos*. Madrid: RIALP, 2006.
- Paul, Jacques. *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Pérez Sánchez, Dionisio. “Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda”. *Studia Historica. Historia Antigua* 20 (2002): 245-266.
- Rodríguez de la Peña, Manuel A. *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. San Sebastián de los Reyes: Actas, 2008.
- Vicente García, Luis M. *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006.