

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.

Facultad de Filosofía y Letras.

Colegio de Filosofía.

Alumna: Karla Gabriela Trejo González.

No. De Cuenta: 9104948-9.

Tesis: El problema del alma en Platón y en Pablo de Tarso.

Director de Tesis: Dr. Ricardo Blanco Beledo.

Ciclo escolar: Semestres 2008-1 y 2008-2.

Telefono: 57 51 69 36.

Correo Electrónico: karlakon11@yahoo.com.mx



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria:

A mi papá Guillermo,
A mi hermano Eduardo Francisco,
y a mi abuela Eloína: *In memoriam*.

A mi mamá Rocío y a mi sobrino Pedro.

Con amor a mis fieles y tiernas perritas: Negra, Bola, y Lapa; y demás mascotas. A las que aún viven y a las que les precedieron: gracias por su compañía.

Agradecimientos:

A mis amigas Martha Vega (gracias por tu apoyo), Rosa Elia Maturano (gracias por tu ayuda), Paz (Historia)

A Marlene Méndez e Hilda Lázaro, Ricardo y Gabriel, Luis Enrique (Arq. UAM), Karol Buendía y Toño (F. Empleo)

A Lilia Filio y la señora Paty, Lucy (acreditación), Alma y Rosalío (poli), la Señora "Mari" (aseo), Verónica y el maestro Franky.

Gerardo "Juan López", Alfredo, Elvira, Ana, Guadalupe Carrillo, Carmen, y a todo el grupo del INEA de "Jardín Madero- Cuauhtepc".

Al Pbro. Raúl González (Prrqía. Puerto) y Lidia (Prrqía. Chalma), Mary Súchil y su hermana Antonia "La Güera".

A mis amigo Alejandro García Capula.

A mis tíos: Rafael e Isaura, Francisco, Socorro y Eduardo; a mis primos Rafael y Olivia, Brenda y Milton.

A mis abuelos paternos Aurora y Celso (q.p.d.) y a mi bisabuela Isidora (q.p.d.)

A mis tía Rosario y su familia.

Con especial cariño para:

A la señora Carmen, Lety, Oly, Miguel y a todos los miembros de la familia Garduño Almaráz, Gloria, Rosy Pérez Gordillo, al Dr. Enrique Gumi Briseño y su esposa la señora Rebeca.

Al Cabo Bautista y al Sgto. Eduardo De Lucio Hernández, la maestra Mari Carmen Ortiz (Av. Universidad), el maestro violinista Jesús Ramírez, la señora Celia (conciertos), el señor Rogelio Guzmán (Difusión. Cultural), David Gaytán (Past. Penit.), Profesora Evangelina Villegas Padilla (Primaria), Ana Orta y Fernando Hernández.

A Ricardo Villafáñez (Biblioteca FF y L), la señora Mary (FF y L), Tonatiuh Martínez (L. Hisp.) y Chucho (Hist.); Cristian (CCYDEL o CIALC) y sus asistentes Edwin y Mario.

Al señor Manuel Reyes Escobedo, el C.P. Jorge Alvarado, el Subtte. Roberto Estrada y a Claudia Cruz (“Vínculo Cultural de Cuautitlán” Eje 8- Coacalco)

A mi amiga Sandra Aburto y a mi amigo Alberto Galindo Pérez.

A mis vecinas (Coacalco): la señora Irma, sus hijas Caro y Ana; la señora Rosalía y sus hijos Ricardo, Luis y José; la señora Gloria Alonso (Estética); los Pbro. Fernando Morales (Mzns.), Fernando Arenas (La Magdalena) e Israel (sacristán), y Alfonso Muñoz (Sn. Fco.); “El Tío Tony” y Agustín (Casa de Cultura); la señora Guillermina (Rvtas.) y la señora Guillermina (Art. Belleza), Lalo y su mamá la señora Reyna (Sn. Lorenzo), el señor Carlos Morales Neyra (La Magdalena)

A la señora Carmen y su esposo (Villa Nicolás Romero) y a la señora Alejandra (Naucalpan)

A mi amigo el Pbro. Hipólito De Nova López y Alex (sacristán)

A mi amigo Omar, su hermana Marlene y su mamá la señora Ana (Naucalpan)

A María Teresa Ochoa Rodríguez y Fray Pedro Sánchez Acosta T.O.R., a los servidores del grupo de oración “La Casa de María Inmaculada”.

A Elena Domínguez; Lupita Jacobo y su mamá la señora Verónica; y a Lupita Mendoza Guerrero (I.I. Filológicas)

A mis hermanos Pablo, Guillermo y Enrique.

De una manera muy especial agradezco a mis profesores:

Dr. Ricardo Blanco Beledo, Dr. Carlos Zesati, Lic. Antonio Ramos Gómez-Pérez, Dra. Paulina Rivero Weber, Mtra. Gabriela Hernández García, Archimandrita José Saravia (Iglesia Ortodoxa griega), Reverendo Gerardo Romo (Iglesia Anglicana).

Y a todas las personas que me escucharon y me ayudaron cuando más lo necesitaba.

Muchas Gracias.

ÍNDICE

*Introducción.....	1
--------------------	---

PRIMER CAPÍTULO: DISCURSO PLATÓNICO

1.1 Desarrollo de la “Teoría del Mundo de las Ideas” en el Fedón	14
1.2 Definición del Alma en Platón. (Alma: <i>Noûs</i>).....	19
1.3 Conflicto Alma vs. Cuerpo.....	21
1.4 Importancia de la práctica del ejercicio de la Filosofía para lograr la inmortalidad del alma.....	27
1.5 El purgatorio Platónico.....	29
1.6 Importancia de Plotino en la evolución de este tema (el purgatorio y la inmortalidad del alma).....	34

SEGUNDO CAPÍTULO: DISCURSO PAULISTA.

2.1 Concepto de <i>Sôma</i>	43
a) Definición de <i>Psychè</i>	47
b) Definición de <i>Pneuma</i>	47
c) Definición de <i>Noûs</i>	49
d) Definición de <i>Kardía</i>	50
e) Definición de <i>Sárks</i>	53
2.2 La Ley [<i>Nómos</i>].....	59
2.3 La Justicia [<i>Dikaíosyne</i>].....	61
2.4 La Gracia [<i>Cháris</i>].....	65
2.5 Definición de Resurrección y Escatología en Pablo de Tarso.....	67
La importancia del cuerpo.....	73
a) La fe [<i>Pístis</i>].....	74

b) La Caridad [<i>Agápe</i>] y la libertad.....	83
c) La <i>Resurrección y la Vida Eterna</i>	85
2.6 El Purgatorio paulino.....	88
2.7 Visión del Purgatorio en las doctrinas religiosas Ortodoxa y Anglicana.....	
a) Visión Ortodoxa sobre el Purgatorio.....	96
b) Los Anglicanos, los Santos y el Purgatorio.....	99

*Conclusiones.....	103
--------------------	-----

*Apéndices

I.....	114
II.....	114
III.....	115
IV.....	116
V.....	117
VI.....	117
VII.....	118
VIII.....	118
IX.....	119
X.....	119
XI.....	120
XII.....	120
XIII.....	122
XIV.....	122

*Bibliografía.....	131
--------------------	-----

*Material consultado en Internet.....	132
---------------------------------------	-----

*Entrevistas realizadas.....	133
------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN.

INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA.

1. Platón.

- Visión de la época. Visión socio-política y visión filosófica.

El diálogo de **Fedón** se desarrolla en la patria de Equócrates (uno de los personajes de la obra), Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al Suroeste de Corinto.

Equócrates pertenecía a un círculo pitagórico –como Simmias y Cebes–, fundado por Eurito de Tarento. Esto es muy importante, ya que en esa época el tema de la inmortalidad del alma les resultaba muy atractivo a los filósofos de esta escuela por sus afanes de trascendencia.

Fliunte era una antigua ciudad aquea, independiente y situada en la llanura fértil de Filasio. Cuando fue ocupada por los dorios, fue disputada entre la oligarquía y la tiranía; durante algunas décadas del siglo IV, fue una democracia. Ya en la época helenística estuvo gobernada por los tiranos, y luego formó parte de la liga aquea.

En general, los habitantes del istmo de Corinto y de la ciudad del mismo nombre gozaban de la fama de ser personas de espíritu refinado y culto, e interesados por las Bellas Artes y la industria.

Geográficamente, Corinto limitaba al Noroeste con la ciudad de Megaris, al Este con el golfo Sarónico, al Sur con Argólida y al Oeste con la ciudad de Acaya y el golfo de Corinto. Debido a su magnífica posición estratégica, Corinto sufrió algunos sitios; lo más célebres fueron los de los años 244 y 146 a. de C.

- Biografía del autor. Problema de la inmortalidad del alma.

A) Platón (428/429-347 a.C.) nació en Atenas, de familia aristocrática. Su padre, Aristón, era descendiente del rey ático Codro, y su madre, Perictione, era descendiente de Drópides, familiar de Solón. El nombre de “Platón” es, en rigor, un apodo (que sugiere “el de espaldas anchas”). Su nombre originario era Aristocles. Fue educado por los mejores maestros de la época en Atenas, y tuvo dos intereses: la poesía –que abandonó luego– y la política –que le preocupó siempre–. Cuando tenía 18 años de edad se allegó al círculo de Sócrates, quien

ejerció una enorme influencia sobre su vida y sus doctrinas y de quien fue el más original discípulo.

La filosofía de Platón es compleja, y lo principal de ésta es la evolución de su llamada "Teoría del Mundo de las Ideas".

En el diálogo del **Fedón** -en el que se habla de la inmortalidad del alma- también se habla de la "Teoría del Mundo de las Ideas", sólo que aquí el alma ocupa el escalón más alto en la jerarquía, ya que ésta última es más afín a las ideas y no a las cosas sensibles, pero por ello mismo oscila entre unas y otras; es decir, como mediadora entre el "Mundo de las Ideas" (perfecto, inmortal e inteligible) y la realidad (imperfecta, sensible e irreflexiva).

Platón formula una concepción compleja: el alma corresponde al intelecto, el cuerpo corresponde a las apetencias y las Ideas se relacionan con las cosas de la realidad, como por ejemplo el cuerpo (que para Platón es la "cárcel del alma"). "La Teoría del Mundo de las Ideas" comienza a manifestarse en diálogos tales como el **Banquete** y el **Fedón**; es criticada y discutida - o, según algunos autores, reafirmada-, en los llamados <<diálogos últimos>>. En estos estadios ulteriores de la elaboración de la teoría, deben añadirse a las socráticas otras influencias tales como la eleática, la pitagórica y la heracliteana. Pero no hay que pensar que Platón llegó fácilmente a la formulación de la mencionada teoría. Antes de que pueda percibirse siquiera su estructura general, es necesario poner en claro lo que se necesita para juzgar rectamente cada realidad.

B) Inmortalidad del alma:

Para Platón, el cuerpo es la "cárcel del alma", ya que por las apetencias y necesidades de éste, le es imposible al alma entregarse al ejercicio de la reflexión y de la filosofía (**Fedón** 64e-65a).

En el alma se centran la psique y la mente y con ello los recuerdos y los pensamientos.

Sin embargo, este dualismo cuerpo *vs.* alma en Platón plantea no sólo pocas dificultades epistemológicas y metafísicas, sino también complejidades morales. Para tratar de solucionar estos problemas, Platón habla de una "dialéctica del alma", en la cual se afirma, para luego negarla, la separación del alma con respecto al cuerpo.

El alma no deja de ser alma por quedar encerrada en lo sensible, pero sólo cuando actúa según lo inteligible puede decirse que ha sido purificada.

Platón distinguió, por ejemplo, entre la parte sensitiva (sede del apetito o deseo), la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón).

Parece “obvio” que, mientras esta última parte es “separable” del cuerpo, ninguna de las otras lo son. Pero entonces se plantea el problema de la relación entre los diversos órdenes o tipos de actividad del alma. Platón creyó hallar una solución al problema estableciendo que los órdenes en cuestión son órdenes fundamentales no sólo del ala individual, sino también de la sociedad y hasta de la naturaleza entera. Estos órdenes se hallan en una relación de subordinación: las partes inferiores deben subordinarse a la parte superior; el alma como razón debe conducir y guiar al alma como valor y como apetito.

El alma puede tener algo así como una historia en el curso de la cual se va purificando, es decir, va formando y ordenando todas sus actividades de acuerdo con la razón contemplativa. De lo que el hombre haga en su vida dependerá que se salve, es decir, se haga inmortal, esto es, haga entera y cabalmente su “alma pura”. Pues el hombre, escribió Platón, puede “convertirse enteramente en algo mortal” cuando se abandona a la concupiscencia, pero se hace inmortal y contemplativo cuando “entre todas sus facultades ha ejercido principalmente la capacidad de pensar en las cosas inmortales y divinas” (**Tim**; 89b). En suma, el alma reside en un principio en lo sensible, pero puede orientarse hacia su “verdadera Patria”.

- El diálogo **Fedón** (escrito por Platón).

La obra que escogimos fue el Diálogo del **Fedón**, escrito en la madurez de Platón, el cual versa sobre la inmortalidad del alma. Esta narración está a cargo del personaje de Sócrates. Cuando está próximo a morir porque la ciudad de Atenas lo condena, se reúne con sus amigos y seguidores (Simmias, Cebes y Fedón –este último su joven discípulo) para discutir y exponer sus argumentos a favor de la inmortalidad del alma y de su condición divina.

El diálogo se desarrolla entre estos personajes para llegar a la conclusión de que existe la inmortalidad del alma, lo que es un aliciente para el ejercicio de la filosofía en esta vida, ejercicio que lleva al ser humano a alcanzar el premio soñado: la inmortalidad del alma.

El **Fedón** es uno de los diálogos últimos de Platón denominados *Diálogos últimos* o *Diálogos de la madurez*, escritos hacia el siglo IV a.C. (385-370 a.C.)

El **Fedón** es una obra de carácter pedagógico, moral y religioso. Es pedagógica porque pretende darnos una enseñanza de cómo hay que conducirnos y como se debe educar al cuerpo y a sus apetencias para no dañar la integridad del alma. En cuanto a lo moral, nos señala cuáles son las virtudes que hay que cultivar para

lograr la perfección del alma, como por ejemplo: la moderación en las apetencias corporales y, principalmente, el ejercicio de la filosofía como forma de vida. Y, finalmente, es religiosa porque se pretende que el alma –a través de la conducta ya mencionada- llegue a morar en el Hades en compañía de los dioses, además de ser ésta el principio de vida.

El **Fedón** tiene un lenguaje mítico-religioso, ya que menciona al Hades como última morada del alma, donde habitará acompañada de los dioses. Además, menciona los cuatro grandes ríos por los que tiene que pasar el alma para purificarse:

“Hay muchas, grandes y variadas corrientes, pero entre esas muchas destacan cuatro corrientes, de las que aquella con un curso mayor y más extenso que fluye en círculo es el Océano. Enfrente de él y en sentido opuesto fluye el Aqueronte (...) Un tercer río sale de en medio de éstos, y cerca de su nacimiento desemboca en un terreno amplio que está ardiendo con fuego abundante (...) Éste es el río que denominan Piriflegetonte (...) Y, a su vez, de enfrente de éste surge el cuarto río(...) es el que llaman Estigio.”¹

El **Fedón** va dirigido a los jóvenes amantes de la filosofía y también a la sociedad en general, porque se menciona y se habla de llevar una conducta éticamente decorosa y correcta para poder trascender y lograr que el alma se salve y sea inmortal:

“Siendo así que la naturaleza de esos lugares, una vez que los difuntos llegan a la región adonde a cada uno le conduce su *daímôn*, comienzan por ser juzgados los que han vivido bien y piadosamente y los que no.”²

El discurso de esta obra es ético-pedagógico porque pretende darnos una enseñanza, así como hacernos reflexionar en la importancia de llevar una vida ordenada y moderada a través de la práctica y el ejercicio de la filosofía:

“De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía.”³

¹ Platón: *Fedón*, (tr. Carlos García Gual), Edit. Gredos, Madrid, 2ª. Edic, 1992. Vol. III, 113 a, 113b, 113c, pp. 132 y 133.

² Platón, *Op. Cit.*, 113d, p. 133.

³ *Ibidem*, pasaje 114c, p. 135.

El **Fedón** da la enseñanza ética de llevar una vida ordenada moralmente y de cultivar las virtudes practicándolas cotidianamente para lograr alcanzar el premio que consiste en que el alma no perezca jamás.

“Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame.”⁴

¿Por qué se da en nosotros la necesidad de trascendencia? Por una preocupación existencial sobre el más allá, por saber qué nos espera después de esta vida. Es por esto que nosotros reflexionamos sobre el destino de nuestra alma.

Esta necesidad de trascendencia nos sirve para cultivar el alma; de esta manera ella se encuentra preparada para el momento en que le toque marchar al Hades y rendir cuentas ante los dioses.

Se da esta necesidad de trascendencia del alma a partir de una preocupación por la muerte inminente e inevitable; solamente si llevamos una vida moral y éticamente ordenada es probable que alcancemos la inmortalidad de nuestra alma.

“Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?”⁵

Para Platón lo primordial es siempre el alma, relegando al cuerpo a segundo plano, como un estorbo, como un obstáculo.

Sólo el alma puede garantizarnos la inmortalidad, porque sólo ella tiene condición divina. Esto es lo que la hace superior al cuerpo, ya que ella puede tener acceso al “Mundo de las Ideas” y conoce mejor el mundo de la perfección, cosa que el cuerpo jamás conocerá y a lo que, sin embargo, aspirará siempre en esta vida mortal e imperfecta.

⁴ *Ibidem*, 114e y 115a, pp.135 y 136.

⁵ *Ibidem*, 64c, p. 40.

La imperfección del cuerpo se basa en la falibilidad de sus sentidos, en sus engaños sensoriales, porque jamás estará seguro de la percepción. Ya que, al comparar su percepción con la de otro cuerpo, descubre que es diferente y coincidente sólo en algunas ocasiones, lo que le crea un enorme problema de conocimiento de la realidad de este mundo, y, por lo tanto, no le puede garantizar certeza alguna de lo terreno y, mucho menos, de lo divino y de lo abstracto.

Este problema de conocimiento, no sólo tendrá repercusión en la epistemología del ser humano, sino también en su concepción de lo divino y en su búsqueda de lo inmortal y de lo perfecto.

Además, para Platón, con el ejercicio de la filosofía logramos tener “leves atisbos” de lo que consiste el “Mundo de las Ideas”, ya que la filosofía nos acerca más al mundo de la perfección, que no es del todo visible e inteligible para nosotros que habitamos en este mundo, falible debido a la percepción de los sentidos.

Es importante recordar que, dentro de la doctrina platónica, en este mundo no conocemos la perfección, puesto que aquí sólo tenemos copias del mundo de la realidad perfecta (“El Mundo de las Ideas”). Por lo tanto, este mundo es de apariencias y no podemos encontrar en él la Verdad. Para encontrar la Verdad y la Perfección, hay que abandonar este mundo; esta cualidad sólo la posee el alma al liberarse de la cárcel del cuerpo.

Por ello Platón, al escribir el diálogo del **Fedón**, incurre en diversas áreas de la filosofía (ontología, epistemología, estética y ética) para lograr encontrar respuestas a su inquietud por la existencia de lo inmortal y perfecto fuera de este mundo y que sólo el alma puede contemplar.

2. Pablo de Tarso.

El orden de las epístolas de Pablo de Tarso **no es** cronológico ya que él le dio más importancia a los destinatarios. Hay una coincidencia y concordancia en cuanto a los acontecimientos históricos de sus cartas y su pensamiento.

- Biografía de Pablo de Tarso.

Pablo de Tarso (Tarso, Cilicia, h. 10 - Roma, h. 67) fue educado en la tradición rabínica. Su lógica es de la tradición rabínica y en su teología **también tienen lugar** algunas influencias de teorías y sistemas filosóficos griegos.

Su instrucción religiosa la recibió en la sinagoga de Tarso. Así, Pablo recibió el conocimiento de las Sagradas Escrituras tanto en su versión original como en la lengua griega, ya que esto era común en las comunidades judías de la diáspora. De igual manera, aprendió la dialéctica rabínica, que se encuentra presente en su método exegético.

Fue educado en la escuela de Gamaliel e instruido conforme a la Ley judaica (Hech 22, 3).

Saulo –como se llamaba antes de su conversión- regresó a Tarso cuando contaba con 20 años aproximadamente, y en Asia y Cilicia escuchó hablar de la nueva doctrina cristiana. Él mismo participó en la muerte de Esteban (Hech 7,57-59) y otros cristianos (Hech 22,4; 8,3; 9,15).

A los 26 años, Saulo pidió unas cartas a los príncipes de los sacerdotes de Damasco para exterminar a los cristianos de ese lugar. Una vez obtenidas las cartas, Saulo y sus compañeros se acercaban ya a Damasco cuando de pronto una luz del cielo los envolvió en su resplandor. Saulo vio entonces a Jesús, como se le “había aparecido a Santiago y a los demás apóstoles”(1 Cor 15,17). A su vista cayó Saulo en tierra y oyó una voz que le decía: <<Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?>>. Atemorizado y sin reconocerlo Saulo preguntó: <<¿Quién eres tú, Señor?>>. Y el Señor le dijo: <<Yo soy Jesús, a quien tú persigues: dura cosa es para ti dar coces contra el aguijón.>> Saulo entonces, temblando y despavorido, teniendo ante sí la sangre de Esteban y todas sus persecuciones , preguntó: <<Señor, ¿qué quieres que haga?>> y Jesús le respondió: <<Levántate y entra en la ciudad, donde se te dirá lo que debes hacer.>>

Los compañeros de Saulo estaban asombrados. Oían “sí, sonido de voz pero sin ver a nadie”, y, como al levantarse Saulo estaba ciego, lo tomaron de la mano y lo condujeron a la ciudad donde permaneció tres días atacado por la ceguera y sin comer ni beber nada absolutamente.

A la vez acontecía en Damasco otro hecho prodigioso. Ananías, un discípulo cristiano y fiel tuvo una visión: se le apareció Jesús y le ordenó que fuera a la calle llamada “Recta”, y que buscara a un hombre de Tarso, de nombre Saulo, que estaba en casa de Judas. Como Ananías interpusiese que había oído decir que ese hombre perseguía a los discípulos de Jesús, el Señor le dijo: “Ve a encontrarle, que ese mismo es ya instrumento elegido por mí para llevar mi nombre y anunciarlo delante de todas las naciones, de los reyes y de los hijos de Israel” (Hech 9, 15). Obedeció Ananías y buscó a Saulo, a quien encontró en oración; le impuso las manos y éste quedó curado de su ceguera. Lo bautizó después, lo llevó consigo y lo

presentó a la comunidad cristiana. Así, con gran asombro de todos, aun de los mismos cristianos, se convirtió a la fe aquel acérrimo impugnador de Evangelio de Cristo.

En los pocos días que Saulo quedó entre los cristianos de Damasco, empezó a predicar en la sinagoga y dar fe pública de que Jesucristo es el Hijo de Dios, con gran admiración de los que conocían sus anteriores ideas y persecuciones; pero pronto se retiró a la Arabia por un tiempo y allí, antes de volver a Damasco, permaneció entregado a la oración y en trato íntimo con el Señor. Regresó luego a Damasco y entró de lleno a su función de apóstol y a su gran labor evangelizadora.

La teología de Pablo de Tarso se encuentra contenida en las 14 epístolas y en el libro de los Hechos.

Las epístolas de Pablo de Tarso responden a las necesidades y preocupaciones de la Iglesia naciente; por lo tanto, tienen coherencia y concordancia histórica. Las 14 epístolas se dividen en 4 grupos, a excepción de la <<Carta a los Hebreos>> que merece mención aparte.

a) El primer grupo llamado “Primeras Epístolas” que son las dos escritas a los Tesalonicenses, se creen redactadas hacia el primer año de la estancia de Pablo en Corinto, durante la primera misión del apóstol; esto es, hacia el año 50-52; la segunda poco después de la primera.

b) El segundo grupo está constituido por las “Cuatro Epístolas” llamadas “dogmáticas” o “grandes epístolas”: “Epístola a los Gálatas”, las dos epístolas dirigidas a la comunidad de “Corinto” y la escrita a los “Romanos”. La fecha de la “Epístola a los Gálatas” es discutida; algunos la colocan entre la primera y la segunda misión antes del “Concilio de Jerusalén”, otros durante la tercera misión hacia los años de 57 y 59, escrita en Efeso o en Corinto. La “1 a Corintios” es de la tercera misión hacia los años 57-58, hacia el fin de su estancia en Efeso; la “2 de Corintios”, de Macedonia, poco después de la primera. La “Epístola a los Romanos”, según la creencia común, coincide con su estancia en Corinto hacia el año 58.

c) El tercer grupo comprende la Epístola dirigida hacia los hermanos de “Efeso”, “Colosas” y a los “Filipenses”. También una carta dirigida a “Filemón”. Estas epístolas fueron seguramente redactadas durante la primera cautividad en Roma, de aquí su nombre de “Epístolas de la cautividad” con que se les conoce.

d) El cuarto grupo lo constituyen las conocidas como “Epístolas Pastorales” que son las dos dirigidas a “Timoteo” y una a “Tito” hacia los años 64-67. La “1 a Timoteo” se coloca entre las dos cautividades en Roma, y la dirigida a “Tito” en fecha parecida; la “2 a Timoteo” durante la segunda cautividad en Roma entre el año 66-67.

La “Epístola a los Hebreos” es considerada aparte por su forma y carácter especiales. Los críticos, en general, le niegan autenticidad *paulina directa*. En la antigüedad surgieron dudas respecto a ésta. Ya en el mismo siglo IV desaparecen estas dudas y la Comisión <<De Re Bíblica>> (24 de Junio de 1914) afirma que la epístola se debe al apóstol, aunque no es preciso mantener que el propio apóstol Pablo sea el redactor de la carta. Es decir, que la “Epístola a los Hebreos”, cuyo pensamiento y doctrina son del apóstol, sería redactada en nombre de Pablo por un redactor anónimo, cuyo método expositivo y desarrollo argumental externo es distinto a los del apóstol.

Las cartas de Pablo de Tarso tienen una estructura similar siguiendo el modelo de las cartas griegas halladas en los papiros encontrados en los arenales de Egipto. Comienzan con un preámbulo que comprende su nombre, con el título del apóstol y los nombres de los destinatarios, y a continuación una salutación. Sigue inmediatamente el cuerpo de la carta que comprende su doctrina, con sus recomendaciones, y seguidamente la despedida con sus recomendaciones y saludos, que a veces ocupan varias páginas. Su estilo es gramaticalmente correcto, aun cuando la estructura de la frase sea imperfecta. No hay que olvidar que Pablo era judío y que su educación fue eminentemente rabínica y no podemos, por tanto, compararlo con los clásicos. Además, él solía dictar sus cartas, y su pensamiento tan vigoroso se entrelaza, con frecuencia, haciendo muy largos paréntesis que enlazan ideas nuevas a cada momento, y parece cambiar el hilo del discurso. Pero su grandeza estriba precisamente en la fuerza del contenido, en el don de expresar su pensamiento y en la vida interna de la frase. Su estilo es variado y rico; quizá uno de los más ricos del Nuevo Testamento.

La 1 Carta a los Corintios de Pablo de Tarso se escribió hacia el año 57-58, en la tercera misión del apóstol, durante su estancia en Efeso, propiamente en la etapa de madurez apostólica y doctrinal de Pablo de Tarso.

La 1 Carta a los Corintios de carácter religioso y moral; versa sobre el decoro y el respeto al cuerpo al que denomina “Templo del Espíritu Santo”, y también nos habla sobre el matrimonio y la fidelidad dentro de éste. En el contenido de esta carta también encontramos elementos de escatología, como por ejemplo, menciona la “Resurrección de los muertos” y la venida del Mesías. En la carta a los Tesalonicenses también se tratan estos temas.

Entre los corintios, había algunos fieles provenientes del paganismo, al parecer griegos, en cuyos antecedentes helenistas hay que buscar la repugnancia a admitir que el alma, liberada por la muerte, pueda volver a encarnarse en la materia, que ellos consideran mala en sí misma. Así pues, no niegan directamente la resurrección de Cristo, pero le ponen objeciones que llevarían a la negación de la fe cristiana. Pablo de Tarso no puede admitir esta situación, puesto que, para él, el cristianismo se fundamenta en la resurrección de Cristo. Y así, en la “1 a los

Corintios” expone uno de los más importantes capítulos doctrinales y de mayor trascendencia. Afirma la resurrección de los muertos, la forma y la posibilidad de la misma. La resurrección de Cristo queda demostrada por su aparición a los apóstoles y al propio Pablo de Tarso. Si no hubiese resucitado, los apóstoles presentarían un falso testimonio, la fe de los cristianos no tendría objeto, y la esperanza de vida eterna sería automáticamente negada. La resurrección de Cristo no puede ponerse en duda, y existiendo ésta como hecho innegable y evidente, se deduce de ella la posibilidad de la resurrección de todos los muertos. Cristo resucitado es la garantía de la resurrección de todos los cristianos. Él es el primero, y así como <<Todos morimos en Adán, así todos viviremos en Cristo>> (1 Cor 15, 21-22). Cristo resucitado es el principio de vida de todos los fieles, místicamente unidos a él por la fe, para la vida eterna. Aun cuando en este pasaje Pablo de Tarso se refiere exclusivamente a los fieles, enseña la resurrección de los pecadores en Hech 24, 15; doctrina contenida en varios pasajes de 2 Corintios, Romanos y 2 de Timoteo.

En cuanto a las objeciones helenistas sobre la posibilidad de la resurrección del cuerpo ya corrompido –que son las mismas que las de los saduceos-, da también una respuesta categórica: la omnipotencia de Dios que ha creado los cuerpos en todos los órdenes de lo existente, adaptados a su fin y a su medio, reconstruirá el cuerpo en el momento de la resurrección en condiciones de adaptabilidad para la vida inmortal, de manera que será incorruptible (1 Cor 6, 42) y será liberado de la servidumbre del pecado (Rom 8, 21); será liberado de la vida terrestre, y su principio de vida será únicamente el espiritual.

En cuanto a la transformación de los vivos a la venida del Señor, dice: “Y nosotros seremos inmutados porque es necesario que este cuerpo corruptible sea revestido de incorruptibilidad: y este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad (1 Corintios 15, 53). Es decir, los muertos resucitarán incorruptibles y los vivos serán transformados de manera que también lo sean, aun sin pasar por la muerte.

El lenguaje de esta 1 Carta a los Corintios de Pablo de Tarso es de carácter religioso y doctrinal, pues habían surgido divisiones entre los fieles de la iglesia de Corinto, en cuanto a los predicadores. Pablo fija este punto de su doctrina y explica como los predicadores son sólo “instrumentos de la mano de Dios”, deben construir el edificio de cristianismo sobre los cimientos que es el propio Cristo.

Los carismas y la acción Espíritu Santo son también tratados en esta epístola, encontrando la doctrina que nos hace referencia dispersa igualmente en otras epístolas. En las Epístolas a los Gálatas, Romanos y 2 a los Corintios, afirma que los apóstoles son guiados en su ministerio por el Espíritu Santo. Mas esta manifestación del Espíritu en los apóstoles es permanente. Los “conversos” que reciben el Espíritu Santo, reciben “dones varios” espirituales de carácter milagroso o sobrenatural. Son los que el apóstol llama “carismas”. Tienen por fin la edificación de la Iglesia, y el apóstol los enumera, explica y gradúa. En conexión

con ellos, habla el apóstol de la “caridad”, que es superior a ellos, y de las otras virtudes teologales, que hay que estimar grandemente por ser fundamento de la vida cristiana y no deben ser relegados por aspirar a los carismas.

En esta carta 1 a los Corintios el apóstol habla sobre el <<matrimonio>>, precisando la doctrina de la Iglesia sobre este punto fundamental de la constitución de la familia y la sociedad en general. En la 1 a Timoteo y en las dirigidas a los Efesios (5, 22-23) y a los Colosenses (3, 18) se expresa en igual sentido. Estima que el “celibato” y la “virginidad” son preferibles al matrimonio. Éste es a su vez un remedio contra la fornicación y la impureza, y lo recomienda como un estado normal y ordinario, sin convertirlo en precepto. De todos modos, ambos estados requieren una vocación o “don de Dios”; el matrimonio es indisoluble, aun cuando admite ciertos casos en que puede haber una separación, sin que los cónyuges puedan contraer nuevas nupcias. Excluye de este precepto el caso de un cristiano unido a una infiel, o viceversa, en que el cristiano queda completamente libre si la separación es buscada por la parte infiel (privilegio paulino).

También en esta carta, Pablo de Tarso expone su doctrina de la <<Eucaristía>> y los principios por los que los fieles deben guiarse con respecto a su participación en la Eucaristía.

Por la participación en la Eucaristía, los fieles “son unidos en Cristo” y forman con él “un solo cuerpo”. Es decir, la Eucaristía los hace miembros del cuerpo místico de Cristo, siendo ésta una <<participación real>>; por lo que supone la presencia real de la sangre y el cuerpo de Cristo en el ministerio Eucarístico. La doctrina de la Eucaristía está contenida en 1 Cor 11, 17-34.

El discurso de 1 Corintios es ético-religioso-moral y doctrinal; y, sobre todo, pretende fundamentar las bases de la conducta moral y religiosa con argumentos válidos, firmes y coherentes.

En primer lugar, para Pablo de Tarso el cuerpo **no es** una cárcel del alma, como en Platón, sino que es una unidad perfecta, es un santuario de Dios, ya que representa el “Templo del Espíritu Santo” (1 Cor 3,16) y, como tal, no debe ser destruido porque sólo a Dios le pertenece (1 Cor 3,17).

Con esto, Pablo de Tarso pone fin a los problemas filosóficos helenistas de la separación del cuerpo-alma; y así, Pablo de Tarso expone una nueva concepción antropo-filosófica: el Templo del Espíritu Santo -nosotros, nuestro cuerpo- es una unidad perfecta, que se explica de la siguiente forma: cuerpo, alma y espíritu; siendo este último el que tiene más comunicación con Dios.

Para Pablo de Tarso, el alma no es inmortal por sí misma, sino que alcanza esta inmortalidad en el momento en que resucita junto con el cuerpo y el espíritu, es decir, una resurrección completa.

Además, el alma dentro del contexto paulino no es una entidad separada del cuerpo y del espíritu.

Finalmente, en Platón el concepto de Dios (Sumo Bien), queda muy vago sin llegar a concretarse; pero en Pablo de Tarso sí se concreta la manifestación de Dios por medio de la muerte y resurrección de Cristo Jesús. Si en Platón el alma no llega nunca a realizar su inmortalidad debido a la mala conducta que llevó en esta vida por sus acciones corporales, en Pablo de Tarso no sólo el alma sino también el cuerpo pueden aspirar a tener una vida nueva y purificada a través de la resurrección.

*Síntesis de la exposición:

Para concluir, presentamos el siguiente esquema comparativo, que es la síntesis entre las concepciones filosóficas de Platón y de Pablo de Tarso, respectivamente, en cuanto a la inmortalidad del alma del ser humano:

1. Sabiduría y ...

Dentro del
Contexto
Platónico.

2. Contemplación parcial de la Verdad ("Mundo de las Ideas") a través de la Filosofía (separación alma - cuerpo):

Pasajes 64e-65a; 66b-c; 67a-b; y 70c.

3. Para llegar así a la contemplación del Sumo Bien platónico (Dios). Y de esta manera lograr la Inmortalidad del alma (la contemplación del SER), ya que esta última tiene vida inmortal:

Pasajes 105 d-e; 114c-d; y 115 a.

Dentro del
Contexto
Paulista:

1. Sabiduría (participación de la gracia divina):
1 Cor 1, 25.
2. Nos lleva a la Verdad (Dios):
1 Cor 3,11.
3. Y para llegar a la Verdad hay que cultivar la caridad (amor):
1 Cor 3, 16; 13, 4-8 y 10; 14, 1-4.
4. Para llegar a la *Vida Eterna* (Cuerpo, alma y espíritu)
*manifestada plenamente en la *Resurrección*:
1 Cor 15, 3-4. 12-28. 35-38. 42-58.

PRIMER CAPÍTULO:

DISCURSO PLATÓNICO

1.1: Desarrollo de la “Teoría del Mundo de las Ideas” en el **Fedón**.

En este Diálogo del **Fedón**, Platón nos habla de todas las áreas filosóficas del conocimiento: ética (concerniente a la conducta y el modo de proceder de las personas), ontología (referente al Ser), epistemología (se refiere al conocimiento y la manera o modo en que lo obtenemos), estética (relacionado con la definición de la belleza y su búsqueda). De manera tal que Platón desarrolla parte de su “Teoría del Mundo de las Ideas” en esta obra.

Es importante que comentemos que en el **Fedón** se desarrollan más las áreas de la ética y la ontología, y en menor medida, la epistemología y la estética.

El **Fedón** es uno de los Diálogos platónicos escritos en la madurez y por ello es más rico en ciertas concepciones, como, por ejemplo, en que el alma es la más cercana al “Mundo de las Ideas”, donde, como su nombre lo indica, se encuentra lo ideal, lo perfecto.

Y esta concepción se formula a partir de lo siguiente: el cuerpo es “la cárcel del alma” ya que, por las apetencias y necesidades de éste, le es imposible al alma entregarse al ejercicio de la reflexión y de la filosofía.

De esta manera, en el **Fedón** encontramos algo así como un “esquema del alma”, a saber, diferentes aspectos que Platón trata sobre el alma y los cuales van relacionados con las áreas filosóficas ya mencionadas.

El “esquema del alma” tiene los siguientes estadios:

- a) El renacimiento del alma (ontología y epistemología):

“Sócrates:- (...) ¿O es necesario al morir algún proceso generativo opuesto?

Cebes:- Totalmente necesario -contestó.

Sócrates:- ¿Cuál es éste?

Cebes:- El revivir.

Sócrates:- Por lo tanto -dijo él-, si existe el revivir, ¿ése sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

Cebes:- Sí, en efecto.

Sócrates:- Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo esto así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar de donde luego nazcan de nuevo.”¹

- b) El “Mundo de las Ideas” y la trascendencia del alma (ontología y epistemología):

“-También es así -dijo Cebes tomando la palabra-, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.”²

- c) La reminiscencia del alma (epistemología):

“Sócrates:- Por lo tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que se dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior? Simmias:- Necesariamente”.³

“Sócrates:- Por tanto existían, Simmias, la almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.”⁴

¹ *Ibíd.*, 71e y 72a, p. 55.

² *Ibíd.*, 72e y 73a, p. 57.

³ *Ibíd.*, 74e, p. 61.

⁴ *Ibíd.*, 76c, p. 64.

d) El temor a no trascender (ontología, epistemología, y ética):

“Sócrates:- Sin embargo, me parece que tanto tú como Simmias tenéis ganas de que tratemos en detalle, aún más, este argumento, y que estáis atemorizados como los niños de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo [el alma], la disperse y la disuelva, sobre todo cuando en el momento de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón.”⁵

e) Identidad del alma (estética y epistemología):

“Sócrates:- Vayamos, pues, ahora –dijo- hacia lo que tratábamos en nuestro coloquio de antes. La entidad de la misma [el alma], de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y ningún modo acepta variación alguna?
-Es necesario –dijo Cebes- que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.”⁶

f) Separación del cuerpo y del alma (ontología, ética, y epistemología):

“Sócrates:- Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros –dijo él- que es el cuerpo, y otra el alma?
Cebes:- Ciertamente –contestó-.
Sócrates:- ¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?
Cebes:- Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.
Sócrates:- ¿Y qué es el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?
Cebes:- No es visible al menos para los hombres, Sócrates

⁵ *Ibidem*, 77e, p. 66.

⁶ *Ibidem*, 78d, p. 68.

-contestó".⁷

g) Dios y la Filosofía (ontología y epistemología):

"Sócrates:- Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente?

De ningún modo, querido Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separapura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura."⁸

En esta cita encontramos mencionar a Dios con minúscula y no con mayúscula como podríamos esperarlo, y es que para Platón, Dios como tal pertenece al *Ser*, al "Mundo de las Ideas" y de la perfección, al cual se le denomina como Sumo Bien y no de otra manera.

Todos estos estadios se van desarrollando a lo largo del **Fedón**. Todos son importantes, ya que nos hablan de la ontología, la epistemología, la ética y la estética; de tal manera que en este diálogo de Platón se nos plantea que en este mundo nada es perfecto e infinito, que todo es pasajero y que sólo más allá, después de la vida en este mundo, encontraremos al *Ser*, a la Perfección, que está más allá de este mundo sensible.

Y todo esto se apoya en el hecho de que, si llevamos una vida éticamente correcta, entonces podremos alcanzar esta perfección del "Mundo de las Ideas" por medio del alma como mediadora entre este mundo sensible y el "Mundo de las Ideas", que es el mundo de lo inteligible.

⁷ *Ibidem*, 79b, p. 69.

⁸ *Ibidem*, 80d y 80e, p. 72.

Así pues, al analizar estos estadios por los que pasa el alma, vemos más claramente definida y argumentada la “Teoría del Mundo de las Ideas”, en la que –como ya leímos- el alma es propiamente la parte cognoscitiva del ser humano y, a su vez, mediadora entre ambos mundos: el mundo de la realidad sensible, y falible por lo tanto; y el mundo de lo inteligible y del conocimiento puro y verdadero.

Y no sólo esa cualidad posee el alma, sino que además siempre es idéntica en sí misma, nunca cambia ni perece, a diferencia del cuerpo; y por ello es más fuerte y duradera que este último; aunque, por supuesto, hay duda de esta inmortalidad.

“Cebes:- (...) Pero esa muerte y la separación ésa del cuerpo al alma le aporta la destrucción, nadie puede afirmar que la conozca -ya que es imposible de percibir para cualquiera de nosotros-.”⁹

Y a lo largo del discurso del **Fedón** se sigue tratando esta cuestión. E incluso se habla de la “armonía” del alma que por ser algo divino e inmortal, no puede ser imperfecta y mucho menos admitir lo contrario a ella, que en este caso sería la muerte, pues en la concepción griega, el alma es el principio de vida y de inmortalidad.

“Sócrates:- ¿Acaso entonces también así –dijo-es forzoso hablar acerca de lo inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes; no aceptará la muerte ni se quedará muerta, así como el tres no será, decíamos, par, ni tampoco lo impar, ni tampoco el fuego se hará frío ni el calor que está ínsito en el fuego.”¹⁰

⁹ *Ibidem*, 88b, p. 86.

¹⁰ *Ibidem*, 106b, p.121.

1.2: Concepto del Alma en Platón. (Alma: *Noûs*).

Platón distingue al alma en diferentes partes: la parte sensitiva (sede del apetito o del deseo), la parte irascible (sede del valor) y la parte inteligible (sede de la razón). Parece “obvio” que, mientras esta última “parte” es “separable” del cuerpo, ninguna de las otras dos partes lo son. Es decir, para Platón la parte más importante es la mente (-el *Noûs*-, la razón, y con ello los recuerdos y los pensamientos).

Pero entonces se plantea el problema de la relación entre los diversos órdenes o tipos de actividad del alma. Platón creyó hallar una solución al problema estableciendo que los órdenes en cuestión son órdenes fundamentales no sólo del alma individual, sino también de la sociedad y hasta de la naturaleza entera. Estos órdenes se hallan en una relación de subordinación: las partes inferiores deben subordinarse a la parte superior; el alma como razón debe conducir y guiar al alma como valor y como apetito.

El alma puede tener algo así como una historia en el curso de la cual se va purificando, es decir, va formando y ordenando todas sus actividades de acuerdo con la razón contemplativa [*Noûs*]. De lo que el ser humano haga en su vida dependerá que se salve y que se haga inmortal, esto es, que se haga entera y completamente “alma pura”.

Aunque cabe mencionar que el alma es buena en sí misma por su propia naturaleza:

“Sócrates:- Por lo tanto, de acuerdo con este razonamiento nuestro todas las almas de todos los seres vivos serán igualmente buenas, si es que resultan ser por naturaleza todas igualmente eso mismo, almas.”¹¹

Por tal motivo, sabiendo que el alma es buena, está destinada a las cosas más sublimes sin necesidad de algo más, pues ella es la más cercana a la Perfección que se halla más allá de lo sensible, en el “Mundo de las Ideas” y, por lo tanto, dominará al cuerpo y a sus apetencias.

¹¹ *Ibidem*, 94a, p. 97.

“Sócrates:- Contéstame entonces -preguntó él-. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

Cebes:- Alma -contestó.

Sócrates:- ¿Y acaso eso es siempre así?

Cebes:- ¿Cómo no? -dijo él.

Sócrates:- Por lo tanto, a aquello que el alma domine, ¿llegará siempre trayéndole la vida?

Cebes.- Así llega, ciertamente -contestó.”¹²

Así pues, concluimos que el alma trae la vida y el movimiento al cuerpo.

Pero algo que es importante que tengamos en cuenta es el hecho de que, aunque el alma tenga deseos y apetencias por ser sensible, y también sea apasionada por encontrarse propensa a la irascibilidad, no por ello pierde su parte sublime, es decir, su parte intelectual, el *Noûs*. Y este *Noûs* es el que nos permite tener acceso al “Mundo de las Ideas” y también al conocimiento puro.

Para llegar a esta concepción de la sublimidad del alma, Platón se nutre de las doctrinas de los órficos y de los pitagóricos:

“La concepción del alma como la parte más elevada del hombre parece haber sido importada a Grecia por una serie de maestros místicos y profetas que usualmente y en forma un tanto simplificadora son agrupados bajo el nombre de órficos. Sus doctrinas procedían del Este. (...) Probablemente bajo influencia órfica, los pitagóricos desarrollaron su forma de vida como proceso gradual de purificación. (...) De ellos debió provenir la concepción de intelecto como la parte más noble e inmortal del hombre y la idea de salvación a través del conocimiento, idea magníficamente expresada en el *Fedón* y que Platón mantuvo hasta el final.”¹³

No obstante, Platón en su libro de la **República** describe que el alma tendrá en sí misma tres partes que la componen y a su vez la hacen más compleja, pero tendrán una analogía con el estado:

“Lo último es la parte racional o calculadora del alma (*Logistikón*), lo primero es la parte pasional. Además, existe una tercera parte, que no puede ser clasificada

¹² *Ibidem*, 105d, p. 119.

¹³ George Maximilian Anthony Grube: *El pensamiento de Platón* (Traducción de Tomás Calvo Martínez), Editorial Gredos, Madrid, 1973, p.p. 190-191.

adecuadamente con ninguna de las otras dos. (...) Tenemos, pues, una tercera parte en el alma, los <<sentimientos>> (...) De esta forma, el paralelismo con el Estado resulta completo: la razón del individuo corresponde a la clase gobernante en la ciudad, los sentimientos corresponden a los soldados, y las pasiones, al resto de los habitantes.”¹⁴

Platón desarrolla así, una psicología individual que en algún momento también será una psicología social.

¹⁴ Grube, *Op.cit.*, pág. 205.

1.3: Conflicto Alma vs. Cuerpo.

Para Platón, como ya hemos mencionado, el cuerpo es la cárcel del alma ¿Y por qué es esto? Pues esto es porque, debido a su influencia pitagórica y estoicista, Platón ve con desdén al cuerpo, ya que las preocupaciones cotidianas que éste nos procura nos impiden dedicarnos profunda y libremente al ejercicio de la filosofía.

Esta “cárcel del alma” -con sus apetencias, pasiones, deseos y afecciones- nos apega más a las cosas de este mundo que a lo divino.

“Sócrates:- Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en un mismo organismo alma y cuerpo, al uno lo prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece semejante a lo divino y cual a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal está para ser guiado y hacer de siervo?

Cebes:- Me lo parece, desde luego.”¹⁵

Como podemos observar en esta cita, nos damos cuenta del reflejo de la sociedad esclavista en la que Platón se desarrolló y que influyó en su pensamiento.

Ahora bien, si el cuerpo es un estorbo para el alma, y el primero está subordinado al segundo, es de comprenderse que lo esencial en el ser humano -según Platón- no es, por lo tanto, el cuerpo sino el alma. Y es por ello que a lo largo del **Fedón**, e incluso en otros de sus *Diálogos*, hace hincapié y recalca que el alma es lo importante a salvar en cada persona.

Esta preocupación por el alma nos lleva a cuestionarnos si Platón nos está planteando una ética, y la respuesta es sí. Platón nos plantea la importancia de la conducta moral y de nuestros pensamientos al concretarlos en los actos, pues estos últimos son reflejo de lo que hay en nuestra alma; a saber, si nuestra alma se va

¹⁵ *Ibíd.*, 79e y 80a, p. 71.

más por la parte irascible e irracional –el cuerpo- o si se va más por la parte intelectual –racional-.

Si el alma se inclina más a lo racional e intelectual, se trata del alma de un amante de la sabiduría; pero si sucede lo contrario, esto es, se inclina más hacia las pasiones y apetencias corporales, entonces se trata de un alma irascible, amiga del cuerpo y de sus sentidos que son engañosos.

“Sócrates:- Yo te lo diré –contestó-. Conocen, pues, los amantes del saber –dijo- que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo de la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí.”¹⁶

Aunque en algunos momentos existe la tensión de que el alma moriría al separarse del cuerpo y que uno sin el otro no puede vivir, Platón nos da una conclusión mucho más radical en el **Fedón**: si el alma es lo divino y el cuerpo es lo mortal, si la primera es la que debe conducir y dominar, el segundo es el esclavo y dominado, entonces, el alma, que es la que domina al cuerpo, es la que nos garantiza la vida. Y una vida duradera y trascendente:

“Sócrates:- Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine,
¿llega siempre trayéndole la vida?
Cebeas:- Así llega, ciertamente –contestó.”¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, 82e y 83a, pp. 76 y 77.

¹⁷ *Ibidem*, 105d, p.119.

Para Platón es claro que el cuerpo por ser corruptible es mortal, pero alberga una esperanza de vida en el Hades (Ver apéndice I):

“Sócrates:- Por lo tanto antes que nada -dijo-, Cebes, nuestra alma es inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades.”¹⁸

Y es precisamente esta esperanza de vida inmortal y trascendente la que debe animarnos a aspirar a la perfección del alma e impedir que nos atemorizamos con la muerte del cuerpo, puesto que éste es pasajero. Por tal motivo, no hay que temer a la muerte, pues el alma nos garantiza la vida.

“Sócrates:- (...) Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación más que el hacerse mucho mejor y más sensata.”¹⁹

Finalmente, concluimos que Platón, en esta cita que aparece en su Diálogo del **Fedón**, nos da una rotunda afirmación de la inmortalidad del alma.

Pero también hay que tener en cuenta que para Platón existe como una especie de “reencarnación del alma”, y esto es porque él mismo nos habla del hecho de que el alma gasta muchos cuerpos y, por tal motivo, tiende a “morir” pero esto no es así.

Al hablaranos Platón de la “reencarnación del alma”, se refiere específicamente a la metempsicosis que es la ley de los contrarios. Más claramente, por metempsicosis se entiende que el ser humano, compuesto por alma-cuerpo, posee simultáneamente la vida (alma) y cuerpo (muerte) aunque estos dos sean contrarios:

“Ahora bien, si el alma ha vivido *como si* no tuviese cuerpo, entonces vuelve al Hades a la espera de reencarnarse (metempsicosis como ley del orden metafísico); si, al contrario, ha vivido cediendo a las lisonjas de los sentidos, debe pasar, antes de volver a ser su sede, de un cuerpo a otro cuerpo (metempsicosis como ley del orden físico-moral). Tanto en el primero como en el segundo caso hay un tránsito de un contrario a otro, mientras que el primero de los dos opuestos vida-

¹⁸ *Ibidem*, 107a, p. 122.

¹⁹ *Ibidem*, 107c y 107d, p. 123.

muerte están necesariamente ligados, en el segundo la vida puede vencer a la muerte y desprenderse de su contrario. La metempsicosis ha tenido así su fundamento ético-filosófico.²⁰

Así pues, tenemos que el alma goza de la preexistencia a su llegada o descenso a la tierra y también, en su traslado de un cuerpo a otro.

Pero no sólo esto, sino que, además, el alma posee la cualidad de recordar lo que ya ha contemplado en el "Mundo de las Ideas", atributo que Platón denomina como "reminiscencia" (que también lo trata en su diálogo **Menón**) y que nos reafirma nuevamente la creencia de la inmortalidad de la misma. De esta manera, el argumento de que el alma posee armonía se ve debilitado por el argumento de la reminiscencia, que es más fuerte y persistente en la filosofía platónica.

"Sócrates:- ¿Adviertes, pues -dijo él-, que eso es lo que llegas a decir cuando afirmas que el alma existe antes de llegar a la forma del ser humano y al cuerpo, y que ella existe formada de elementos que aún no son? Pues, en efecto, la armonía no es para ti algo como eso a lo que comparas, sino que primero están la lira, las cuerdas y los sonidos, aún sin armonizar, y al final la armonía se compone de todos ellos y se destruye antes que ellos. Así que ¿cómo va a entonar este razonamiento tuyo con aquel otro?

- De ningún modo- dijo Simmias.

Sócrates:- (...) Así que mira cuál de los dos razonamientos

eliges: que el conocimiento es recuerdo, o que el alma es una armonía.

- Prefiero mucho más el primero, Sócrates -dijo él-.
[Simmias]

(...) Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el apelativo de <<lo que es>>.

(...) Así pues, me es necesario, según parece, por tal razón no admitirme ni a mí ni a otro la afirmación de que el alma es armonía."²¹

²⁰ Michelle Federico Sciacca: *Platón* (Traducción Luis Ferré). Editorial Troquel, Buenos Aires, 1959, pág. 295.

²¹ Platón, *Op. Cit.*, 92b, 92c, 92d, y 92e; pp. 94 y 95.

Cabe hacer aquí una observación relevante: Platón, al hablarnos de reminiscencia, se refiere al conocimiento (*epistemología*) en su grado más alto y abstracto, que es el conocimiento puro en el “Mundo de las Ideas”, en contraste con el conocimiento falible e inmediato de los sentidos que, por ende, es inferior.

Ahora bien, si tenemos diferentes grados de conocimiento, es de esperarse que la reminiscencia –que se encuentra dentro de la categoría del conocimiento más alto-, a su vez, contenga también divisiones dentro de sí. Y estas divisiones quedan diferenciadas de esta manera en los siguientes verbos:

- 1) Acordar: se remonta hacia las vivencias y los acontecimientos más inmediatos del momento, es decir, con una temporalidad más corta e inmediata. El grado de epistemología es menos profundo.
- 2) Recordar: está más relacionado con un tiempo más remoto que el verbo anterior, es decir, con una temporalidad más distante y más pretérita; y por tanto, con un grado de epistemología más profundo.

Ambos verbos también pueden relacionarse con lo afectivo.

Debido a que Platón se nutre de la religiosidad órfico-pitagórica, habla de la metempsicosis y la reminiscencia del alma, pero Platón no se queda con el dogma puesto que va más allá: argumenta estos dogmas de fe para confirmarlos con la filosofía; de manera que el fundamento siempre es la fe y la filosofía sólo las confirma.

“Sócrates, ante todo, antes de presentar la prueba de que conocer es recordar, establece como base de su discurso la inmortalidad del alma y la demuestra con el principio de la metempsicosis, también aquí entendida igual que en *Fedón*, como tránsito de un contrario a otro (el alma a veces termina, otras renace, pero nunca fenece) y de la inmortalidad-metempsicosis deduce el aprender como recordar. Una vez puestos estos dogmas de fe, los demuestra *a posteriori* y habiendo la experiencia confirmado el principio, Sócrates vuelve otra vez sobre lo mismo.”²²

Y finalmente, cuando Platón no admite el principio pitagórico de la armonía, es porque sería un absurdo:

²² Michelle Federico Sciacca: *Op.cit.* pág. 297.

“(…)si el alma fuese armonía del cuerpo, el alma debería depender del cuerpo, como la armonía depende de la lira y de las cuerdas; pero es absurdo que todas las almas sean igualmente virtuosas y que el alma dependa del cuerpo; por esto el alma no es armonía.”²³

1.4: Importancia de la práctica del ejercicio de la Filosofía para lograr la inmortalidad del Alma.

Como ya habíamos mencionado, la parte intelectual del alma es la que vale la pena cultivar para alcanzar la inmortalidad de la misma. De tal manera que este cultivo y “preparación” del alma para alcanzar la inmortalidad se realiza durante el transcurso de esta vida llevando a la práctica el ejercicio de la filosofía.

¿Y a qué me refiero con “ejercicio de la filosofía”? Pues simplemente al amor por saber la verdad, por ser sabios y llevar una conducta éticamente correcta, la cual debe ir acorde con lo que pensamos y actuamos.

Para ello, es necesario que el alma, en su parte intelectual como *Noûs*, siempre esté abierta a la reflexión y a la búsqueda de la verdad, que a su vez nos conlleva a la virtud. Es decir, los sabios que están en busca de la *Verdad* y de la *Perfección* son personas virtuosas.

Y estos sabios que Platón menciona en el Diálogo del **Fedón** son amantes de la sabiduría, a los cuales llama “filósofos” (*philoí-sophías; philósophos*).

Estos filósofos o amantes de la sabiduría siempre estarán ocupados y preocupados por el conocimiento de la verdad absoluta, y esta verdad absoluta es entendida como la Verdad con mayúscula que tiene que ver con la perfección del “Mundo de las Ideas”; mundo y “lugar” al cual aspiran llegar las almas de los que son filósofos, ya que para ello se han “ejercitado” en la práctica de la filosofía durante esta vida, para llegar a ser individuos virtuosos y coherentes con sus pensamientos y acciones. Lo cual es muy importante para Platón, puesto que un individuo que no filosofa en esta vida es aquél que está provocando la muerte eterna e inevitable de su alma sin darle esperanza alguna de vida inmortal.

Por tales motivos, el filósofo es para Platón el ser humano superior a todos los demás, ya que se preocupa por darle vida a su alma antes que al cuerpo y a sus apetencias.

²³ *Ibidem*, pág. 304.

Y aún más, Platón se atreve a decir que sólo el que es verdadero filósofo se ejercita en estar muerto en vida; es decir, muertos al cuerpo y a sus apetencias y necesidades, porque saben que obtendrán un premio aún mayor.

“Sócrates:- En realidad, por tanto -dijo-, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente terrible. Obsérvalo a partir de lo siguiente. Si están, pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente - pues amaban el saber- y de verse apartadas de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? (...) Pues él tendrá en firme esta opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí [el Hades]. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?

“Simmias:- En efecto, enorme, ¡por Zeus! -dijo él.”²⁴

Así pues, en conclusión, sólo el filósofo, el sabio, es aquel que está muerto en vida, pero no porque le sea indiferente el mundo, sino más bien porque no se deja arrastrar y seducir por las apariencias de este mundo imperfecto y por sus frivolidades; dándole mayor importancia y sobrepeso al cultivo del interior, del intelecto y del alma, que a todo lo demás. Y, por lo tanto, él tiene por seguro que su alma vivirá en el Hades (Ver apéndice I).

²⁴ *Ibidem*, 67e y 68b, pp. 46 y 47.

1.5: El purgatorio platónico.

Es obvio que al tener un deseo de trascendencia de la vida a través del alma, nos tendremos que encontrar ante un dilema: si el alma en vida corporal llevó una conducta adecuada, es probable que llegué a morar en el Hades; pero, si es el caso contrario en que el alma se entregó a los placeres mundanos, entonces sólo habrá conseguido su condenación eterna.

Platón en algún momento, cuando habla de marchar al Hades, no sólo habla de las personas de alma pura sino también de las que por su gusto marcharon a ese lugar. Específicamente se refiere a los suicidas:

“Sócrates:- Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta.
- Bien- dijo Cebes-, eso sí parece razonable.”²⁵

Como podemos darnos cuenta, Platón da una “justificación” ética al suicidio, como por ejemplo, en la figura de Sócrates, en que éste es obligado a tomarse el veneno para darse muerte a sí mismo, obligado por las circunstancias políticas de la ciudad de Atenas que lo ha condenado por impío.

De esta manera Platón, al justificar el suicidio, no lo condena y, en cierta medida, garantiza que las almas de estas personas llegarán a habitar en el Hades, puesto que ésta era su intención y su anhelo.

“Sócrates:- (...) Ciertamente que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión

²⁵ *Ibíd.*, 62c, p.36.

quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allí con los que añoraban.”²⁶

Ahora bien, si el suicidio no es condenado, sí es condenada y reprobada una conducta ética manchada por los vicios y placeres mundanos, puesto que lo que hay en este mundo –siguiendo la Teoría del mundo de las Ideas Platónicas- es una imperfección. La verdadera perfección está en el Hades, donde se halla el Sumo Bien, la Verdad.

Sin embargo, hay que aclarar que existe la posibilidad de que las almas que no están tan “manchadas” por los placeres del mundo alberguen una esperanza de salvación y de “purificación”. Esto es el purgatorio que describe Platón en su diálogo **Fedón**.

Como ya habíamos comentado, el alma da la vida, inmortal después de la muerte del cuerpo. Es por ello que el alma tendrá que pasar por un proceso de purificación después de haber abandonado el cuerpo y su vida en éste. Si el alma en la vida terrenal no se preocupó por ser cultivada en el ejercicio de la filosofía y de la reflexión y la práctica de las virtudes, entonces tendrá dos opciones: una es el “purgatorio” o proceso de purificación mediante el cual tiene la esperanza de llegar a morar en el Hades, y la otra es la condenación eterna.

Aunque es claro para Platón que al alma no le es fácil desprenderse de este cuerpo mundano, puesto que estuvo aprisionada en él durante mucho tiempo, finalmente, se impone su *daímôn* designado, entendiéndose por *daímôn* el destino del alma de una persona en el aspecto religioso y también de una manera racional. Es decir, el *daímôn* es como una parte divina y racional a la vez, de manera que el *daímôn* de Sócrates era el de compaginar la parte de la antigua tradición religiosa griega y la parte racional y filosófica.

“Sócrates:- (...) Ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante largo tiempo ha estado prendada de éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *daímôn* designado.”²⁷

Es de esperarse llegar a la conclusión de que todas las almas tienen un *daímôn* designado y que, ciertamente, éste es el de aspirar a tener vida en el Hades.

²⁶ *Ibidem*, 68a, p.47.

²⁷ *Ibidem*, 108a y 118b, pp. 124 y 125.

Siguiendo este argumento, Platón describe en su diálogo **Fedón** el proceso de purificación por el cual tiene que pasar el alma para llegar a vivir en el Hades.

De esta manera, nuevamente retomando la “Teoría del Mundo de las Ideas”, Platón pone en labios de Sócrates la descripción de cómo es el Hades, el lugar de la pureza del alma. Y empieza así la narración del mito del lugar donde han de vivir las almas puras y las de los amantes de la sabiduría: los filósofos.

Pero, antes de iniciar esta narración del mito, Platón nos vuelve a recalcar, por medio de la narración del personaje de Sócrates, la imperfección que hay en este mundo y la perfección que hay en el Hades.

“Sócrates:- (...) Pues esta tierra, y las piedras, y todo el terreno de aquí, están corrompidos y corroídos, como las cosas del mar a causa de la salinidad, y allí no se produce en el mar nada digno de consideración ni, por decirlo en una palabra, nada perfecto, sino que hay sólo grutas, arena, un barrizal incalculable y zonas pantanosas, donde se mezcla con la tierra, y no hay nada valioso, en general, para compararlo con las bellezas existentes entre nosotros. A su vez, las cosas esas de arriba puede ser que aventajen aún mucho más a los que hay en nuestro ámbito. Pues si está bien contar un mito ahora, vale la pena escuchar, Simmias, cómo son las cosas en esta tierra bajo el cielo.

-Por nuestra parte, desde luego -dijo Simmias-, de buena gana escucharíamos ese mito.”²⁸

Haciendo la aclaración pertinente, Sócrates inicia la narración del mito del Hades. Después de describir este lugar como maravilloso e inigualable en belleza y perfección donde se convive cerca de los dioses (Ver apéndice II), Platón también nos describe, por medio del personaje de Sócrates, que en este lugar hay minerales y también vida de seres humanos, los cuales tienen una vida más larga y más sana porque desconocen las enfermedades, además de aventajarnos en inteligencia. Pero no sólo esto, sino que también en ese lugar hay corrientes de agua tanto frías como calientes siendo éstas variadas. Y es aquí precisamente en estas aguas donde empieza la descripción del proceso de purificación, que es como un purgatorio platónico debido a los suplicios que tiene que padecer el alma.

Como podemos observar, el Hades es el lugar donde no hay dolor ni imperfección. Todo es perfecto y bello, puesto que ahí es la “cúspide” de la “Teoría del Mundo

²⁸ *Ibidem*, 110a y 110b, p. 128.

de las Ideas” platónico. Además, ahí también pueden las almas gozar de la compañía de los dioses y del trato personal con ellos, lo que significa un privilegio.

Ahora bien, si por un lado tenemos lo que corresponde al premio eterno que es la morada en el Hades, por otra parte tenemos lo contrario: el castigo que se manifiesta en un proceso de purificación y hasta en un infierno.

En la descripción platónica la condena es diferente, porque el castigo (temporal en el caso del purgatorio hasta que el alma se purifique, y eterno en el caso del infierno cuando el alma ya no tiene salvación alguna) no serán las llamas, o el fuego el instrumento de tortura, sino más bien su purificación o condena será por medio del agua; el alma condenada irrecuperablemente, sufrirá ahogándose en las aguas del Tártaro eternamente, lugar del abismo y al que confluyen todas las aguas de los ríos de la tierra (Ver apéndice III).

Por tal motivo, en el Tártaro se concentran las principales corrientes y esto hace que sea el lugar de las tempestades inimaginables y de los torrentes infinitos. Estas corrientes son cinco contando el océano -ya que este último fluye con un curso mayor y en forma circular- y los nombres de estas son:

- 1) El Océano.
- 2) El río Aqueronte y la laguna Aquerusíade.
- 3) El río Piriflegetonte.
- 4) El río Estigio y la laguna Estigia que forma el río a desembocar allí.
- 5) El río Cocito (Ver apéndice IV).

El río al que van a parar las almas será aquel al que sean conducidas según su *daímôn* (que, como ya habíamos dicho, significa destino) y esto será de acuerdo a su modo de actuar en la vida terrenal, si actuaron piadosamente o si no lo hicieron.

Platón nos describe de la siguiente manera el tránsito del alma al dejar este mundo:

- a) Al río Aqueronte corresponde la gloria, y a la laguna Aquerusíade el lugar del juicio final.
- b) Al río Tártaro le corresponde el infierno (a manera de imagen).
- c) Al río Piriflegetonte y al río Cocito les corresponde la posibilidad de entrar en el Hades (Ver apéndice V).

Estos dos últimos ríos, el río Cocito y el río Piriflegetonte, son como un filtro de purificación. La laguna Aquerusíade es el sitio donde se emite el último veredicto porque hay posibilidad de salvación o de condenación eterna. Esto es, porque si las almas de los que murieron no fueron perdonadas por las personas a las que

dañaron en vida, entonces su condena consistirá en ser arrastrados nuevamente hacia el Tártaro y pasar por la tortura del oleaje de los ríos y sus dolores hasta que logren persuadir a los que dañaron injustificadamente.

Y es precisamente por esta situación por lo que Platón nos recalca la importancia del ejercicio de la filosofía para purificar el alma y para que tengamos así la oportunidad de aspirar a la inmortalidad y a una nueva vida en el Hades, lejos de toda la imperfección que hay en esta vida y de los deseos corporales. Ya que, si el alma se purificó en esta vida con la práctica de la filosofía, le está garantizada una vida inmortal, puesto que la filosofía conduce a un santo vivir y nos hace albergar la esperanza de morar en el Hades, lugar de belleza y perfección inigualables.

Para estas personas –a saber, los filósofos–, el cuerpo ya no será un estorbo ni una preocupación:

“Sócrates:-(...) De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía viven completamente sin cuerpos para todo el porvenir, y van a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande.”²⁹

Y aún en estos momentos difíciles, en el diálogo del **Fedón**, en el cual Platón en sus últimas páginas nos describe la condena y muerte de Sócrates, nuevamente nos vuelve a recordar y a recalcar que, para llegar al Hades y a la vida inmortal del alma, es necesario llevar una vida virtuosa y ordenada mediante el ejercicio de la filosofía, puesto que, si la practicamos, tendremos la plena certeza y seguridad de que nuestra alma alcanzará la inmortalidad.

Y esto lo podemos confirmar en las palabras de Sócrates que aparecen en el **Fedón**, donde se muestra con una plena confianza que su alma fue lo suficientemente purificada con el ejercicio de la filosofía y que, por lo tanto, logrará salvarse de la condena eterna y del purgatorio, y morará en el Hades.

“Sócrates:- (...) una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así –pues es hermoso el

²⁹ *Ibidem*, 114c, p. 135.

riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afaná por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame.”³⁰

Capítulo 1.6: Importancia de Plotino en la evolución de este tema (el purgatorio y la inmortalidad del alma).

Primeramente, agradecemos al Dr. Antonio Ramos sus valiosas observaciones para desarrollar este capítulo sobre la filosofía de Plotino.

Plotino nació en (205-270) Licópolis, Egipto. Fue educado en Alejandría y especialmente en la filosofía por Ammonio Sakkas (que era cristiano), según cuenta su biógrafo y discípulo Porfirio:

“Ammonio representaba la unión de diversas corrientes de la filosofía griega, pero con un predominio de la corriente neoplatónica: sin duda ninguna que su espíritu había conservado rasgos de la religión cristiana, que antes había profesado.”³¹

Debido a las enseñanzas de Ammonio, Plotino se nutrió del eclecticismo de la escuela alejandrina; además, llevaba una vida profundamente religiosa, ascética y despegada de los bienes materiales.

Después de once años de estudio en la escuela de Ammonio se unió al ejército del emperador Giordano que se dirigía hacia Persia y Siria, pero al ser asesinado éste, Plotino se refugió en Antioquía, y después se fue a Roma en el año 245. Ahí fundó su propia escuela donde profesó hasta su deceso. Sus principales discípulos aparte de Porfirio fueron: Amelio de Etrulia, el médico alejandrino Eustoquio, el poeta Zótico, el médico Zeto (de origen árabe), algunos senadores y, los miembros de la familia imperial: Galieno y su esposa Salonina.

³⁰ *Ibidem*, 114d y 115a, pp. 135 y 136.

³¹ Plotino: *El Alma, la Belleza y la Contemplación*, (Traducción Ismael Quiles). Editorial Espasa-Calpe, Colección Austral, Buenos Aires, 1950, pág. 14.

Su obra se encuentra condensada en las **Eneádas**, que fueron clasificadas y ordenadas por su discípulo Porfirio en cincuenta y cuatro libros, divididos en seis agrupaciones con nueve tratados cada uno.

También acogió la doctrina metafísica de Platón pero empleó en ella las enseñanzas de Aristóteles, los principios neopitagóricos, así como también algunas doctrinas orientales, principalmente la *emanación*:

“En diversas doctrinas y especialmente en el neoplatonismo, la emanación es el proceso en el cual lo superior produce lo inferior por su propia superabundancia, sin que el primero pierda nada en tal proceso, como ocurre (metafóricamente) en el acto de la difusión de la luz. Pero, al mismo tiempo, hay en el proceso de emanación un proceso de degradación, pues de lo superior a lo inferior existe la relación de lo perfecto a lo imperfecto, de lo existente a lo menos existente.”³²

Aunque Plotino es el más reconocido representante del neoplatonismo, también sufrió violentas críticas de los platónicos de Atenas que lo acusaban de plagiarlo e imitador de Numenio de Apamea.

A tal grado llegaron las acusaciones, que sus discípulos Porfirio y Amelio lo defendieron fuertemente. Amelio, motivado por esta situación, redactó el tratado **Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio**.

Ahora bien, aun cuando Plotino es el último filósofo que produjo la civilización griega, su influencia en el cristianismo ha sido esencial con algunas discrepancias conceptuales:

“La emanación tiende, como dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador. De ahí ciertos límites infranqueables entre el neoplatonismo y el cristianismo, el cual subrayaba la creación del mundo a partir de la nada y, por lo tanto, tiene que negar el proceso de emanación unido a la idea de la eternidad del mundo.”

³² José Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*. Tomo I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 5ª edición, 1971, pág. 508.

“La diferencia entre emanación y creación es de orden todavía más complejo que el apuntado. En rigor, sólo puede entenderse con claridad suficiente cuando distinguimos entre los diversos modos de *producción* de un ser. Estos modos de producción ha sido puestos especialmente de relieve por la teología católica, sobre todo en la medida en la que ha sometido a elaboración conceptual las nociones de la teología helénica y ha establecido una comparación entre el modo de producción que admite el cristianismo como propio de Dios y otros modos posibles.”³³

Por otra parte, para Plotino el concepto de lo Uno, es el principio, pero no la realidad única, porque precisamente funda la diversidad de aquello que de él emana; es decir, lo demás es reflejo de lo Uno. Lo Uno es inmutable y eterno, se basta a sí mismo y está exento de toda composición, se encuentra presente en todas las cosas sin confundirse con ellas. El concepto de lo Uno es su primer hipóstasis.

Su segunda hipóstasis será lo Inteligible o la Inteligencia (*Nous*). En la inteligencia existe la multiplicidad que contempla al primer Ser:

“En el primer Ser la Inteligencia contempla las ideas de todas las cosas, y por ese camino Plotino corrige la tesis de Platón, afirmando que las ideas no son algo subsistente por sí mismas, sino que están en la Inteligencia como ideas de la misma y fruto de la contemplación que la inteligencia tiene del Primer Ser.”³⁴

Más claramente, para Plotino esta Inteligencia o Entender (*Nous*) será la mediación entre el Ser (Uno) y los seres:

“Aquí Plotino evita el error con la doble idea del Bien y del Entender (*Nous*). Bien es el Uno en cuanto a la relación a causar lo que esté fuera del Uno. ¿Cómo? Por vía del entendimiento. Esa Inteligencia-Bien, o querer proyectarse fuera del Uno, mira, piensa, circunscribe una porción inteligible del Uno, plenitud simple. Esta determinación hecha por el pensamiento (*Nous*) es el ser (*Ousía*), *esencia*, la forma que se multiplica a medida que se materializa y deviene una cosa. Ser y pensar fuera del

³³ José Ferrater Mora: *Op. Cit.*, pág. 508.

³⁴ Plotino: *Op. Cit.*, pág. 25.

uno se identifican. El Bien-Entendimiento, mediador entre el Uno y el ser o seres, es anterior al ser. El mundo, pues, aparece como una jerarquía, gradación de formas, más o menos perfectas, a medida de su distanciamiento de la Unidad, de la cual dependen todas las formas.”³⁵

Y por emanación de la Inteligencia, surge la tercera hipóstasis, el Alma del Mundo; que es la división de lo inteligible y principio de formación del mundo sensible. Es decir, la Inteligencia produce al Alma que será la intermediaria entre el mundo inteligible y el sensible:

“La inteligencia a su vez, aunque con dependencia del Uno, produce un tercer principio, que es el Alma del Universo. Este principio desempeña la función de Demiurgo en la cosmogonía platónica, es decir, él es el que inmediatamente produce todas las demás cosas del universo. Efectivamente, el Alma del mundo produce las almas, tanto las almas que animan a los seres incorpóreos (como son los cuerpos celestes, para los antiguos), como las que animan los seres materiales y sensibles de este mundo.”

“El origen de las almas espirituales es fácil de explicar, ya que proceden a su vez del Alma del Universo que es espiritual. “

“En este sentido todo el Universo está dotado de almas. Almas que poseen diversas facultades, pero al fin almas.”³⁶

Ahora explicaremos el término *hipóstasis*, que se entiende como “verdadera realidad” o “verdadera *Ousía*. El término *Ousía* se utilizó para nombrar la sustancia individual concreta, es decir, que siempre es sujeto y nunca predicado. Sin embargo hubo algunas confusiones y se distinguió entre *Ousía* como esencia e *hipóstasis* como sustancia individual; de manera que podemos sintetizar que *hipóstasis* es la cosa misma completa así como el acto por el cual la cosa existe por sí misma.

³⁵ *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2ª. Edición, 1996, pág. 9. El subrayado es del autor.

³⁶ Plotino: *Ibidem*, pág. 26.

Por ello Plotino nos habla de las tres *hipóstasis* ya que la primera ilumina a la inferior, comparándolas con una especie de luz:

“Se puede comparar lo primero a la luz, lo segundo al sol, lo tercero a la luna que recibe su luz del Sol. Porque el alma tiene una inteligencia que le viene de afuera y que la ilumina a pesar de ser ella misma inteligente. Pero la inteligencia tiene en sí misma una luz propia, aunque ella misma no sea luz pura, sino un ser que es iluminado en su misma esencia. Y aquello que la ilumina, siendo una luz pura, sino una luz pura, es simple y da al alma la facultad de ser lo que es.”³⁷

Quedando en claro que son las *hipóstasis* en Plotino, ahora hablaremos de la inmortalidad del alma y del purgatorio.

En su obra de la Eneáda Cuarta, Plotino nos habla de tratados relativos al alma, principalmente en el séptimo tratado “Sobre la inmortalidad del alma”.

Para Plotino el alma no es corpórea, puesto que procede del Alma del Universo que es, a su vez, esencia. Por tal motivo, no le afecta en ningún caso los accidentes propios de la materia como son longitud, extensión, principio, fin, entre otros. Es por ello que es capaz de recordar sensaciones anteriores y de tener nuevas, debido a su incorporeidad: aquí tenemos una clara influencia de la reminiscencia platónica del alma.

Además, el alma tampoco podría pensar si fuera un cuerpo, puesto que la inteligencia se encuentra fuera del cuerpo –como ya lo habíamos dicho-, y es la segunda *hipóstasis*:

“Así, pensar debe consistir en *percibir sin el auxilio del cuerpo*, por consiguiente y con mayor razón, el principio que piensa no debe ser corporal.”³⁸

De igual manera, la virtud y la belleza no son propias del cuerpo sino más bien del alma, ya que son un reflejo de las tres *hipóstasis*.

Para Plotino la armonía no es una esencia como el alma puesto que existen diferentes armonías, existirían diferentes almas; y esto último es inconcebible para

³⁷ Plotino: *Ibidem*, (Eneáda V, tratado 6, apartado 4) pág.125.

³⁸ Plotino: *Selección de las Eneádas*. SEP-Universidad Nacional de México, México, 1923, pág. 318. El subrayado es del autor.

Plotino porque el alma es una esencia que tiene su fuente en el Alma del Universo.

El alma tampoco es una entelequia del cuerpo. En términos aristotélicos, entelequia es “continuidad de existencia” o bien, “actualidad”, “existencia en concreto”, de manera tal que el alma siempre tendría que estar inherente al cuerpo. Esto tampoco es aceptado por Plotino puesto que el alma es esencia y como tal, independiente del cuerpo:

“Si el alma es entelequia, no habrá lucha posible de la razón contra las pasiones. (...) Si el alma es una entelequia, tendrá tal vez aún sensaciones, pero sensaciones solamente; los pensamientos puros serán imposibles.”³⁹

La vida le es propia al alma porque ella misma es vida, es fundamento de los seres sensibles y corpóreos, puesto que ella es reflejo de lo Uno, de la Inteligencia, y del Alma del Universo:

“El alma en efecto, es el principio del movimiento; ella es la que lo comunica al resto; en cuanto a ella, se mueve por sí misma. Da vida al cuerpo que anima; pero solamente ella posee la vida, sin estar jamás sujeta a perderla, porque la tiene por sí misma.”⁴⁰

Ciertamente, al ser inmortal, el alma participa de la naturaleza divina e incorruptible, ya que por su esencia no puede nacer ni perecer.

De esta manera, el alma es poseedora de todo lo que es divino y le es propio también poseer la sabiduría y la virtud verdadera. El cuerpo, por su mortalidad y corrupción, está fuera de poseer estas cualidades.

Plotino también nos explica cómo es que el alma desciende al cuerpo, es decir, como es que el Alma del Universo llega a extender su luz a otros seres para que éstos sean a su vez, reflejo de ella:

“¿Cómo es que el alma desciende al cuerpo, puesto que los inteligibles están separados de las cosas sensibles? En tanto que el alma es inteligencia pura, impassible, que goza de vida puramente intelectual como los demás seres inteligibles, permanece entre ellos: pues no tiene ni

³⁹ Plotino: *Op.cit.*, pág. 325.

⁴⁰ Plotino: *Ibidem*, pág. 327.

apetito ni deseo. Pero la parte que es inferior a la Inteligencia y capaz de tener deseos, sigue su impulso, *procede* y se aleja del mundo inteligible. Deseando adornar la materia sobre el modelo de ideas que ha contemplado en la Inteligencia (...) ”⁴¹

Así, el Alma del Universo está presente en cierta medida en todos los seres vivientes: animales, vegetales y, en el ser humano. Aquí observamos una clara influencia aristotélica en Plotino, en cuanto a su clasificación de las almas de los seres vivientes:

“Si hay almas de otra especie (de las racionales) no pueden proceder más que de la naturaleza viva (es decir, del Alma Universal) y son necesariamente principios de vida para todos los animales. Sucede lo mismo con las almas que están en los vegetales.”⁴²

Plotino concluye este séptimo tratado de la Eneáda Cuarta arguyendo que el alma es inmortal en especial, el alma propia de los seres humanos. Pero no sólo esto, sino que también nos hablará de la contemplación de la divinidad fuera de este mundo, especialmente en la Eneáda VI, tratado 9 “Sobre el bien o el uno”:

“Si un alma, pues, se conoce a sí misma y sabe que su movimiento no es rectilíneo sino cuando se interrumpe, y que naturalmente es circular, no hacia un punto exterior, sino hacia el centro de donde se genera el círculo, se moverá hacia él, puesto que de él procede, y se suspenderá de él uniéndose a sí misma y dirigiéndose hacia donde deberían dirigirse todas las almas y hacia donde sólo las almas de los dioses se dirigen eternamente. Es Dios lo que se une a él; mientras que los que están más apartados son el hombre vulgar y el animal.”⁴³

En esta última cita observamos la influencia platónica que tiene Plotino al recurrir al deseo ferviente que posee el alma en ir a encontrarse con la divinidad. Deseo que es propio al ser humano que busca la sabiduría, de manera que la contemplación será para él con una mayor impresión:

⁴¹ Plotino: *Ibidem*, pág. 331. El subrayado es del autor.

⁴² Plotino: *Ibidem*, p.p. 331-332.

⁴³ Plotino: *El Alma...* (Eneáda VI, tratado 9, apartado 8) pág. 141.

“Pero llegaré un momento en que la contemplación será continua, sin ningún obstáculo corporal que la impida. Pues no es nuestra facultad de ver la que se encuentra impedida, sino otra.”⁴⁴

Plotino al mencionar que “no es la facultad de ver la que se encuentra impedida, sino otra”, se refiere a la inteligencia del alma; que se encuentra limitada para esta experiencia de contemplación debido a que sigue en este mundo.

Finalmente, Plotino nos argumenta que el alma tiene muchas cualidades –como las anteriormente mencionadas-, y que por ello se confirma que existe una vida fuera de este mundo pues el alma posee este privilegio el hecho de perecer jamás:

“He ahí lo que teníamos que decir sobre este asunto a los que quieren una demostración. En cuanto a los que piden el testimonio de la fe y de los sentidos, es preciso, para satisfacerlos, extraer de la historia las pruebas numerosas que suministra, citar los oráculos manifestados por los dioses que ordenan calmar a las víctimas de una injusticia y honrar a los muertos, según los ritos observados por todos los hombres para los que han dejado de existir, lo que supone que sus almas son sensibles. Muchas que han vivido sobre la tierra han continuado concediendo beneficios a los hombres después de haber salido de su cuerpo. Revelando el porvenir y prestando otros servicios, prueban por ellas mismas que las otras almas no han debido perecer tampoco.”⁴⁵

Pero no solamente lo anteriormente mencionado, sino que además Plotino con su filosofía nos propone un camino práctico para que nuestra alma, mediante la catarsis o purificación, se eleve hasta unirse totalmente con el Uno, que es el Ser sobre todo ser.

El Alma (tercer hipóstasis) tiene que regresar al Uno (primer hipóstasis) pero es un camino de ascensión: liberación, unión, perfección o plenitud de ser del hombre. Esta ascensión tendrá tres peldaños: la purificación, la iluminación y, la unión.

La purificación será la más importante de todas, ya que consistirá en mantener armoniosamente las riendas reguladoras del equilibrio alma-cuerpo (debido a la parte irascible del alma, como diría Platón), la templanza, el dominio del alma y

⁴⁴ Plotino: *Ibidem* , pág. 145.

⁴⁵ Plotino: *Selección...* pág. 332.

frenar todo impulso. De esta manera, se experimentará una catarsis o liberación de las pasiones.

La iluminación o contemplación de las ideas es como el ideal que imitar. Esto es que a medida en que lo encarnemos y llevemos a la práctica, nos perfeccionamos por medio del ejercicio de las virtudes:

“Iluminación responde a la contemplación (*Theorein*), que es mirar imitando mejor. Los ojos del alma, como ventanas abiertas, se iluminan. Esto es contemplar: mirar al Uno.”⁴⁶

La unión es transformarse. Y esta transformación se logra en una mayor realización del alma sublimada devolviéndola a las realidades terrenas: las virtudes cobran un sentido nuevo y las realidades triviales se ven grandiosas desde la unificación con el Uno; es decir, se experimenta un éxtasis.

Por tales motivos, Plotino es pieza clave para entender la repercusión filosófica de la concepción platónica del purgatorio. Y esto es así, porque al explicarnos Plotino en su obra **Las Eneádas** lo que entiende por *contemplación* está implícita la visión de la purificación para contemplar al Uno, es decir, a Dios.

Plotino no nos hablará de un purgatorio como tal, pero sí nos habla de una purificación previa a la contemplación del Uno, para que así se de la unión perfecta con éste último. Sin esta purificación, es imposible que se de dicha contemplación del Uno (o bien, Ser-Dios):

“Tal es la vida de las almas y de los hombres divinos y felices: apartarse de las cosas de este mundo, sentir disgusto por ellas, y huir solo, hacia el Solo.”⁴⁷

⁴⁶ *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2ª. Edición, 1996, pág. 10.

⁴⁷ Plotino: *El Alma...* (Eneáda VI, tratado 9, apartado 11) pág. 148.

SEGUNDO CAPÍTULO:

DISCURSO PAULISTA

2.1 Concepto de [Sôma].

Para Pablo de Tarso la definición de cuerpo en sentido estricto es *Sôma*. No utiliza *Morphé* -forma- porque es figura, la forma en la que aparece un ser. Tampoco utilizará *Eídos* -figura- u *Òmoíoma* -imagen- ni *Ópsis* -aspecto-. La definición más precisa y completa es cuerpo.

Cuando hablamos de *Sôma*, hablamos generalmente de cuerpo del ser humano. Un cuerpo que a su vez está compuesto por miembros distintos que forman una unidad y cada cual tiene su función y su merecida importancia, como lo dice en 1 Cor 12, 20-22 y 26:

“Ahora bien, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede el ojo decirle a la mano: <<¡No te necesito!>> Ni la cabeza a los pies: <<¡No os necesito!>>

Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables.

Si sufre un miembro, todos los demás sufren con él. Si un miembro es honrado, todos los demás toman parte en su gozo.”

Como podemos darnos cuenta, dentro de los miembros del cuerpo no hay envidia ni egoísmo, sino una unidad completa. Esto último lo resaltamos, porque más adelante veremos que Pablo de Tarso hace una comparación de los miembros del cuerpo y su diversidad, con la iglesia de Cristo.

Este cuerpo tiene vida, la cual tiene que ser dignificada. Y una manera de lograrlo es mediante la fe y la práctica del evangelio. Es decir, mediante la creencia en la promesa de *Vida Eterna y la Resurrección* de Jesucristo.

En la doctrina judeo-cristiana, el ser humano no “tiene” un cuerpo, sino más bien él mismo es un cuerpo. Su todo es un cuerpo, entendiéndose incluso como el “yo”, como el individuo.

El cuerpo tiene aflicciones y apetencias en su totalidad, no importando cuál o cuáles son los miembros o el miembro que sufre. Es así como nos damos cuenta de que este cuerpo tiene vida y aun vida dentro de sí mismo en cada uno de sus miembros; y por esta razón hay una sola vida: la del cuerpo en común en cada uno de los miembros.

Y esto último es muy importante, porque da origen a la concepción de la vida en comunidad. Comunidad integrada por cada uno de los miembros del cuerpo, que más adelante Pablo de Tarso retomará como el Cuerpo de Cristo, integrado por la comunión de los miembros de la Iglesia con sus diferentes características y particularidades.

Ahora bien, este cuerpo al tener vida se expresa, actúa. Y sus acciones pueden ser puras e impuras según sea el caso, obedeciendo a un código de ética moral y religiosa. No hay que manchar el cuerpo con acciones impuras como la promiscuidad y la concupiscencia; sino más bien hay que dignificarlo, porque así como el cuerpo está integrado por diferentes miembros, así también los creyentes forman el Cuerpo de Cristo, integrado por diferentes miembros de la comunidad (que en este caso es la Iglesia).

Tomando en cuenta lo anterior, podemos decir que el concepto de *Sôma* o cuerpo nos sirve para designar a la persona como su totalidad.

Pero también el ser humano, “dentro” de un cuerpo, se sabe condicionado en cierta medida a éste:

“El hombre adquiere su primera experiencia de sí mismo en él, así como también toma conciencia de estar prisionero, entregado a fuerzas extrañas, en primer lugar en su dependencia corporal respecto a ellas. Así permanecen el aspecto interior del yo y el aspecto exterior de los datos sensoriales como no separados.”¹

De tal manera que este cuerpo habla y se expresa a través de sus miembros.

¹ Rudolf Bultmann: *Teología del Nuevo Testamento* (traducción Víctor A. Martínez de Lopera). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981; p. 251.

Esta concepción es muy común en la antropología judía, puesto que para ellos, así como este cuerpo puede ser causante del pecado, así también sirve para alabanza a Dios mediante sus acciones.

Es un cuerpo que expresa todo lo que siente sin temor y sin rechazo alguno. Sin embargo, esta constante de la "vida interior" que tiene dentro de sí es lo que nos da la pauta para hablar del "yo" individual. Pero, a pesar de esto, no hay una separación tajante entre los deseos interiores –es decir, la vida interior que ya mencionábamos- y las expresiones y acciones del cuerpo. Más claramente: lo exterior es reflejo de lo interior. Y esta concepción es muy propia del Antiguo Testamento.

Ahora bien, al no existir separación entre la vida interior y la vida exterior del cuerpo, abrimos la posibilidad para una purificación interna que, a su vez, muestra resultados en la exterioridad. Por supuesto, esto depende de la voluntad de cada quien, y de manera individual podemos aceptar o rechazar tal purificación.

Es de esperarse que tal purificación se dé como resultado del apego a la relación personal con la divinidad, con Dios. Puesto que el ser humano, al saberse presente en este mundo como ser dominante ante las demás criaturas del universo, llega a sentir la preocupación existencial: ¿quién es él?, ¿hacia dónde va?, ¿por qué está en este mundo? y ¿quién o qué es lo que lo dirige?

Por tal motivo, su vida interior tiene una importancia y valor especial, puesto que los motivos que lo animan en ésta se expresan concretamente en las acciones de la vida cotidiana:

"Por lo demás se apuntan características en *Sôma* que expresan su estar entregado a poderes extraños, bien sea que se trate de poderes destructores, o de poderes libertadores y bienhechores."²

Pero "ser" un "cuerpo" nos conlleva a tener una posibilidad de manera de vida:

"Su ser- *Sôma* no es, en sí, ni bueno ni malo. Pero, únicamente por ello, por ser *Sôma* existe para él la posibilidad de ser bueno o malo, la de tener una relación con Dios."³

² Rudolf Bultmann: *Op. cit.*, p. 252.

³ *Ibidem*, p. 252.

Ser *Sôma* nos hace relacionarnos con nosotros mismos de manera constante, de tal forma que nos conduce a una preocupación existencial personal y a su vez universal, por sabernos seres humanos presentes en el mundo.

El ser humano, en Pablo de Tarso, ontológicamente tiene una "entidad" espiritual; esto quiere decir que posee un "cuerpo espiritual", que más específicamente se explica como un cuerpo que vive de acuerdo a la fe, esperanza y amor que profesa el Cristianismo.

Así, en Pablo de Tarso, la mística y la ascesis son una forma de apartarse del ser corporal y la tensión que conlleva este cuerpo o *Sôma*, pero ello no significa que exista un dualismo. Por tal motivo, en algún momento el concepto de *Sôma* se utilizará como *Sárks* o carne.

Sárks significa <<carne>> en el sentido de materia corporal del ser humano, pero de manera viviente y sensorial y que se puede captar con los sentidos. Y en última acepción se puede hablar de una semejanza en el significado de *Sôma*.

Pero no hay que perder de vista que el concepto *Sárks* tiene un sentido peyorativo que va ligado al pecado, como por ejemplo en 2 Cor 12,7:

"Y por eso, para que no me engría con la sublimidad de esas revelaciones, fue dado un aguijón a mi carne, un ángel de Satanás que me abofetea para que no me engría."

Sin embargo, en el Cristianismo la *Sárks* o carne, es muerta y condenada; en cambio el *Sôma* o cuerpo es resucitado como un "cuerpo de gloria" que, por supuesto, sólo concierne a lo divino.

El *Sôma* es el ser humano en cuanto tal, mientras que la *Sárks* es una fuerza ciertamente fuera de él que lo acecha para perderlo:

"El *Sôma* es justamente el hombre mismo, mientras la *Sárks* es una fuerza que lo pretende y lo determina. Por eso, puede hablar Pablo de una vida <<según la carne>> [*Katâ Sárka*], pero no de una vida <<según el cuerpo>> [*Katâ Sôma*]." ⁴

a) Definición de [*Psyché*]:

⁴ *Ibidem*, p. 255.

Para Pablo de Tarso, el ser humano tiene tres partes. Él habla de una antropología tricotómica: cuerpo [*Sôma*], alma [*Psyché*] y espíritu [*Pneuma*].

Dentro del mundo griego, en la visión greco-helenística⁵, el término *Psyché* se designaba para definir a la sede de la fuerza espiritual que animaba al ser humano, es decir, al alma, y que Pablo de Tarso no utiliza comúnmente:

“Así como conoce poquísimos la visión greco-helenística de la inmortalidad del alma (liberada del cuerpo), así emplea muy poco *Psyché* para designar la sede o la fuerza de lo espiritual que anima la materia del hombre, lo cual era usual dentro del mundo griego.”⁶

Para Pablo de Tarso, *Psyché* es la fuerza de vida natural en el ser humano:

“*Psyché* es (como en la gnosis) la fuerza vital puramente natural de calidad terrena en contraposición a la fuerza de la vida divina.”⁷

b) Definición de [*Pneuma*]:

En Pablo de Tarso, *Pneuma* es el espíritu, es la parte que nos comunica con lo divino; de tal manera que en el ser humano es lo propio de pertenencia a Dios.

Existe una cierta tensión entre *Sôma* y *Pneuma* sin llegar al grado extremo del divorcio entre ellos, como lo hay en el platonismo con la separación cuerpo *vs.* alma.

“Más bien, *Psyché* es la vitalidad específicamente humana, que es propia del yo como esforzándose, como queriendo, como persiguiendo algo. Incluso cuando se da a *Psyché* en contraposición a *Pneuma*, un sentido degradado, se piensa no en la vida puramente animal, sino en la vida total humana, ciertamente la vida natural del hombre terreno en contraposición a la sobrenatural.”⁸

⁵ Se le denominaba como “Helenista” a la persona que, sin ser de sangre griega, adoptaba la lengua y cultura de dicho pueblo.

⁶ *Ibidem*, p. 258.

⁷ *Ibidem*, p. 259.

⁸ *Ibidem*, pp. 259 y 260.

Para hablar de la vida terrenal del ser humano, Pablo de Tarso ocupa el término *Psyché*, y para hablar de la vida espiritual ocupara el término *Pneuma*.

Pero nuevamente reiteramos, no existe esta tensión entre cuerpo *vs.* alma, como en el platonismo; no hay una división extrema entre vida terrenal y vida espiritual del ser humano, puesto que ambas se encuentran unidas y relacionadas a través del cuerpo, es decir, del *Sôma*. De tal manera que ambos "niveles" de vida son mediados por las acciones del cuerpo.

He aquí la importancia de *Sôma*.

Sin embargo, Pablo de Tarso ocupa el término *Pneuma* con una significación animista, la cual era muy usual en el Antiguo Testamento. Un ejemplo de esta significación paulista lo tenemos en 1 Cor 4, 21:

"¿Qué preferís, que vaya a vosotros con palo o con amor y espíritu de mansedumbre?"

O bien, cuando nos habla en 1 Cor 2, 12 de la diferencia entre "espíritu del mundo" y "espíritu de Dios":

"Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que nos ha otorgado."

Hasta aquí podemos afirmar que la vida integral del ser humano está compuesta por el cuerpo *Sôma*, el alma *Psyché* y el espíritu *Pneuma*.

Y que ninguno de estos tres conceptos descalifica a los otros dos, sino que más bien se complementan y unen entre sí para formar y constituir la vida del ser humano.

Ésta es la Antropología de Pablo de Tarso: una unidad tricotómica, reflejo también de su judeo-cristianismo cuerpo, alma y espíritu.

Concluimos esta parte (Ver apéndice VI), en la cual lo que importa es el libre albedrío del ser humano, en cuanto que se decida por seguir a Dios o no seguirlo.

c) Definición de *Noûs*:

Concretamente, no se refiere a la razón o a la inteligencia, mucho menos a la mente; sino más bien, el *Noûs* está enfocado a “el saber acerca de algo, el entender y juzgar”.⁹ Y claro, esta característica es propia del ser humano.

Para Pablo de Tarso, este *Noûs* no es independiente del *Pneuma*, puesto que, al entrar en contacto ambos términos, dan lugar a la contemplación extática, es decir, a un conocimiento más profundo de lo divino.

Este conocimiento profundo de lo divino se concreta en la realización de las acciones del cuerpo *Sôma* y, por supuesto, dependen en gran medida de la voluntad individual del ser humano.

Tan sólo por el hecho de elegir orientarse hacia Dios, el ser humano está actuando bien en su *Noûs*. Pero si lo rechaza, se orienta hacia el mal y, por tanto, se aparta de Dios. Pero esta decisión depende del *Noûs*, porque éste ya tiene un conocimiento, puesto que conocer a Dios es conocer al ser humano, y dentro de la antropología hebrea, esta concepción nos lleva a encaminarnos bien en esta vida (Ver apéndice VII).

Por otra parte, Pablo de Tarso para referirse al verbo pensar utiliza *Fronêîn*, y para el verbo juzgar utiliza *dokimázein*, actividades que le son propias al *Noûs*.

Ahora bien, un concepto antropológico muy importante es el de “conciencia” o *Syneídesis* que a continuación definiremos:

“La Palabra [*Syneídesis*], que originariamente significaba compartir con otro el saber, en tiempo muy anterior a Pablo habría adquirido el sentido de compartir el conocimiento consigo mismo. En este sentido se había apropiado ya el judaísmo helenístico de esta palabra, mientras el concepto es todavía extraño al AT (aunque no el fenómeno que se designa con él), y ha sido empleado por Pablo; quizás lo ha introducido él en la esfera cristiana.”¹⁰

Pero para definir más claramente la significación de *Sôma*, *Noûs*, y *Syneídesis* tenemos la siguiente cita:

“Mientras *Sôma* sirve para distinguir al yo que se ha objetivizado del yo auténtico, como yo que es objeto del propio actuar y que es experimentado como objeto de

⁹ *Ibidem*, p. 265. El subrayado es del autor (Bultmann).

¹⁰ *Ibidem*, p. 270.

fuerzas extrañas, *Syneídesis* es el saber del hombre sobre su propio comportamiento. No es, como el *Noûs*, un saber, que contiene un <<ser para>>, sino que aprehende reflexionando y juzgando justamente este <<ser para>>; juzgando, es decir, se trata de un saber que trata sobre la propia conducta *respecto de una exigencia existente para esta conducta*. La *Syneídesis* es, pues, un saber sobre el bien y sobre el mal y sobre la conducta correspondiente pero formando toda una unidad.”¹¹

Con esta última cita, concluimos que la conciencia juzga de manera personal y de manera colectiva. Pablo de Tarso sabe de ello, al mencionarnos “conciencia débil” en los paganos. Pero esta “conciencia débil” consiste en que tanto cristianos como paganos saben de las exigencias de la ley, y los que aún no conocen bien estas exigencias son los de “conciencia débil”; pero los paganos, a su vez, saben de estas exigencias, puesto que están “escritas en sus corazones”. Es decir, saben lo que es el bien y lo que es bueno.

Por ello, Pablo de Tarso, al mencionarnos la conciencia individual, nos hace referencia a que es algo humano, puesto cada quién tiene la capacidad de juzgar. Pero también, al sabernos criaturas con entendimiento y con conciencia, nos sabemos libres. Y somos libres en el sentido de que podemos juzgar por nosotros mismos, individualmente, de tal manera que nadie puede imponernos su conciencia, es decir, nadie puede imponernos su juicio. Así lo dice en 1 Cor 10, 29:

“No me refiero a tu conciencia, sino a la del otro; pues ¿cómo va a ser juzgada la libertad de mi conciencia por una conciencia ajena?”

Como podemos observar, el hecho de tener conciencia nos da la capacidad de juzgar respecto a una obligación que tengamos que cumplir, como también sobre alguna acción ya realizada.

d) Definición de [Kardía]:

Pablo de Tarso da la significación a *Kardía* de manera análoga a *Noûs*:

“(…) *para designar el yo como queriendo, haciendo planes, como intentando.*”¹²

¹¹ *Ibidem*, p. 271. El subrayado es del autor.

¹² *Ibidem*, p. 274. El subrayado es del autor.

“Al igual que *Noûs*, *Kardía* es el yo del hombre, y en la mayoría de los casos en los que se emplea *Kardía* substituye a un pronombre personal.”¹³

Para que nos quede claro, *Kardía*, al igual que *Noûs*, no es principio superior, sino más bien es el yo que quiere, que piensa y que decide volverse hacia el bien o hacia el mal. *Kardía* también puede ser sujeto de sentimientos y deseos, así como de anhelos y de engaños; al igual es sujeto de la desesperación.

Y esto último es porque *Kardía* en varios lugares de la **Biblia** hace el papel del yo, por ejemplo en 2 Cor 1, 22:

“Y el que nos marcó con su sello y nos dio en arras el Espíritu en nuestros corazones.”

Y en 2 Cor 5, 5:

“Y el que nos ha destinado a eso es Dios, el cual nos ha dado en arras el Espíritu.”

Sin embargo, no hay que confundirnos en la definición del *Noûs* con la definición de *Kardía*; ya que la diferencia entre ambas radica en que uno va dirigido al querer y el otro se dirige a los sentimientos:

“La diferencia entre *Noûs* y *Kardía* radica en que en *Kardía* no se subraya el elemento del saber, contenido y subrayado en el *Noûs*, sino que domina el elemento del esfuerzo y del querer así como la agitación por los sentimientos (dolor y amor). Además, existe una diferencia de matiz, ya que el concepto *Kardía* puede servir para expresar que el planear y el querer del yo puede hallarse oculto; *Kardía* es lo interior en oposición a lo exterior, el yo auténtico como distinto de lo que el hombre aparenta.”¹⁴

La parte afectiva del ser humano se concentra en *Kardía*, y la parte intelectual en el *Noûs*.

Pero Pablo de Tarso, al hablar de la ley, no sólo se refiere a la parte intelectual sino también a la parte afectiva. De tal manera que la ley no se puede entender si no se siente en el corazón. En este contexto *Kardía* puede entenderse también como corazón.

¹³ *Ibidem*, p. 275. El subrayado es del autor.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 275 y 276. El subrayado es del autor.

La ley debe sentirse desde adentro, de vivirse desde adentro, en lo interior, para poder ser vivida en lo exterior, en los acontecimientos cotidianos.

Pero también, para que exista esta congruencia de lo interior con lo exterior, el cuerpo humano habla, se expresa mediante sus miembros, como pueden ser la boca, el oído, el ojo, etc. Pero al final de cuentas todos tienen de igual manera una vital importancia.

Es por ello que en la antropología hebrea no hay separación alguna de las partes del cuerpo, ya que todo él constituye una unidad perfecta que es hecha a la imagen de Dios.

Por otra parte, en *Kardía* se concentran el querer o *Thélein* y la voluntad o *Thélema*. De esta manera, en el corazón del ser humano se concentran los buenos y los malos deseos, las buenas y las malas intenciones, así como las tendencias más ocultas del yo, que, sin embargo, no tienen causa alguna para poder introducirse en el ámbito de lo consciente.

Pero nuevamente hay que recalcar que este querer está influenciado por los deseos carnales, o bien, por las mociones de la fe. Ejemplo de esto nos lo da Pablo de Tarso, cuando nos habla de “esforzarse con ahínco”, “con intensidad”, y a esto se llama *Zeloýn*, es decir, celo.

Y el celo nos puede llevar a esmerarnos para alcanzar alguna meta –en este sentido Pablo de Tarso habla del ahínco y de la intensidad, o bien, puede ser mal encauzado y llevarnos a lo reprochable.

Por otra parte, el ser de Dios no tendría sentido si el ser humano no lo considerara dentro de su vida, y viceversa, el ser humano tiene un sentido en tanto tiene una procedencia de Dios. Por ello, la historia de los pueblos tiene su origen en Dios y hacia él los conduce como dice R. Bultmann:

“(…) la teología paulina de la historia: la historia de los pueblos es la historia de la salvación que tiene su origen en Dios; él la conduce y él es su meta.”¹⁵

Hay una relación muy especial entre Creador y criatura. Criatura que, para Pablo de Tarso, no sólo es el ser humano sino también todo lo creado. La “criatura” en especial es el ser humano, que tiene participación de lo corruptible, de lo mortal, de lo efímero y, por tanto, de las apariencias y engaños de este mundo y de sus potencias.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 283.

Por tal motivo, el ser humano es proclive a caer en las tentaciones del mal y así caer en corrupción; y al sentirse esclavizado bajo el yugo de esta corrupción anhela su liberación. Y aquí Pablo de Tarso piensa tanto en la tierra y sus criaturas como en el ser humano, máxima creación de Dios.

Se da esta relación Creador-criatura, Dios-hombre, y su relación se desarrolla en esta tierra (mientras transcurre su vida en esta tierra), tierra en la cual se muestra el poder de Dios en la creación; pero también se da la influencia del mal, de las potencias malignas o demoníacas, que buscan la perdición de todo este mundo, en especial del hombre, del ser humano, que, dentro de la teología y de la antropología hebrea, fue creado para alabar y glorificar a Dios.

e) Definición de [Sárks]:

Lo malo se puede definir como lo que nos conduce al error, a la equivocación; que también se puede definir como una desorientación, como un esforzarse equivocado del ser humano durante el transcurso de su vida, y que, por ende, lo conduce a la perdición y a la rebelión contra Dios (que como Creador es el origen de la vida), y consecuentemente, al pecado, a la ausencia de Dios en la vida del hombre.

Ahora bien, *Sárks* significa <<carne>> en el sentido de materia corporal del ser humano, pero de manera viviente y sensorial y que se puede captar con los sentidos. Y en última acepción se puede hablar de una semejanza con el significado de *Sôma*.

Por ello, Pablo de Tarso nos menciona que una enfermedad corporal corresponde a una debilidad de la carne, como en Gál 4, 13:

“Pero bien sabéis que una enfermedad me dio ocasión para evangelizaros por primera vez.”

El término *Sárks* o carne designa no sólo al cuerpo carnal en concreto, sino también a la “carnalidad”, es decir, a todo lo concerniente a las apetencias corporales y a sus excesos, a sus debilidades y limitaciones.

Pero también la esfera de la carnalidad concierne a todo lo que hay en este mundo, en el *Kósmos*. De esta manera hay una cierta analogía entre *Sárks* y *Kosmos*, y a ello hace referencia Pablo de Tarso en 1 Cor 1, 20 y 26:

“¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?”

“¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza.”

Pero lo que se califica como pecaminoso en el concepto *Sárks* “carne” es la medida en que se encauza a lo corruptible, al terreno de lo humano y de lo carnal, de lo perecedero y, por tanto, pasajero.

Así también, cuando Pablo de Tarso nos habla del “pensar carnal” [*Sarkós*], se refiere a lo que proyectamos en el terreno de lo humano-corruptible, proclive al mal.

Por otra parte, cuando el ser humano se entrega al disfrute de los placeres mundanos, a la autoconfianza en sí mismo y planea la construcción de su vida por medio de lo anterior y además con la fuerza y con la colaboración de otras personas, entonces cae en pecado, en el pecado de la soberbia de creerse autosuficiente y olvidarse de Dios como su Creador. Y en este sentido existe el pecado, y los planes según la carne están en contra de los planes según Dios.

Pero sucede algo muy curioso: la vida según la carne nos puede conducir a los excesos no sólo en lo instintivo sino también en lo moral y en lo religioso. Ejemplo de esto son los excesos sensuales de los llamados “paganos” y el exagerado celo religioso de los judíos. Aquí también con los judíos encontramos un pecado: el de la soberbia.

Y es que por esta soberbia los judíos creen encontrar su propia justificación: si siguen con esmerado celo los preceptos de la Ley, llegarán a ser premiados ante los ojos de los hombres. Es por ello que este “vivir según la carne” es pecado, porque el ser humano confía más en sí mismo y en lo terrenal en vez de confiar en Dios.

Esta vanidad a la que conduce el “vivir según la carne” también se nota en la sabiduría de este mundo y en todos los pueblos, ya sean judíos o paganos:

“La soberbia, que se presenta entre los judíos como el celo por el cumplimiento de la ley y el orgullo por las obras así como por los títulos honoríficos de Israel, aparece en el mundo helenístico como el esforzarse por la sabiduría y como el orgullo por el conocimiento y las dotes *pneumáticas*.”¹⁶

Vivir según la carne también conlleva al ser humano a codiciar lo que otros poseen, y de esta manera a tener malas apetencias y deseos y, a su vez, a la preocupación de las cosas de este mundo y a olvidarse de las cosas de Dios. Pero no sólo esto, sino

¹⁶ *Ibidem*, p. 295. El subrayado es del autor.

también lo lleva a vanagloriarse de él mismo y no de las obras que Dios hace en su vida.

Pablo de Tarso critica mucho esta actitud entre los judíos y los paganos griegos, porque los ciudadanos de ambas naciones están atados a “vivir según la carne”. Por ello, Pablo de Tarso advierte a los cristianos de no caer en esta actitud. De no caer en las apetencias desordenadas de la carne [*Sárks*] y del pecado [*Amartía*], dándoles a estas dos últimas la categoría de seres personales sin caer en una concepción mitológica.

“En la medida en que en todo esto hay un lenguaje que no es mitológico, sino, más bien, alegórico-retórico es claro que este lenguaje *describe a la carne y al pecado como apetencias a las que el hombre ha sucumbido, frente a las cuales él se halla indefenso.*”¹⁷

El ser humano no tiene defensa propia ante las apetencias, puesto que él es aún más débil.

Hay una lucha interna entre el querer y el hacer que inhibe la esencia del ser humano concretada en la manera de ser él mismo. Por esta razón, el pecado lo hace entrar en un conflicto interno y personal:

“La soberanía del pecado radica en orientar toda actuación del hombre en contra de su intención auténtica.”¹⁸

Es decir, el pecado tergiversa y mal interpreta la intención del ser humano; lo que en primera instancia es bueno, lo convierte en malo ante los ojos de los demás, e incluso en exageración y en exceso. Es algo así como a lo que se refiere el refrán popular mexicano: “no hagas cosas buenas que parezcan malas.”

Por otra parte, Pablo de Tarso concibe al pecado como el portador de la muerte, y esta concepción la tiene debido a la tradición judía de la cual él procede. Además, él mismo nos explica que a causa del pecado de un hombre entró la muerte al mundo como un castigo divino, y es obvio que alude al pecado de desobediencia de Adán.

Recordemos que el pecado es toda trasgresión a la ley, y esta trasgresión trae consigo un castigo, que en este caso es la muerte.

¹⁷ *Ibidem*, p. 299. El subrayado es del autor.

¹⁸ *Ibidem*, p. 300.

Por ello, Adán y su esposa Eva se convirtieron en seres mortales.

Pero no sólo esto, sino que también Pablo de Tarso advierte que, el adherirnos a las cosas de mundo, del *Kósmos*, nos trae consigo la muerte. Esto es debido a que nos apegamos a lo terrenal y corruptible. Así, la muerte es la finalidad o *Télos* de una vida de pecado.

Pero también hay que tomar en cuenta que el apego extremo a la ley conduce a la muerte, puesto que la ley se creó para frenar las apetencias del ser humano. Por tanto, la ley pertenece al terreno de la *Sárks*, de la carne, y a su vez conduce al ser humano a la muerte.

¿Y por qué a la muerte? Porque la ley sirve a la carne y la carne, al pecado, y el pecado lleva a la muerte.

Si el ser humano obedece a la intención de su deseo, cree actuar bien y lo que hace es caer en el engaño del pecado, que traerá consigo la muerte.

El pecado tiene un gran poder, ya que no sólo conduce a la muerte a un solo hombre, sino también conlleva a toda la humanidad a la esclavitud.

Adán es para Pablo de Tarso un claro ejemplo del hombre primitivo, que sin la ley de Moisés sucumbió al pecado, y todo humano en su calidad de “vivir según la carne” está expuesto a caer en tal acto. Y el ser humano tiene la posibilidad de sucumbir ante el pecado, si sólo sigue la ley.

Ahora bien, si hablamos sobre la tendencia de la humanidad a caer en el pecado, es debido a que los primeros seres humanos –Adán y Eva– fueron expulsados del Paraíso, y esto fue un castigo al pecado, como culpa, pero no como una maldición (Ver apéndice VIII). Y cuando Pablo de Tarso hace referencia al pecado de Adán (entendiéndose como desobediencia a la divinidad), hace referencia a la tendencia hacia el pecado que había en él.

Pero, así como hay una tendencia al pecado debido a Adán, Pablo de Tarso asegura que también hay una posibilidad de redención a través de la figura de Cristo Jesús. Ya que el ser humano se sabe “pecador” y “trasgresor de la ley”, debe siempre de santificarse y esforzarse para encaminarse hacia lo bueno. Y aquí precisamente se encuentra su redención.

Ahora hablaremos del *Kósmos*.

En el Antiguo Testamento se habla de cielo y tierra como criaturas del Creador; es decir, Dios no se halla dentro del mundo que comprende a estos dos conceptos.

Pablo de Tarso y el judaísmo helenístico utilizan en este último sentido el concepto de *Kósmos*, que designa a todo lo creado dentro del cielo y de la tierra.

Aunque cabe mencionar que generalmente se utiliza la expresión de *Kósmos* para referirse más concretamente al “mundo”, al espacio en que se desarrolla la vida del ser humano, es decir, la tierra.

Kósmos también es el lugar donde se dan las condiciones y posibilidades del ser humano, por ejemplo: la vida y la muerte, el placer y el sufrimiento, la guerra y la paz, etc.

Kósmos también se utiliza como concepto histórico; por ejemplo, cuando Pablo de Tarso habla del “mundo entero” se refiere a toda la humanidad. También cuando habla de la “sabiduría del mundo” se refiere a la sabiduría según los seres humanos y su corrupción, lo cual se contrapone a la sabiduría de Dios que es inequívoca.

Cuando Pablo de Tarso en 1 Cor 1, 27 menciona “la locura del mundo” o “lo necio del mundo” (según la traducción), hace alusión a los marginados de este mundo, a saber, a los pobres:

“Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte.”

Aquí podemos fijarnos en una parte de la antropología filosófica de Pablo de Tarso: fundamentándose en la doctrina religiosa del cristianismo, busca la dignificación de toda la humanidad, especialmente la de los más sojuzgados y oprimidos.

Ahora bien, por otra parte, dentro del concepto de *Kósmos* que nos da Pablo de Tarso, encontramos inmerso un juicio teológico. Dicho juicio del *Kósmos* lo realizará el Señor, el *Kýrios*. Pero así también dentro de este concepto de *Kósmos* está inmerso el concepto escatológico; y es escatológico en la medida en que es un concepto temporal, ya que, si en este mundo se da el acontecer del ser humano encaminándose hacia un fin, también aquí se dará un juicio de acuerdo a su estancia sobre el mundo.

Dentro de este mundo que es el *Kósmos* se encuentran las tentaciones y las seducciones a los placeres, y el ser humano, al encontrarse inmerso en este mundo, es fácil que sucumba ante ellas. De esta manera el *Kósmos* se “adueña” de los humanos, haciéndolos presa fácil de sus preocupaciones por la existencia efímera de sus placeres y de sus goces; por ello, dice Pablo de Tarso en 1 Cor 1, 21 que la sabiduría de este mundo no es la sabiduría de Dios:

“De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necesidad de la predicación.”

Finalmente, para Pablo de Tarso, el *Kósmos* o mundo es creación de Dios pero también lugar donde tienen dominio las fuerzas demoníacas, en concreto Satanás. Sin embargo, estas potencias están por debajo del poder de Dios, de manera tal que el creyente cristiano puede combatir contra ellas apegándose a Dios y no a la carne [Sárks]. Aunque también es claro para Pablo de Tarso que mientras el cristiano continúe su vida en este mundo, será acechado por las tentaciones que éste le ofrece y que, al resistirse de caer en ellas, también le traerá vicisitudes y dificultades así como también angustias.

Hay que tener en cuenta que Pablo de Tarso no ocupa la figura de Satanás para deslindar de su responsabilidad moral al ser humano, antes bien, el ser humano desde su creación está proclive al pecado y a la desobediencia a Dios, y, al encontrarse dentro del mundo [*Kósmos*], se encuentra precisamente ante esta disyuntiva de seguir a Dios o seguir al mundo.

2.2 La Ley [*Nómos*].

Se entiende también como Ley el *Nómos*, que, de manera muy general, abarca todo el Antiguo Testamento. La Ley es el conjunto de preceptos y mandamientos legales que se dieron a lo largo de la historia del pueblo de Israel.

Pero para Pablo de Tarso la Ley es cltico-ritual, tanto para los judíos como para los paganos. Y esta Ley ha sido dada por Dios para ser cumplida.

Si en otro lugar mencionamos que obedecer la Ley conduce al ser humano a la muerte, por otro lado, si la obedece, puede llegar a gozar del premio de la *Vida Eterna*. Y no es que exista una contradicción aquí, sino que la fe es la que justifica las obras del creyente cristiano y no la Ley.

Y esto sucede así, porque el ser humano no puede cumplir totalmente con la Ley, ya que por naturaleza propia tiene tendencia al pecado y a la desobediencia de los mandamientos de Dios.

Por otra parte, si el género humano se preocupa del perfecto cumplimiento de la Ley de Dios, caería en una conducta "farisaica", es decir, de guardar las apariencias. Pero sólo la fe en Cristo Jesús puede salvar a la humanidad:

"Esta es, sin embargo, la tesis decisiva de Pablo: (...) (Rom 4,10), es decir: <<Cristo significa el final de la ley y conduce a la justificación a aquél que cree>>."19

Pablo de Tarso nos da a entender aquí que el camino de la justificación por la fe y el camino de la justificación mediante la Ley se excluyen uno del otro.

Como habíamos mencionado, la Ley también conduce al pecado, porque está hecha para "vivir según la carne", y si una persona sigue la Ley y de esta manera cree hallar la justificación, entonces cae en pecado, porque se vanagloria de sí misma y no se gloria de Dios que es el Creador. Y los creyentes, como criaturas dependientes de él, deben de gloriarse en Dios.

Entonces tenemos que la Ley pone al descubierto al pecado y, por ello, conduce al ser humano -como creyente- a caer en este último.

Pablo de Tarso dice que la Ley es necesaria como un pedagogo antecesor de la venida de Cristo Jesús, que es el salvador. Pero una vez que ya ocurrió la venida del Mesías, ya no se necesita la Ley, puesto que la justificación para los creyentes viene por la fe en Cristo.

Un ejemplo de esto lo tenemos con la mujer adúltera (Juan 8, 1-11): la condena la Ley de Moisés, pero la perdona y redime Cristo Jesús (Ver apéndice VIII).

Pero la existencia de la Ley no es del todo mala: debido a que conduce al género humano al pecado, éste, al saberse pecador, busca a Dios, de manera tal que Dios

¹⁹ *Ibídem*, p. 319.

ha dado una Ley espiritual y ésta sólo se cumple en el amor o *Agápe*, que a su vez se da bajo la gracia o *Cháris*. Y debido a esto hay un cambio en la vida particular del ser humano, pero también una continuidad histórica en el desarrollo espiritual del pecado a la fe, puesto que la fe es la decisión frente a la gracia [*Cháris*] que le llega por medio de la palabra anunciada.

Sólo así el ser humano se libera de su antiguo yo, para ser un hombre nuevo y asegurar su vida:

“La liberación no es otra cosa sino el cumplimiento del destino y de la intención auténtica del hombre hacia la *Zoé*, hacia sí mismo, todo lo cual había sido pervertido por el pecado (§ 2 3, 3).”²⁰

2.3 Concepto de Justicia [*Dikaiosýne*].

El concepto de Justicia va muy unido al de la fe, y esto es porque la Justicia es como un requisito previo para alcanzar la *Vida Eterna y la Resurrección*, la salvación. De tal manera que la Justicia misma puede llevar al género humano a ser salvo, puesto que ser justa o justo también requiere de un esfuerzo que se justifica por la fe que se profesa y que se tiene puesta en Dios.

²⁰ *Ibídem*, p.325. *Zoé* lo traducimos como vida.

Si la fe conduce a la sabiduría, y la salvación es un don de Dios, entonces, también lo que es su condición o requisito es un don de Dios.

Un ejemplo de esto lo tenemos en Gál 2, 16:

“Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino sólo por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado.”

Hay que aclarar que la justicia o *Dikaiosýne* no es una cualidad ética de una persona en particular; más bien, nos remite a una relación; es decir, la *Dikaiosýne* es algo que está presente en todo momento compartiendo el escenario de la vida, ante el cual esta persona tendrá que responder, juzgado por otro, si es justa o no lo es, puesto que la *Dikaiosýne* es como el valor que tiene una persona ante el resto de la humanidad y del mundo.

Existe una diferencia en la concepción hebrea y la concepción paulina: en la concepción hebrea se espera esta *Dikaiosýne* o justicia al final de la vida; y en la concepción paulina esta justicia ya le es dada al género humano desde el presente.

Para Pablo de Tarso no importan los sufrimientos presentes en comparación a la gloria que se revelará en la *Vida Eterna*, como lo dice en 1 Cor 15, 58:

“Así pues, hermanos míos amados, manteneos firmes, incommovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que vuestro trabajo no es vano en el Señor.”

Concretamente, el sentido escatológico que da Pablo de Tarso a la justicia [*Dikaiosýne*] es el siguiente: Dios aún en el tiempo presente no toma en cuenta el pecado del ser humano.

“La paradoja de su afirmación consiste justamente en que Dios pronuncia ahora (sobre el creyente) su sentencia judicial escatológica, que el acontecimiento escatológico es ya una realidad presente, o que comienza en el presente. La justicia que Dios adjudica al hombre (al creyente) no es <<carencia de pecado>> en el sentido de una perfección ética, sino en el sentido de que no se le imputa, no se le tiene en cuenta, al hombre el pecado (2 Cor 5, 19).”²¹

²¹ *Ibidem*, p. 332.

Y no se le toma en cuenta el pecado al ser humano, porque es justificado por la muerte y resurrección de Cristo Jesús. De tal manera que a los seres humanos “adamitas”, entre menos pecadores, se les consideraba como más pecadores; y a los seres humanos después de Jesucristo, entre más pecadores, se les considera como menos pecadores.

La *Dikaiosýne* se entiende como la relación con Dios, y no como una cualidad ética.

Además de que la justicia viene por la fe en Cristo Jesús, puesto que él, sin ser pecador, sufrió muerte de cruz porque Dios lo puso a él como pecador sin que hubiera cometido pecado, aunque puede parecer paradójico, Dios lo dispuso así para que, por medio de la justificación de la muerte de Cristo, se concretara la salvación del género humano.

Con el acontecimiento salvífico de Cristo, la *Dikaiosýne* se hace presente de manera actual y permanente. Y esto es posible puesto que por disposición divina ha empezado una nueva etapa en el mundo con la presencia de Cristo Jesús; así pues, con este acontecimiento salvífico entra el acontecimiento escatológico: fin del antiguo curso de la historia del mundo; inicio de una nueva era.

Finalmente, resumimos la diferencia entre la concepción judaíta y la concepción paulina respecto a la justicia en la siguiente cita:

“La oposición de Pablo respecto del judaísmo no consiste en que ambos tengan un concepto distinto de la justicia entendida como una magnitud forense-escatológica, sino que consiste, sobre todo, en que para Pablo es una *realidad presente*, o mejor, es también una realidad presente.”²²

Para Pablo de Tarso la salvación es a futuro, pero también es vivida como una realidad en el presente.

Como acabamos de mencionar, la justicia [*Dikaiosýne*] está presente en el momento actual y es algo que se vive aquí y ahora, pero también va de la mano con la libertad que otorga Dios al ser humano, a saber, la voluntad.

Esto último es para los judíos el cumplimiento de la Ley, que, sin embargo, para Pablo de Tarso no es necesario, puesto que para él sólo basta la fe en Cristo Jesús.

Pablo de Tarso se contrapone a la concepción judía de la justicia, ya que para ellos por medio de las obras de la Ley puede justificarse el género humano; pero el gran problema es que si se sigue este pensamiento, se cae en el pecado de que el género

²² *Ibidem*, pp. 334 y 335. El subrayado es del autor.

humano se vanagloríe en sí mismo y en sus propias fuerzas, siendo más bien que tendría que gloriarse en Dios. Por ello, para Pablo de Tarso, sólo basta la fe para justificarlo, puesto que con este acto se gloria en Dios.

La fe y la gracia son regalos divinos, son “dones” gratuitos que Dios regala y, por lo tanto, opuestos a la Ley o *Nómos*, ya que si hay una Ley es porque hay una transgresión.

Como lo habíamos visto anteriormente, la Ley conlleva al pecado, mientras que la gracia divina tiene un valor paradójico, ya que, por medio de ella, los pecadores somos justificados, como reza en Rom 5, 20:

“La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.”

Para que el ser humano goce totalmente de la gracia divina, es necesario que se haga nada, que sea humilde. Aunque también es cierto que Dios otorga la gracia sin ninguna petición por parte del ser humano: he aquí la muestra más palpable de que es un don gratuito.

Se llama, pues, *Dikaiosýne Teoý* o Justicia de Dios, porque se fundamenta en la gracia [*Cháris*] de Dios. Gracia que podemos definir de la siguiente manera:

“La gracia de Dios no es, por consiguiente, su bondad o amistad que cuenta con la debilidad del hombre y que, a la vista de sus esfuerzos por hacer el bien, pasa por alto uno o muchos errores, pequeños o grandes pecados. Por el contrario, no reconoce esos esfuerzos, al menos en la medida en que en ellos se esconde el auténtico pecado, el orgullo del hombre, el espejismo de poder vivir de sí mismo.”²³

Por otra parte, la reconciliación o *Katallagé* es un fruto de la *Dikaiosýne* que viene de Dios. Y asimismo por esta reconciliación se tiene paz con Dios, se tiene su amistad y su *Agápe* o amor.

Y es claro que esta *Katallagé* viene por medio de la justificación de la creencia en Cristo Jesús, de manera tal que también se da como una parte de la gracia divina, es decir, es gratuita y no proviene del esfuerzo humano. Es sólo una añadidura del plan de salvación de Dios para el género humano.

²³ *Ibíd.*, p. 341.

Concretamente, la *Katallagé* o reconciliación elimina toda enemistad con Dios, de manera que ya no hay cabida para la enemistad ancestralmente histórica entre Dios y el ser humano. Simplemente ya hay una reconciliación permanente a través de la muerte y sacrificio de Cristo Jesús como el salvador.

2.4 La Gracia [*Cháris*]:

La gracia, como acontecimiento, también está dentro de las acciones escatológicas por parte de Dios:

“Dios continúa siendo el juez y la fe cristiana en la gracia de Dios no consiste en la convicción de que no existe la ira de Dios y de que no amenaza la inminencia de un juicio (2 Cor

5, 10), sino que se basa en el convencimiento de ser librado de la ira de Dios (...).”²⁴

Es decir, por la gracia de Dios ya se cuenta de antemano con la salvación, y no como en la visión hebraica antes de la venida de Cristo, en la que se temía la ira de Dios.

La gracia de Dios es en el momento actual, en el presente. Es la actuación que obsequia Dios como juez, de manera que “justifica” a los culpables por medio de la fe.

“Debemos precisar más aún la *Cháris* de Dios como el acto judicial de la gracia: no se trata de una manera de procedimiento por el que inapelablemente Dios se ha decidido, sino que es una *acción singular* que se hace activa para quien la conoce y reconoce (en la fe) como tal; *es acción escatológica de Dios.*”²⁵

Al decirnos que es acción escatológica de Dios, se nos da a entender que forma parte del plan de salvación.

La gracia divina tiene su fundamento en el hecho de que Dios entregó a su hijo -Cristo Jesús- a la muerte para salvar a la humanidad. Pero no sólo esto, sino lo más importante es que Cristo Jesús fue obediente hasta la muerte, de manera que se encamina a la salvación del género humano; en contraste con el primer hombre bíblico -Adán-, que desobedeció a Dios con el pecado [*Amartía*], que pierde y condena al ser humano.

Pero también hay otro sentido en el significado de la *Cháris*, no sólo como un concepto escatológico, sino también como salvación:

“El sentido de *Cháris* como un hacer o actuar gratuito de Dios, que los hombres deben experimentar como un regalo, domina el resto de los lugares donde aparece *Cháris* y no se piensa en el suceso o actuación escatológicos. Cuando se combina *Cháris* en las fórmulas de saludo al comienzo o al final de las cartas con *Eiréne* (=salvación, salud), significa lo que Dios obra y regala para la salvación.”²⁶

Pero también está la concepción de que la acción de Dios nos llena de poder, y como ejemplo están los dones y carismas, que son dones especiales que reciben algunos

²⁴ *Ibidem*, p. 345.

²⁵ *Ibidem*, p. 346. El subrayado es del autor.

²⁶ *Ibidem*, p. 348.

miembros de la comunidad cristiana. Y a su vez, estos dones o carismas van ligados a la acción espiritual de Dios (1 Cor 12, 4-6):

“Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo, diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos.”

Pablo de Tarso también nos habla del *Agápe* o amor, en un sentido más estricto que la *Cháris* o gracia, puesto que el primero exige acción, realización y acontecimiento por parte del ser humano en comunión con Dios; y la segunda, sólo le corresponde a Dios.

Un ejemplo de este *Agápe* es la muerte de Cristo Jesús, que dio su vida -al morir por la salvación todos los hombres-, y este *Agápe* se une con el *Pneuma* o espíritu, como acción salvífica.

2.5 Definición de Resurrección y Escatología de Pablo de Tarso:

Pablo de Tarso menciona el acontecimiento salvífico como la muerte y resurrección de Jesucristo. Anuncia su muerte de cruz y a él como el “crucificado”, puesto que en esa época ser crucificado era un oprobio (1 Cor 1, 23):

“Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles.”

Pero también anuncia su resurrección como acontecimiento salvífico. Así, por ejemplo, tenemos que en 1 Cor 15, 1-4 Pablo hace mención de esto que él mismo recibió por la tradición:

“Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual también sois salvados, si lo guardáis tal como os lo prediqué... Si no, ¡habrías creído en vano!

Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras.”

Como podemos observar, Pablo de Tarso es un fiel seguidor y creyente de lo que dicen las Escrituras en las cuales basa su doctrina del cristianismo, que a su vez nos narran cómo Cristo Jesús, como Hijo de Dios, tomó forma humana, encarnándose, para así cumplir obedientemente con sus sufrimientos el plan de salvación de Dios para el género humano.

Para Pablo de Tarso no es importante la figura de Cristo Jesús en el contexto de su predicación y forma de vida, sino más bien lo más importante para él es el hecho de su muerte y resurrección. Esto es lo esencial para Pablo de Tarso, puesto que es la base de su doctrina religiosa, de su antropología; y debido a este extraordinario acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo, tiene a su vez la autoridad como el Señor o *Kýrios* sobre todas las cosas, sobre todo lo creado, sobre todo el *Kósmos* o mundo:

“La muerte y resurrección de Jesús es lo decisivo, en el fondo, lo único importante para Pablo de la persona y del destino de Jesús. Se incluye ahí la encarnación y la vida terrena de Jesús como algo dado; es decir: en su *qué*; en su *cómo* únicamente en la medida en que Jesús era una persona concreta, un judío (...).”²⁷

Como lo hemos comentado, para Pablo de Tarso no es relevante la pasión de Jesús; en el momento en el que Pablo anuncia su muerte de cruz se entiende sólo como un hecho de salvación.

Sin embargo, la muerte y la resurrección de Cristo sí son consideradas como un don, como una gracia divina que Dios regala al género humano para poder liberarse de la esclavitud a sí mismo, a su vanidad y egolatría. Y la única manera en que el hombre

²⁷ *Ibidem*, pp. 351y 352. El subrayado es del autor.

puede experimentarlo es sólo cuando se ve invitado a aceptarlo y se coloca en una situación en la que tiene que decidir a aceptar o rechazar dicha invitación.

Para explicar más claramente el sacrificio salvífico de Cristo Jesús, Pablo de Tarso se auxilia de las ideas de diferentes círculos de concepciones de su época que provienen de la tradición cáltico-judía (Ver apéndice X).

Como ya habíamos mencionado anteriormente-, si los creyentes comparten el cuerpo *Sôma* de Cristo y su bautismo, entonces también compartirán su resurrección, puesto que él es su liberador.

Un ejemplo de esto lo tenemos en 1 Cor 12, 13:

“Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu.”

Pero hay que tomar en cuenta que Pablo de Tarso maneja dos conceptos de fe: 1º) La fe en la información acerca de la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo Jesús como una prueba de la gracia [*Cháris*] de Dios; y 2º) Una fe que se entrega a la gracia [*Cháris*] de Dios y que hace al ser humano abandonar su vanagloria y aceptar la conversión.

En este sentido, Rudolf Bultmann nos dice:

“Tendríamos un concepto unitario de fe, y se trataría de un único acto decisivo de fe, si la cuestión de la decisión del hombre a abandonar su antigua concepción de sí mismo y entenderse totalmente partiendo de la gracia de Dios y la pregunta de si él quiere reconocer a Cristo como Hijo de Dios y Señor, son una y la misma pregunta. Y esto es, al parecer, la intención particular de Pablo.”²⁸

Pablo de Tarso se asume a sí mismo como ese hombre que ha aceptado la muerte y resurrección de Cristo para la salvación de su vida. Por ello, Pablo de Tarso empieza su predicación no con los tratados herméticos que primero hablan del acontecimiento salvífico, sino más bien hace consciente al ser humano sobre su situación –que es de pecado- y lo invita a la aceptación del mensaje de salvación y a decidirse por éste.

²⁸ *Ibidem*, p. 358.

Esta decisión es fundamental en Pablo de Tarso y es lo que en su antropología y filosofía nos lleva a la creencia de la salvación.

Ahora bien, este plan de salvación se está realizando continuamente en el presente, en el momento actual. Así, el mensaje de salvación es un acontecimiento escatológico, puesto que no queda como un suceso pasado, sino actual, porque, cuando se nos anuncia la palabra, el anuncio de salvación se está realizando, se está llevando a cabo.

Es por esto que también Pablo de Tarso nos hace mención del “ministerio de reconciliación”, que, dicho de otra manera, es la encomienda de reestablecer la amistad entre Dios y el ser humano.

¿Y qué tan importante es esto? Pues bien, se convierte en una posibilidad de vida para el ser humano que cree en esta doctrina religiosa del cristianismo, dándole así un pensamiento filosófico y una nueva perspectiva a su forma de vida, que le posibilita confiar en que existe una eternidad y así tener una esperanza de vida.

Antropológicamente, esta creencia de la muerte y la resurrección amplía la dimensión del ser humano en cuanto su calidad de vida.

“La unión del creyente con Cristo en un solo *Sôma* no se funda en la participación de la misma substancia sobrenatural, sino en que la muerte y resurrección de Cristo se convierten por la Palabra en posibilidad de existencia, frente a la cual hay que decidirse y en el hecho de que la fe se apropia de esta posibilidad como el poder que determina la existencia del creyente.”²⁹

Por otra parte, Pablo de Tarso explica que es posible resucitar a la *Vida Eterna* como Cristo Jesús lo hizo, pues el ser humano se halla ante la posibilidad de creer o no creer en él; y si se decide a no creer, sería respetable su decisión, pero se encontraría en la situación de Adán, es decir, del primer hombre que había en el mundo abatido en situación de pecado y de muerte sin esperanza de vida.

Ahora bien, es claro que Jesús se convierte en Señor por obediencia a Dios; por ello Jesús es el Cristo y cuando se anuncia su muerte y resurrección se anuncia la salvación. Y este anuncio se hace en el momento presente, en la actualidad, lo cual hace que se convierta en un acontecimiento escatológico, puesto que ya no hay limitación temporal, ya que también se realiza con los sacramentos.

²⁹ *Ibidem*, p. 360.

El símbolo de la crucifixión de Jesús y su muerte es <<escándalo>> [*Skándalon*] y <<locura>> [*Moría*] para los gentiles, para toda la humanidad mientras que para Pablo de Tarso es símbolo de salvación, y tal anuncio se reúne con lo que Pablo de Tarso llama “palabra de la Cruz” [*Lógos toý stayroyý*].

Pero este mensaje de salvación, al igual que otros aspectos de la vida de Jesús Cristo, se debe contemplar de acuerdo a la fe:

*“En cuanto que la encarnación de Cristo es, al mismo tiempo, su propia acción de obediencia y de amor (Flp 2,8; Gál 2,20; Rom 8,35.39), debemos decir que en primer lugar que la obediencia [*Ypakoé*]y el amor [*Agápe*] del Preexistente no son datos visibles y no pueden ser experimentados sino como orientados directamente al llamado a la fe.”³⁰*

Los seguidores de Cristo se convierten en siervos, en servidores a imitación de Cristo y de su amor de dar la vida por todos; los siervos o servidores y el apóstol pueden entregarse a la muerte, a fin de que su predicación dé la vida a otros.

Con esto último nos damos cuenta de que la predicación en Cristo Jesús tiene una magnitud histórica, ya que, al hablar de su encarnación, podemos hablar también de su preexistencia (como dogma de fe) y del hecho de que la predicación y escucha de la palabra de Dios ha sembrado la fe en el oyente.

La resurrección de Cristo Jesús es un acontecimiento comprendido por medio de la fe y que tiene su reconocimiento como un hecho comprobable para el cristianismo paulino en 1 Cor 15, 3-8:

“Porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales todavía la mayor parte viven y otros murieron. Luego se apareció a Santiago; más tarde, a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí, como a un abortivo.”

El personaje de Jesús no es solamente histórico sino que también su influencia va encaminada al status de acontecimiento escatológico. Que su doctrina de salvación cuestiona al oyente haciéndolo tomar una actitud de decisión, y si el oyente escucha

³⁰ *Ibidem*, p.362. El subrayado es del autor.

la predicación sobre la muerte -pero que también por medio de ésta tendrá la vida-, por ende, aceptará el mensaje y creará en Cristo resucitado.

Al creer en Cristo resucitado, él se halla presente en sus apóstoles por medio de la predicación de la Palabra, puesto que, como ya dijimos, ésta es una palabra de vida y el Resucitado mismo se encuentra en el apóstol que sigue su doctrina; en este caso, Pablo de Tarso.

La Palabra es, por tanto, el Kerigma (la proclamación) de la doctrina cristiana, puesto que es un anuncio autorizado en todos los tiempos y que en cualquier momento pregunta, demanda e interpela al ser humano sobre su auto comprensión, su auto conocimiento, y lo hace decidirse por una sola concepción, a saber, aceptar o negar la creencia en la resurrección de Cristo.

Como ya habíamos comentado, esta predicación la hace el apóstol, el predicador, que a su vez representa a Cristo en medio de la comunidad de los creyentes, y la palabra que él anuncia es la palabra de Dios, que pertenece al acontecimiento escatológico.

El anuncio de esta palabra congrega a la iglesia que es la comunidad de los creyentes, que a su vez reciben el apelativo de "llamados" y de "santos". Esta es una comunidad escatológica, porque dentro de ella se anuncia el acontecimiento salvífico. Y a su vez, como ella ha sido "llamada" a escuchar la palabra, también en ella se fundamenta la predicación. Es decir, no hay iglesia si no hay predicación, y no hay predicación si no hay iglesia (entendida esta última como comunidad).

Aunque también hay que aclarar que iglesia o *Ekklesía* tiene un doble significado:

"La *Ekklesía* es un fenómeno bivalente exactamente igual que lo es la cruz de Cristo: visible como hecho de este mundo, invisible -y con todo visible para los ojos de la fe- como realidad del mundo futuro."³¹

Esta es una comunidad escatológica de la iglesia donde se realizan las asambleas culturales y se confiesa a Cristo Jesús como el Señor o *Kýrios* como en 1 Cor 12, 3:

"Por eso os hago saber que nadie, hablando con el Espíritu de Dios, puede decir: <<¡Anatema es Jesús!>>; y nadie puede decir: <<¡Jesús es Señor!>> sino con el Espíritu Santo."

³¹ *Ibidem*, p. 367.

Y es aquí también en esta comunidad de la iglesia donde se nos muestra la actuación del *Pneuma*, del espíritu, con sus diferentes carismas [*Charísmata*], citados en 1 Cor 12, 4:

“Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo.”

Con estos carismas se afirma la actuación de Dios en la comunidad y se manifiesta la irrelevancia de las diferencias mundanas y este es un plan escatológico que sólo se manifiesta dentro de la comunidad cristiana de la iglesia.

La comunidad cristiana se contempla a sí misma como un Templo de Dios y como una comunidad de santos separada del mundo material, del mundo que lo rodea (1 Cor 5, 12):

“Pues ¿por qué voy a juzgar yo a los de fuera?
¿No es a los de dentro a quienes vosotros juzgáis?”

Sus congregados no participan en cultos paganos (1 Cor 10, 19 y 20):

“¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo? O ¿qué los ídolos son algo? Pero si lo que inmolan los gentiles, ¡lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios.”

Sin embargo, los creyentes sí deben cumplir con sus obligaciones civiles. Pero hay que aclarar que en ningún momento se trata de cortar toda relación con la sociedad externa (1 Cor 5, 9):

“Al escribiros en mi carta que no os relacionarais con los impuros, no me refería a los impuros de este mundo en general o a los avaros, a ladrones o idólatras. De ser así, tendríais que salir del mundo.”

Pablo de Tarso intenta decirnos que es más bien a partir del seno de la comunidad donde se formará una fraternidad más grande, en la que sus miembros e integrantes busquen servir a los demás, ayudarse mutuamente y protegerse; no sólo en la reunión cultural, sino también en la vida profana exterior al culto.

Por otra parte, dentro de la misma iglesia [*Ekklesía*] empiezan a darse divisiones entre sus miembros según la importancia del servicio que desempeñan. Pablo de Tarso les hace una fuerte llamada de atención para evitar la desunión al interior de la comunidad y evitar así conflictos; haciéndoles notar analogía con el cuerpo [*Sôma*] de Cristo, diciéndoles que primero está Cristo y después los miembros de su cuerpo (1 Cor 12, 12):

“Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo.”

La importancia del cuerpo.

Ahora bien, para que un individuo pase a formar parte como miembro del cuerpo de Cristo, debe ser bautizado, es decir, debe recibir el sacramento del bautismo. De tal manera que al ser bautizado el creyente forma ya parte del cuerpo de Cristo. Así se puede lograr que el cuerpo carnal [*Sôma*] sea considerado como Templo del Espíritu Santo, puesto que ya conforma una facción del cuerpo de Cristo y como tal, es considerado como nueva criatura dentro del marco de su vida en el sentido eclesiológico (dentro de la iglesia) y escatológico.

Por ello en 1 Cor 3, 16 Pablo de Tarso reza:

“¿No sabéis que sois santuarios de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?”

Sin embargo, Pablo de Tarso trata de darle una significación importante a este sacramento dentro del cristianismo, dándole la interpretación de una purificación de los pecados y una vida moral nueva.

Al recibir el sacramento del bautismo, la persona bautizada es renovada; es decir, se inicia una relación especial para él, puesto que con el bautismo participa del acontecimiento salvífico de Cristo Jesús, su muerte y resurrección. De manera tal que hay una analogía con la palabra anunciada acerca de la salvación en el sentido de que, al aceptarla y recibirla, ya se participa de la salvación.

El bautismo es un acto de fe con el cual el bautizado confiesa su creencia en Jesús Cristo como el Señor, y de esta manera participa del estar en Cristo y Cristo en él, es decir, una correspondencia mística.

Y otra manera con la que se da esta correspondencia mística es en la participación de la cena del Señor, puesto que al participar de su cuerpo y de su sangre, los creyentes también forman parte del cuerpo de Cristo [*Sôma toy Xioý*].

a) La fe [*Pístis*]:

Se conoce como fe o, mejor dicho, se define como tal a la disposición del ser humano para recibir la justicia de Dios [*Dikaiosýne Teoy*], y mediante la cual se realizará la salvación divina.

Para Pablo de Tarso, la fe es un acto de obediencia [*Ypakoé*] y por ello nos habla repetidamente de que los creyentes deben ser “obedientes en la fe”; esto lo marca sobre todo en Rom 1, 5:

“Por quien recibimos la gracia y el apostolado, para predicar la obediencia de la fe a gloria de su nombre entre los gentiles.”

Podemos definir a la fe como un acto de aceptación del kerigma o proclamación, de manera tal que lleva a la obediencia del mensaje recibido y que se hace presente en la conducta actual e incluso en la relación del ser humano consigo mismo.

La fe es lo opuesto a la vanagloria, ya que la fe implica un acto de humildad y de saberse proclive a caer en tentación, mientras que la vanagloria implica la soberbia de sentirse extremadamente seguro de sí mismo y una falsa creencia personal de concebirse como perfecto moralmente.

Por lo tanto, la fe es obediencia total, que lleva a la renuncia del egoísmo personal y, a su vez, a la sumisión para lograr la realización del mensaje de salvación aceptado.

“Como libre acción de la decisión, la obediencia de la fe está asegurada contra otro mal entendimiento. La *Pístis* no es una <<experiencia>>, no <<lo auténticamente religioso en la religión>>, no es un estado del alma, una cualidad [*Diátesis*] o una virtud [*Areté*]. No es -como el perfecto estado del alma- la salvación misma, sino que, en cuanto a obediencia auténtica, es la condición para recibir la salvación.”³²

Así, la fe en su acontecer como obediencia no se compara con la justicia sino que, más bien, condiciona a ésta última.

Por lo tanto, la fe es una renuncia a la prestación personal (en el sentido del actuar con egoísmo y con vanagloria), para conducirse con obediencia absoluta.

La fe es un actuar en la vida, que a su vez contiene otras dos concepciones muy importantes para la realización de ella: la confesión y la creencia.

³² *Ibídem*, p. 375.

Por lo tanto, la fe no es “piedad”, sino más bien, un acto de confianza en la aceptación de la palabra, lo cual hace que adquiera un carácter dogmático.

Un ejemplo de esto lo tenemos en la fe que surge de la “escucha” de la predicación de la palabra y que a su vez, conlleva a un saber. Es por ello que Pablo de Tarso nos menciona en varias de sus epístolas que “sabemos” que la muerte no tiene dominio alguno en Cristo Jesús resucitado.

Por otra parte, si con la fe hay confesión y aceptación, los creyentes deben de renunciar a sí mismos y aceptar que su vida sólo le pertenece a Dios:

“La atención del creyente no se centra en la reflexión sobre sí mismo, sino en el objeto de su fe. La *Pístis*, en cuanto a obediencia [*Υπακοή*], es, al mismo tiempo, confesión [*Omología*].”³³

La fe es una esperanza [*Élpis*] en lo prometido, en el futuro. Y así los creyentes esperan que se haga realidad la promesa de la salvación en el tiempo futuro.

Siguiendo esta línea, la justicia [*Dikaíosyne*] se hace presente en la relación de Dios con el ser humano; de manera tal que no es una cualidad que el ser humano adquiera por sí mismo sino que le es dada por Dios, y se manifiesta en la vida actual del tiempo presente del creyente, no como algo temporal sino como una participación de la promesa escatológica, la cual esperan todos los creyentes.

Ahora bien, esta esperanza llamada *Élpis* hace que el ser humano se encuentre abierto hacia el futuro en obediencia al plan salvífico de Dios:

“Esta *Élpis* es un estar libre y abierto al futuro, ya que el creyente abandona en la obediencia a Dios la preocupación por sí mismo y la preocupación por su futuro. Justamente el pecado del incrédulo consiste en que quiere vivirse a sí mismo y su futuro en la locura del poder disponer de sí mismo.”³⁴

Ciertamente, el incrédulo, al no depositar su confianza en Dios, vive todo el tiempo en la angustia y la incertidumbre; tiene una esperanza, pero su esperanza es pasajera, porque está depositada en lo mundano. A diferencia del creyente que deposita toda su esperanza en Dios y, de esta manera, se asemeja a la conducta de

³³ *Ibídem*, p. 378.

³⁴ *Ibídem*, p. 379.

Abraham, quien confió en Dios con toda su esperanza, como se describe en el libro del Génesis.

Dentro de esta esperanza o *Élpis* se encuentra un temor [*Fóbos*] al interior de la fe [*Pístis*]. Y esta actitud es la que nos encamina hacia la gracia [*Cháris*] de Dios, así como la humildad y el temor, reflejados como un gran respeto a Dios.

Por otra parte, la fe perdería todo su sentido si el ser humano se sostiene seguro de que ya es merecedor de la *Vida Eterna* sin sentir temor alguno hacia Dios.

“La fe, que ha sido liberada de la angustia en virtud de la *Cháris* divina, no debe olvidar que la *Cháris* que lo libera es la del juez. Cuando el hombre de fe se mira a sí mismo debe conservar siempre el *Fóbos* como un saber acerca de la propia nada y de hallarse continuamente pendiente de la *Cháris* de Dios.”³⁵

El temor a Dios no sólo tiene un sentido negativo de destruir la seguridad falaz que se hace el ser humano de sí mismo, sino que también tiene el buen sentido de verse como dependiente de la gracia divina; de manera tal que hace que el ser humano se olvide de la propia seguridad y de la soberbia y tenga en cuenta que la gracia divina es la que lo mantiene con firmeza en esta vida.

De manera concreta, la gracia divina es la que lo hace contenerse, cuando piensa actuar con maldad hacia alguien o hacia algo.

La fe, la esperanza y el temor se correlacionan entre sí como características de los creyentes no de una manera peyorativa, sino que los lleva a permanecer en un constante carácter de obediencia y de sometimiento a sus propias fuerzas, para esperar y abandonarse totalmente a Dios.

La fe de los creyentes es una actitud de vida personal entre el “ya” realizado y el “todavía no” se realiza, se da como un acto en el presente y por otra parte en un acto como el que se llegará a realizar. El papel que juega el pasado en estas situaciones es el de un presente que la fe se encarga de recordar, para no volver a vivirlo en la actualidad, puesto que es una constante amenaza.

Así, la esperanza del “todavía no” es el hecho de abandonar lo antiguo, porque daba una falsa apariencia de seguridad y, de esta manera, no volver a caer en una nueva posesión de lo anticuado.

³⁵ *Ibídem*, p. 380.

Finalmente, la fe es una obediencia a Dios y a sus preceptos, que lleva al ser humano a la confianza plena en él. Pero esta confianza se da a partir de la acción salvífica por medio de la aceptación de la cruz en Cristo Jesús.

Por otra parte, como ya lo habíamos mencionado, la fe es la aceptación del kerigma o predicación de la palabra, que lleva a los creyentes a la obediencia y a una nueva manera de concebirse a sí mismos.

Para Rudolf Bultmann, en su libro de **Teología del Nuevo Testamento**, la fe determina al ser humano en su realidad histórica, en toda su historia personal. La fe ocupa tal importancia en la vida del individuo que influye en los acontecimientos y actitudes del creyente, y esto también en cuanto al grado de intensidad y en cuanto a la manera.

Hablar de grado y de manera nos lleva a la medición de la influencia de la fe y de la gracia divina en la vida del creyente, que, por supuesto, para él esto es medido. Y es medido, porque se verá reflejado en los dones o carismas [*Charísmata*] con que sea agraciada la persona.

Para Pablo de Tarso, los *Charísmata* son fenómenos sobresalientes como la glosolalia o don de lenguas, el don de la profecía o de realizar milagros, así como el de la dedicación amorosa a los hermanos. Sin embargo, recalca que, a pesar de su diversidad, el Espíritu es el mismo, como lo afirma en 1 Cor 12, 4-6:

“Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos.”

Pero también es claro que para Pablo de Tarso la fe se funda en la gracia y que, a su vez, esta gracia se manifestará en los carismas e incluso en el *Agápe* o amor.

Un don sobresaliente que también considera Pablo de Tarso es el de “conocimiento”, en cuanto que se refiere al conocimiento de los “fuertes” en comparación con los “débiles”; es decir, de acuerdo al conocimiento es el grado de conciencia y de responsabilidad, y este conocimiento, a su vez, requiere de una formación. Por medio del Espíritu este conocimiento se eleva a una sabiduría mayor y a una gnosis; pero no hay que entender a estas dos últimas en un sentido negativo como soberbia, sino más bien como un regalo de Dios:

“Entender el regalo de Dios significa entenderse a sí mismo como receptor del regalo; la *Sofía* y *gnôsis* más elevadas

deben constituir, por consiguiente, un entenderse a sí mismo.”³⁶

El hecho de que el creyente se conozca más a sí mismo tiene su base en la gracia divina; este conocimiento seguirá siendo parcial hasta que llegue la consumación de los tiempos, como reza Pablo de Tarso en 1 Cor 13, 12:

“Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido.”

Ahora bien, el conocerse más a sí mismo tiene por objeto aceptarse más y a su vez aceptar al resto de la humanidad; sabiéndose uno tan sensible como los demás, es elevado al conocimiento hacia Dios y también hacia un acercamiento mayor hacia él. Y este acercamiento se da mediante la figura de Cristo Jesús como el Mesías que se hizo hombre.

La figura de Cristo determina la historia individual de cada persona como creyente, y no hablamos aquí de una mística personal e individual que no tendría mayor trascendencia. Precisamente, todo lo relevante se da en el momento en que no se limita a lo individual esta relación, sino en cuanto se hace notorio en una comunidad y los mismos miembros dan testimonio de ello. Pero hay que tener en cuenta que esta relación se da debido a la aceptación del mensaje salvífico, y con ello, la fe.

Es por esto que Pablo de Tarso habla del hecho de que Cristo vive en él, en Gál 2, 20:

“Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí.”

Por otra parte, la fe [*Pístis*] como resultado de la palabra escuchada tiene su sentido en la creencia del acontecimiento salvífico que a su vez nos lleva al acontecimiento escatológico (recordando que como tal entendemos el que ve hacia el final de los tiempos y la vida futura); y de esta manera, la fe se convierte en una “posibilidad” de salvación.

Y esta posibilidad de salvación se da, porque la fe contiene en sí misma la obediencia a la palabra, obediencia que es necesaria y que conlleva al respeto y temor hacia Dios.

³⁶ *Ibidem*, p. 387.

Por lo tanto, el creyente entiende que Dios actúa en el querer y el obrar de su vida, en su contexto personal histórico y, precisamente por esta acción de Dios en su vida, el ser humano tiene mayor responsabilidad consigo mismo al estar consciente de ello, y concibe la acción de Dios como una gracia:

“Pero también la realización concreta de la posibilidad de la fe en la decisión de fe del individuo es acontecimiento escatológico, ya que el creyente puede entender su decisión, cuya posibilidad experimenta él como gracia, únicamente como don de la gracia.”³⁷

Pero esta fe, como gracia de Dios, no nulifica la capacidad de decisión del ser humano, porque entonces sería entendida como imposición y no como gracia.

“La fe es actuada por Dios en cuanto que, como gracia que antecede, posibilita la decisión del hombre, de manera que ésta únicamente puede entenderse a sí misma como regalo de Dios, sin perder por ello su carácter de decisión.”³⁸

Finalmente, Pablo de Tarso concibe que el espíritu [*Pneuma*] es un don que se recibe con la fe y que ésta, a su vez, se recibe por la gracia divina. Y el amor [*Agápe*] es un fruto del espíritu.

Por otra parte tenemos que, con la fe, el ser humano deja de concebirse con egoísmo, vanidad y seguridad para sí mismo como lo hacía anteriormente, puesto que ella le abre a su entendimiento una nueva manera de concebirse: como hombre libre. Libertad que lo lleva a conseguir la vida y con ella conseguirse a sí mismo.

Esta libertad se entiende como despojarse de las apetencias mundanas propias del ser humano y vivir en la gracia de Dios, como lo explica Pablo de Tarso en 1 Cor 3, 21-23:

“Así que, no se gloríe nadie en los hombres, pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo y Cristo de Dios.”

Esta nueva vida del creyente, que ha sido liberado de la esclavitud al pecado y que también ha sido liberado del poder de la muerte, tiene dos opciones: si se esfuerza en proyectarse hacia algo o hacia Dios, entonces obtendrá la vida (es decir, vivir según el espíritu); o bien, volver a proyectarse hacia sí mismo (es decir vivir según la

³⁷ *Ibidem*, p. 389.

³⁸ *Ibidem*, pp. 389 y 390.

carne), entonces volvería a su antigua vida, pero es claro que, si volviera a proyectarse hacia sí mismo, perdería la nueva vida que ha obtenido.

Esta nueva libertad trae consigo una nueva vida y una obediencia hacia Dios que se realiza con el cumplimiento de la ley, pero también trae una nueva responsabilidad que consiste en servir a los demás y que tiene su referencia y origen en servir a Cristo. Y de esta manera, los creyentes pueden caminar según el espíritu, como dice Pablo de Tarso.

Esta libertad del pecado no consiste en que no vuelvan nunca más a pecar, sino, más bien, en el hecho que esta posibilidad está más alejada de ellos; de tal manera que también tienen responsabilidad de velar por evitar, como creyentes, caer en tentación, y así obtener la vida.

Anteriormente, cuando el ser humano todavía no conocía el mensaje de salvación, vivía una vida de pecado sin posibilidad de vida para el futuro. Al darse la conversión, el hombre anterior se convierte en un hombre nuevo como creyente y con una posibilidad de vida para el futuro. Es decir, puede aspirar a tener una vida nueva.

Esta nueva posibilidad de vida se da gracias a que por la obediencia de fe se ve realizada la justicia de Dios; por esta justicia el pecado va perdiendo su fuerza en el nuevo ser humano como creyente, al grado tal que podemos hablar en términos de una ausencia de pecado y llegar así al estado de la santidad.

También con el sacramento del bautismo los creyentes se liberan del poder y de la esclavitud del pecado, puesto que recibimos “el don del Espíritu” y, de esta manera, también reciben la libertad.

Hablar de espíritu o *Pneuma*, en Pablo de Tarso, es hablar de una fuerza inmaterial, abstracta, pero que también se hace presente en los miembros de la comunidad y de manera individual. Por ello nos dice en 1 Cor 2, 4 acerca del poder del Espíritu:

“Y mi palabra y mi predicación no tuvieron nada de los persuasivos discursos de la sabiduría, sino que fueron una demostración del Espíritu y del poder.”

Y por otra parte, hace hincapié en que el cuerpo [*Sôma*] es sagrado, porque en él habita el Espíritu, como ya lo habíamos visto en 1 Cor 6, 19:

“¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?”

Por lo tanto, el cuerpo también pertenece al Espíritu, y no de manera contraria en que el primero tenga más autoridad que el segundo.

Como podemos observar, *Pneuma* es lo contrario a *Sárks*, es decir, espíritu *vs.* carne. Y esto es porque la carne pertenece a lo mundano, lo visible, lo material y lo corruptible, que se hace presente en el ser humano que vive <<según la carne>>, expresión paulina referente a lo pecaminoso.

Por el contrario, <<vivir según el espíritu>> manifiesta una conducta de lo incorruptible y de la orientación religiosa de esa persona que ya es creyente y cuya creencia la conduce a la libertad y, de esta manera, al futuro, a la vida que no es corruptible.

“La libertad no es otra cosa sino el estar abierto al futuro auténtico, el dejarse determinar por el futuro. Así podemos definir al *Pneuma* como la fuerza del futuro.”³⁹

Podemos puntualizar lo siguiente: el Espíritu nos da la fuerza para el futuro y el futuro nos da la vida y la esperanza.

Explicamos más ampliamente esto como el hecho de que el Espíritu es un don escatológico, porque hace que el creyente tenga esperanza hacia el futuro, y el futuro hacia la vida.

El Espíritu es también un don escatológico, porque también por él son justificados los creyentes (1 Cor 6, 11):

“Y tales fuisteis algunos de vosotros. Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios.”

La idea que propiamente tiene Pablo de Tarso de espíritu es la de una nueva posibilidad de vida que se realiza en el momento en que el ser humano acepta abandonar su antigua manera de auto concebirse y que se abre a una nueva autoconcepción que acepta el mensaje de salvación de Cristo Jesús.

De acuerdo con lo anterior, el espíritu no es ninguna fuerza misteriosa que actúa en el ser humano, sino más bien una fuerza poderosa aceptada por decisión propia, que se da como posibilidad de vida en el futuro y que se va realizando ya en la vida presente. Y esto es ya el cumplimiento del acontecimiento escatológico.

³⁹ *Ibidem*, p. 396.

Pablo de Tarso en su visión de *Pneuma* como una fuerza milagrosa, comparte inconscientemente la visión popular de los fenómenos milagrosos notables como la glosolalia, milagros de sanación, etc., que ya habíamos comentado anteriormente y a los cuales se les denomina carismas o *Charísmata*. Pero lo más peculiar en Pablo de Tarso es que la actuación del *Pneuma* o espíritu en el ser humano da por resultado el fruto del amor o *Agápe* y, que con éste, se da lugar a una actitud de ética y de moral que se verá concretada en las virtudes.

Este *Pneuma* es recibido por el ser humano en su corazón o *Kardía*, es decir, en el lugar donde se encuentran la voluntad y los sentimientos. Este espíritu lleva al creyente a la obediencia ya que por medio de esta última alcance la santidad. A su vez, esta santidad conduce al creyente a vivir en una constante alegría:

“El ser del creyente es, como ser escatológico, un ser en alegría.”⁴⁰

Hablamos de un “ser escatológico”, porque espera la recompensa final que es la *Vida Eterna*. Y en este sentido, el “ser escatológico” también se manifiesta en la comunidad y en sus miembros, que se procuran una alegría mutua en la promesa de salvación de Cristo Jesús.

b) La caridad [*Agápe*] y la libertad:

La libertad de la comunidad cristiana se basa en que ya no está sujeta al yugo de la ley como los judíos, porque ese período ya ha pasado. Cristo ha liberado a la comunidad de este yugo, porque la ley era sinónimo de pecado (1 Cor 15, 56 y 57):

“El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley. Pero ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!”

Por otra parte, el pecado tenía su origen en la carne y éste fue despertado en el ser humano por la ley. Pero gracias a la acción salvífica de Cristo, tanto el pecado como la ley fueron aniquilados.

Pero hay que tener en cuenta que Pablo de Tarso no desarrolló el problema en cuanto en qué medida tiene vigencia la ley transmitida, y en qué medida no.

Una manera en la que tal vez Pablo de Tarso trata de aclarar esta ambivalencia es cuando en 1 Cor 6, 12-14, delimita o trata de aclarar el grado de importancia que

⁴⁰ *Ibidem*, p. 400.

tiene el libre albedrío -o mejor dicho la voluntad- de seguir o no los preceptos de la ley:

“<<Todo me es lícito>>; mas no todo me conviene. <<Todo me es lícito>>; mas ¡no me dejaré dominar por nada! La comida para el vientre y el vientre para la comida. Mas lo uno y lo otro destruirá Dios. Pero el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder.”

Al final de esta cita, Pablo de Tarso recalca al creyente la importancia de mantenerse firme en la fe para aspirar a la resurrección. El creyente no debe inclinarse hacia los placeres mundanos, puesto que adquiere una nueva responsabilidad que es aceptada por voluntad propia y libre, a diferencia de la obligación del cumplimiento de la ley, porque la obligación es una imposición y, como tal, un yugo.

Por otra parte, el renunciar a la libertad para aceptar una responsabilidad, Pablo de Tarso no lo hace ver como un acto negativo, sino como un compromiso adquirido conscientemente y que tiene su fundamento en Cristo Jesús, piedra angular de la predicación del anuncio de la salvación que es el evangelio. Si no existiera este compromiso consciente con Dios en la figura de Cristo Jesús, sería en vano esta renuncia a la libertad personal; y en cuanto a esto último, Pablo de Tarso nos dice lo siguiente en 1 Cor 9, 22-23:

“Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo.”

De manera más concreta y profunda, podemos afirmar que este abandono de la libertad personal no es de ningún modo una pérdida de ella, sino que, al contrario, cuando Pablo de Tarso dice “Me he hecho todo a todos” significa, en el fondo, que esta libertad está puesta en práctica, ya que actúa de manera voluntaria.

Sin embargo, la expresión más sublime de esta renuncia a la libertad se encuentra en el *Agápe*, en el amor, a lo que también Pablo de Tarso llama caridad. Y es la expresión más sublime, porque, al ser voluntaria, se hace con gusto y consentimiento propio.

El amor es considerado por Pablo de Tarso como un fenómeno escatológico, puesto que el amor edifica y trae consigo la esperanza. No es como el don de la gracia, sino que es un fruto del *Pneuma*, del espíritu; es el camino por excelencia que nos

conduce a Dios y que está por encima de los demás carismas que conducen a los creyentes a la meta final: la *Vida Eterna* (1 Cor 13, 4-7 y 13):

“La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo soporta.

Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad.”

Además, junto con la caridad viene la humildad como una manifestación especial de ella; verbigracia, Jesucristo, que siempre fue humilde en su actuar y en su proceder con los creyentes y los no creyentes. Podemos observar que la caridad no es una disposición anímica sino una relación con el ser humano en la que la imposición del propio yo queda de soslayo:

“La humildad es, por consiguiente, una forma de amor; lo especial de ella se pone de manifiesto en que se contrapone *Tapeinofrosýne* (<<humildad>>) a *Erihteía* (<<egoísmo>>) y *Kenodoxía* (<<vanidad>>). Lo opuesto a ella es la soberbia que mira a los demás para alabarse a sí misma (...).”⁴¹

He aquí por qué Pablo de Tarso habla del amor [*Agápe*] o caridad como la mayor de las virtudes, puesto que gracias a ella puede el ser humano aspirar a una actitud humilde que se manifiesta en un especial interés y amor por los demás.

c) La Resurrección y la Vida Eterna:

El ser humano, al liberarse del pecado, también se ha liberado de la muerte, que es el resultado del pecado. Si los creyentes son libres del pecado y de la muerte, entonces también *resucitarán a la Vida Eterna*, como lo hizo Cristo Jesús.

Pablo de Tarso no concibe la resurrección como se concibe en los misterios de la gnosis y mucho menos piensa que la vida que ha recibido en Cristo Jesús es una fuerza de inmortalidad que se apropia de su alma y que después de la muerte llega al mundo de la luz y de lo celestial; sino más bien, él se mantiene fiel a la tradición judía de la resurrección de los muertos y de la visión apocalíptica del juicio final, en la que habrá un drama cósmico y un final al viejo mundo para dar paso al mundo de la salvación, el *Téleion* o banquete real, como dice en 1 Cor 13, 10:

⁴¹ *Ibidem*, p. 406.

“Cuando venga lo perfecto, desaparecerá lo parcial.”

Sin embargo, para los oyentes helenistas mencionar o hablar sobre la “resurrección de los muertos” era algo extraño, ajeno a sus concepciones de la vida y de la escatología.

Pablo de Tarso tiene serios problemas en aclarar y en explicar esta concepción, puesto que él mismo duda de cómo será la morada eterna. Por una parte habla de que la vida de resurrección después de la muerte tendrá lugar en el futuro y, por otra parte, menciona que la vida, como algo futuro, es algo que ya se determina en el momento presente y de la que ya participan los creyentes; que como una “esperanza de gloria de Dios” se funda en el conocimiento donado por el Espíritu acerca del *Agápe* o amor de Dios para el ser humano, y que se manifiesta de forma concreta en el sacrificio de salvación de Cristo Jesús y en su resurrección (1 Cor 15, 12 y 16-17):

“Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos ¿cómo andan diciendo algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? (...) Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana: estáis todavía en vuestros pecados.”

Por otra parte, esta vida de padecimientos y de tribulaciones no es la vida de la gloria eterna, puesto que esta última está por venir y realizarse, mientras los creyentes suspiran por alcanzarla.

De esta manera, se inicia un proceso de purificación en el cual los creyentes –a ejemplo de Jesucristo- tienen que pasar una serie de vicisitudes para alcanzar la gloria de Dios, como ya lo hizo Cristo, dando origen a la vida de resurrección a la que aspiran todos los creyentes; y aquí se da una analogía con el hombre adamita que pecó y con Cristo Jesús que resucitó (1 Cor 15, 21 y 22):

“Porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo.”

Ahora bien, como ya habíamos comentado, por medio del sacramento del Bautismo los creyentes participan de la muerte y resurrección de Cristo; pero también reciben el *Pneuma* o espíritu que es el que les garantiza la vida, porque él los conducirá a “caminar” en la fe en Cristo, y de esta manera serán como una “nueva criatura”, porque han muerto al pecado y han nacido a una vida según el espíritu.

Por otra parte, caminar en esta vida según el espíritu conlleva a una superación del sufrimiento. Y esto es muy importante, porque el creyente trata de encontrarle un sentido a su dolor personal y de esta forma conducirlo a una nueva posibilidad de vida.

El más claro ejemplo de dolor lo tenemos en la figura de Cristo Jesús, y de manera análoga, el creyente debe tener presente que el dolor en esta vida es pasajero y corruptible como la carne. Pero la que no es efímera es la vida en la fe, y viviendo ésta es como los creyentes gozarán de la *Vida Eterna*, porque precisamente este dolor de la vida actual los ha hecho anhelar una vida nueva sin corrupción y sin mortalidad.

Cristo Jesús ya padeció en la cruz; de manera análoga los creyentes tienen que padecer en esta vida para alcanzar la promesa de *la Resurrección* y de *la Vida Eterna*.

Precisamente las preocupaciones de este mundo fuerzan al creyente a dirigir su mirada a lo eterno [*Aiónia*] y a lo invisible [*Mè blepómena*].

Este sufrimiento lleva al creyente a la obediencia de la fe y, de esta manera, a un crecimiento espiritual reflejado en la esperanza puesta en Dios y en sus promesas, concretadas en la figura de Cristo Jesús como el Mesías de salvación, que padeció sufrimientos para dar vida a los demás, a la humanidad entera; y que tiene su máxima expresión en el sacramento de la comunión o *Koinonía*:

“La *Koinonía* no se realiza artificialmente mediante una imitación; no abarca únicamente los sufrimientos que comporta el ser seguidor de Cristo, sea en el trabajo apostólico, sea en la simple confesión de fe, sino que comprende todos los sufrimientos que el hombre puede encontrar, como los corporales de Pablo (2 Cor 12,7).”⁴²

Pero aquí cabe señalar que es de suma importancia el hecho de no concebir este sufrimiento como una vivencia anímica de la pasión de Cristo, sino más bien como una comprensión de los sufrimientos al meditar sobre la cruz.

Finalmente, el creyente queda liberado de las potencias del mundo [*Kósmos*] y de sus frivolidades, de manera que se hace más espiritual y allegado a Dios. Acepta a Cristo como el Señor, el *Kýrios*, al cual tiene que honrar y dar gracias en su vida (1 Cor 10, 31 y 15, 28):

“Por tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios.”

⁴² *Ibidem*, p. 413.

“Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo.”

2.6 El Concepto del Purgatorio en Pablo de Tarso:

Dentro del contexto católico romano, el purgatorio es el lugar donde se pagan o terminan de pagar, después de morir, los pecados que el creyente cometió en esta vida:

“Purgatorio, según la doctrina católica, es el lugar donde los justos que no salen de este mundo enteramente libres de culpa (pecados veniales o reato temporal del pecado) han de expiar su culpa después de la muerte, antes de ser admitidos a la visión beatífica.”⁴³

Tomando en cuenta lo anterior, el purgatorio es el lugar de la purificación previa para recibir el premio del Reino de Dios.

Ciertamente, dentro del Nuevo Testamento se encuentran pasajes referentes al purgatorio en los evangelios de Mateo y de Marcos, y de los cuales se discute su interpretación.

Pero, específicamente, en Pablo de Tarso, el purgatorio sólo se menciona una sola vez en 1 Cor 3 donde se nos habla de pasar por una prueba de purificación “como por fuego”. Aunque no se nos afirma nada en concreto acerca de la naturaleza, origen y lugar del purgatorio (a diferencia de Platón que en su diálogo **Fedón** sí lo hace), sí se afirma su existencia y la posibilidad de encontrarse ahí después de la muerte, en el caso de que el creyente tenga que expiar una imperfección ocasional que no terminó de pagar en esta vida, como reza en 1 Cor 3, 10-15:

⁴³ Herbert Haag, Adrianus van den Born: *Diccionario de la Biblia*. (Tr. Serafín Ausejo), Sección Sagrada Escritura, Vols. 27-28, Editorial Herder, Barcelona, 9ª. Edición, 1987, p. 1606.

“Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día, que ha de revelarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará el fuego. Aquél, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Más aquél, cuya obra quede abrasada, sufrirá el daño. Él, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego.”

Claro está que hay que aclarar históricamente el concepto de purgatorio en la visión católica romana y en la de otros cultos religiosos, como la visión ortodoxa, por ejemplo.

En la visión católica- romana, la concepción del purgatorio se toma de la lectura del segundo libro de **Macabeos** 12, 39-46, en la que se menciona el sacrificio que manda a hacer Judas Macabeo por el pecado de los israelitas que habían caído muertos en batalla (Ver apéndice XI).

Sin embargo, este texto es muy discutible en el sentido de que haya mención del purgatorio, ya que sólo nos habla de una práctica de sufragio por los difuntos.

“El autor alaba ese modo de proceder como expresión de la fe en la resurrección de los muertos. Pero el texto no dice absolutamente nada sobre el efecto purificador de las preces ni cómo se imagina una <<situación intermedia>> de los pecadores muertos.”⁴⁴

Concretamente, el término de purgatorio *ignis purgatorius* o “fuego purificador” tendrá múltiples significados, y específicamente nos referimos a la cita de 1 Cor 3, 15.

“El término de purgatorio como “fuego purificador” (*ignis purgatorius*) se impuso en Occidente hacia el siglo XII y por influencia del texto de 1 Corintios 3, 15 (el que se salva, pero como quien pasa por el fuego); es una expresión que fácilmente puede inducir a una serie de malentendidos, ya

⁴⁴ Joseph Ratzinger: *Escatología. La muerte y la vida etern, en curso de Teología Dogmática*, Tomo IX, Editorial Herder, Barcelona, 1984, p. 206.

que, de una parte, localiza casi de necesidad el proceso purificador y, de otra, no tiene suficientemente en cuenta los múltiples significados simbólicos del empleo metafórico del “fuego” en la Sagrada Escritura”.⁴⁵

Por otra parte, existe una tradición de oración por los difuntos dentro del culto de la Iglesia Católica Romana, y se hace mención de ésta desde los primeros siglos de nuestra era.

Así, por ejemplo, esta tradición la encontramos en:

- a) La oración por los difuntos de manera personal y en actos litúrgicos, ambas oraciones por costumbre.
- b) Los escritos de la patrística (especialmente los que empiezan a aparecer a partir del siglo II con Tertuliano y en el siglo III con San Cipriano, después San Agustín y en el siglo IV con los Padres griegos: San Efrén, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, etc.
- c) Los testimonios arqueológicos, como epitafios e inscripciones funerarias.

Ahora bien, la Iglesia Católica Romana, para definir su postura frente a las demás iglesias (a saber, la iglesia ortodoxa, principalmente), en cuanto al concepto de purgatorio, realiza diferentes Concilios; entre los más renombrados podemos mencionar el de Lyon (1274), el de Florencia (1439) y el de Trento (1563).

Aun dentro del seno de la Iglesia Católica Romana había diferencias de la concepción de purgatorio dentro de los Padres de Oriente y de Occidente. La diferencia entre ellos radica en la práctica penitencial: los Padres occidentales (Tertuliano, Cipriano y Agustín) dieron un enfoque punitivo a la purificación que se situaba entre la muerte y la resurrección; mientras que los Padres orientales (Clemente de Alejandría, Orígenes y, especialmente, Juan Crisóstomo) entendieron esta purificación como un proceso de maduración (Ver apéndice XII).

Los Padres orientales estaban en contra de todo sincretismo entre Filosofía y Teología; mientras que los Padres occidentales estaban a favor de esto y así lo entendían, como un antecedente la primera (Filosofía) de la segunda (Teología).

La concepción conciliatoria entre filosofía y teología de los Padres orientales llevan a nuevas dificultades conceptuales a la Iglesia Católica Romana: San Clemente de Alejandría habla de la no tensión entre filosofía y teología; Orígenes sigue la doctrina de su maestro y menciona la apocatástasis (o vuelta de todo a Dios) como un principio básico en su obra filosófica; y, por último, San Juan Crisóstomo, que

⁴⁵ Wolfgang Beinert: *Diccionario de la Teología dogmática*. Editorial Herder, Barcelona, 1990, p. 577.

rechaza la idea de la restauración universal asociada a la purificación mediante el fuego (Ver apéndice XIII).

De tal manera que en los Concilios de Florencia y de Trento se trataron de aclarar estas diferencias y de llegar a un consenso en cuanto a la doctrina del purgatorio.

En el Concilio de Florencia (1439) se establece que existe la purificación con penas purgatorias:

“<<Asimismo, si los verdaderos penitentes salieren de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificadoras después de la muerte, y para ser aliviadas de esas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como el sacrificio de la misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad, que los fieles acostumbran a practicar para los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia.”⁴⁶

En cuanto al Concilio de Trento (1563) realizado posteriormente, se definió que, debido a la imperfección de la justicia del ser humano, es necesario hacer una purificación en esta vida o en la futura (fundamentando este hecho en la imperfección humana que proviene del reato de pena temporal); además de decretar que la doctrina del purgatorio debe ser creída por los fieles (esto en alusión a los textos de los reformadores que rechazaban la doctrina del purgatorio).

Todo esto queda redactado en la resolución doctrinal de dicho Concilio:

“Puesto que la Iglesia Católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las sagradas Letras y en la antigua tradición de los padres ha enseñado en los sagrados Concilios y últimamente en este ecuménico Concilio que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar.”⁴⁷

Y sobre la justificación de dicho Concilio (1547):

“Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna cualquier pecado

⁴⁶ Denz.- Hün. 1304.

⁴⁷ Denz.- Hün. 1820.

arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya de pagarse o en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema.”⁴⁸

Pero también es real que la Iglesia Católica Romana no fundamenta la doctrina del purgatorio en algún texto en especial de la Biblia:

“El decreto del concilio de Trento acerca del purgatorio (1563;DZ 983, DS 1820) parte del supuesto de que con el perdón de la culpa grave y con la remisión de la pena eterna no siempre se borran y perdonan todas las penas temporales.(...)

Conviene advertir además que para la fundamentación de la doctrina del purgatorio el Concilio de Trento se remite a la Sagrada Escritura y a la tradición de los padres en general, pero sin mencionar un solo texto concreto de la Biblia.”⁴⁹

Históricamente, la diferencia entre latinos y orientales en cuanto a la concepción del purgatorio se origina hacia el siglo XII; entre año 1231 o 1232 tuvo lugar un coloquio entre un latino y un obispo oriental; a éste último le perturbó en demasía la creencia de “fuego” del purgatorio, puesto que esta doctrina se asemejaba casi idénticamente con la doctrina origenista de un infierno temporal. Esta discusión se prolongaría hasta el Concilio de Florencia, en donde los griegos negaban el fuego del purgatorio (y se le atribuía a Orígenes la “culpa” de dicha concepción en la Iglesia Católica Romana), pero, a pesar de esto, admitían un estado intermedio para las almas de aquellas personas que fenecían con pecados leves (aunque ambas iglesias coinciden en que se deben hacer oraciones por los difuntos).

“En el Concilio de Florencia, la oposición de los griegos se reducía a dos puntos: rechazaban el sustantivo <<purgatorio>> (según parece, no querían que se concibiera como un *lugar*) y el fuego. Las dos cosas fueron omitidas en el texto del Concilio, el cual, sin embargo, habla de <<penas purgatorias>>.

En toda la discusión medieval, jamás aparece entre los orientales separados una total negación de la idea de purgatorio. Tal negación total se da por primera vez en el

⁴⁸ Denz.- Hün. 1580.

⁴⁹ Wolfgang Beinert: *Op.cit.*, p. 577.

siglo XII, en algunos que están bajo el influjo de la doctrina de los reformadores protestantes.”⁵⁰

Hasta ese momento, la Iglesia Católica Romana había recibido fuertes y duras críticas por parte de los reformadores, debido a que la misma Iglesia pretendía vender las misas y las indulgencias a favor de las almas del purgatorio. Adjunto a esto, las ideas de la piedad popular relacionadas a esta doctrina, rodeadas de elementos supersticiosos como, por ejemplo, el rescate de las ánimas que se encuentran en el purgatorio mediante la oración y la limosna, hicieron que los reformadores la rechazaran, puesto que esta concepción de la piedad popular, en la que los difuntos pueden merecer el cielo pasando por una última penitencia en la que son apoyados por los vivos, se opone completamente a la gratuidad de la terminación final, a saber, la Gloria (o la *Vida Eterna*).

“Por lo demás, y en el plano disciplinar, Trento emitió un decreto animado por un sano espíritu de autocrítica, en el que se prohíbe exponer la doctrina del purgatorio recargándola de aditamentos inútiles, de << cuestiones sutiles que no contribuyen a la edificación ni a la piedad >> del pueblo, y se sale al paso de los rasgos << curiosos o superticiosos >>, en los que por desgracia abundan las representaciones populares (DS 1820)”.⁵¹

Ahora bien, las doctrinas luteranas, ortodoxas y protestantes marcaron su distancia en cuanto a la concepción del purgatorio.

Lutero en 1530 publica su obra Winderruf von Fegfeuer y los artículos de Esmalkalda (1537) donde niega rotundamente la doctrina del purgatorio. Apoyado en los reformadores sobre todo de Zwinglio⁵², Lutero argumenta que, por el sacrificio de Cristo, todos los seres humanos son salvados; es una no imputación de la corrupción por el pecado en atención a los méritos de Cristo, quien ha justificado a la humanidad entera.

⁵⁰ Cándido Pozo: *Op.cit.*, pp. 251y 252.

⁵¹ Juan Ruíz de la Peña L.: *La otra dimensión*. Colección Presencia Teológica 29, Editorial Sal Terrae, Santander, 5ª. Edición, 1986, p.316.

⁵²Ulrich Zwinglio: (1484-1531). Reformador y protestante suizo. En 1519 predicó contra las indulgencias. Negó la ley del ayuno y defendió el matrimonio de los clérigos. Su ideología se condensó en *Auslegung und Gründe des Schlussreden* (1523); abolición absoluta de las ceremonias e imágenes eclesiásticas, supresión de los monasterios y separación definitiva de la jurisdicción de Constanza. En los *Comentarios de vera et falsa religione* (1525) se encuentra la exposición temática de su teología, donde hay un humanismo con tendencia racionalista, que pretende volver la Iglesia al Evangelio. Aunque primeramente afirmó la presencia de Cristo en la Eucaristía, a partir de 1524 se inclinó por la doctrina de la presencia simbólica: *Credere est edere*. Negó así mismo el valor de los sacramentos.

“Si Dios nos salva es en tanto en cuanto nos imputa la justicia de su Hijo; mas es claro que dicha justicia es sobreabundante y cubre con exceso los más graves pecados. ¿Cómo admitir, por consiguiente, que el justificado haya de purificarse todavía, antes de su ingreso al cielo? El defecto de su santidad sería el defecto de la santidad que se le imputa, esto es, la misma santidad del Hijo.”⁵³

Por su parte, los ortodoxos ven en la doctrina del Purgatorio algo en común con la Iglesia Católica Romana y que a su vez es primordial: el poder y el deber orar. Sin embargo, rechazan la creencia de una expiación y purificación ultraterrenal mediante un fuego purificador, así como también las indulgencias por los difuntos. En contraste, los reformadores protestantes rechazan absoluta y completamente la existencia del purgatorio y, por consiguiente, su doctrina.

Y es que, dentro del marco conceptual de la Iglesia Ortodoxa, el fuego sería como un elemento expiatorio y, por consiguiente, de penas y sufrimientos:

“Es muy probable que la insistencia latina en una pena positiva (el <<fuego purgatorio>>) haya obrado como revulsivo en los teólogos griegos, produciendo la reacción de rechazo de *todo* elemento expiatorio”.⁵⁴

Si bien es cierto, también el purgatorio es concebido, sobre todo, como un estado, más que como un acontecimiento espacio-temporal:

“(…) En las declaraciones solemnes de la Iglesia, por las razones ya dichas, se evitó deliberadamente hablar del p. como un lugar. Es, pues, éste un punto que no queda ni excluido ni afirmado”.⁵⁵

No es, pues, un lugar, sino más bien un acontecimiento, una experiencia:

“(…) no faltan teólogos de nota que conciben el purgatorio no como un estadio temporalmente extenso, sino como la experiencia revolucionaria del encuentro con Cristo”.⁵⁶

⁵³ Juan Ruíz de la Peña: *Op. cit.*, p. 316.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 317.

⁵⁵ *Gran Enciclopedia RIALP*. Tomo 19, Editorial RIALP S.A., Madrid, 6ª. Edición, 1989, p. 510.

⁵⁶ Juan Ruíz de la Peña: *Ibidem*, p. 321.

Dentro del camino del Ecumenismo en la actualidad, la doctrina del Purgatorio lleva a las Iglesias de Oriente y de Occidente a un punto doctrinal en común: el deber y el poder orar por los difuntos.

En cuanto que dentro de la Iglesia Católica Romana es vista esta doctrina como un proceso de transformación del ser humano para llegar impolutos ante la presencia de Dios:

“Con lo dicho se nos pone en claro el significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre, gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la [*communio sanctorum*]. Cualquiera que mine al hombre de un modo un poco realista, se dará cuenta de la necesidad de tal acontecimiento, en el que la gracia, por ejemplo, no se sustituye por obras, sino que llega solamente así al triunfo pleno como gracia”.⁵⁷

2.7 Visión del Purgatorio en las doctrinas religiosas Ortodoxa y Anglicana:

a) Visión Ortodoxa Sobre el Purgatorio:

En la teología de la Iglesia Ortodoxa, Dios no cambia, es siempre el mismo y no deja de amar al hombre, sea éste justo o pecador. Podemos definir a Dios como lo más puro y perfecto; su misericordia es tan infinita que en él no hay lugar para la venganza respecto a la desobediencia del ser humano.

En Dios hay que distinguir dos aspectos, a saber, la esencia y las energías. Una cosa es la esencia de Dios y la otra las energías. La esencia de Dios se manifiesta en lo que Dios ES, y las energías de Dios se manifiestan en lo que Dios HACE. Por ejemplo: Dios ES vida y Dios HACE o bien crea, al ser humano y le da vida.

⁵⁷ Joseph Ratzinger: *Op. cit.*, p. 214.

Por lo tanto, Dios ES amor y crea el Universo, y este acto de crear es un desbordamiento de él mismo. Es decir, las energías divinas que salen de Dios y dan principio a la Creación son el HACER de Dios.

Dentro de la concepción de San Atanasio, patriarca de Alejandría que surgió en el siglo IV, Dios se hizo hombre para que el ser humano llegara a ser divino por la gracia. De manera que las energías de Dios deifican al ser humano a través de una vida sacramental activa y un continuo esfuerzo de autopurificación.

Con el pecado de Adán y Eva, se heredan las consecuencias del pecado pero no la culpa; y una consecuencia del pecado es la muerte, la privación de la vida.

Existe la muerte como un límite a la vida, pero es para poner un límite al pecado y para que el pecado no exista eternamente. Por ello, para impedir un mal mayor, Dios puso un límite a la vida e instituyó la separación temporal del cuerpo y del alma. Porque habrá una Resurrección del cuerpo, el cuerpo va a resucitar y volverá a unirse al alma.

Por otra parte, las llamas del Infierno se pueden explicar con la ciencia de la Física, en la cual la energía más pura se encuentra en forma de luz; y la energía más inferior se transforma de luz a calor. Por lo tanto, estar cerca de Dios es la luz, el gozo, la gracia y la bendición; estar lejos de Dios es el calor, es la desgracia, la desesperanza, y el hecho de ser arrastrado por las pasiones. Todo esto es dentro de la concepción ortodoxa. De tal manera que no hay término medio entre la Gloria a la que corresponde la luz, y el Infierno, al que le corresponde el calor.

Dentro de la Historia de la Salvación se habla de la Encarnación del Hijo de Dios, en la que Dios Padre envía a su Hijo unigénito al mundo, porque éste último tenía que hacerse humano para representar a toda la humanidad y así lograr la salvación y la Resurrección de todos los seres humanos.

Dios Hijo es el mediador entre Dios Padre y el ser humano, criatura que retorna a su Creador por medio del Hijo, Jesucristo. Y, de esta manera, la criatura humana se encuentra cerca de la presencia divina. Por tanto, la salvación consiste en permanecer y encontrarse eternamente cerca de Dios; y el infierno a su vez consistirá en permanecer y encontrarse eternamente lejos de Dios.

Dentro de este contexto, la salvación en la Iglesia Ortodoxa consiste en la deificación del ser humano, y esto es posible por las energías increadas de Dios. El ser humano recibe de Dios las gracias que lo deifican y lo santifican por sus energías, ya que las energías son de Dios y no de la Creación.

En la teología ortodoxa, los seres humanos están llamados por Dios a ser dioses por la gracia, y esto se compone a su vez de dos elementos:

- a) Vida sacramental (y todo lo que conlleva).
- b) Lucha espiritual de purificación (parte ascética) –aquí entran el ayuno, la oración, el arrepentimiento y la realización de obras de caridad-.

La vida sacramental consiste en vivir los sacramentos y creer que Dios obra a través de ellos, como por ejemplo: el Bautismo, la Crismación, la Confesión y, de una manera especial, el sacramento de la Comunión; puesto que, al comulgar el cuerpo y la sangre de Cristo, el feligrés mantiene una unión con Dios (y de esta manera Dios se manifiesta en su esencia -ES- y en sus energías -HACER-, que se reflejan en la conducta, en los actos, y en el pensamiento del ser humano).

Por lo tanto, el ser humano se une a Cristo y se deifica al comulgar su cuerpo y su sangre, al participar del bautismo y la crismación (Krisma (gr.): unguir “La confirmación” en el Cristianismo Occidental).

En cuanto a la lucha espiritual de purificación, hay que reconocer las pasiones (también conocidas como pecados) y, como creyente, luchar contra ellas para lograr la purificación. Hay que desarraigarlas practicando las virtudes opuestas a cada pasión, por ejemplo.

Pasión (pecado)

Odio
Gula
Soberbia
Envidia
Ira
Lujuria
Avaricia
Pereza
Rencor

Virtud

Amor
Templanza, ayuno
Humildad
Caridad
Paciencia
Castidad, abstinencia
Generosidad
Diligencia, ánimo
Perdón

Por otra parte, caer en los excesos de las pasiones puede llevar al ser humano a la condenación eterna, y esto, es el Infierno.

Pero dentro de la concepción del Cristianismo Occidental, no sólo existe la Gloria y el Infierno, sino que también se concibe la existencia del Purgatorio como un lugar de purificación para poder ingresar a la Gloria Eterna.

En este sitio denominado como Purgatorio, se concibe una especie de castigo de purificación por medio de las llamas (concepción que contrasta con la visión ortodoxa, en la cual, las llamas corresponden al calor del Infierno).

Esta concepción -que no es compartida por la Iglesia Ortodoxa- es porque, como lo habíamos visto al principio, Dios no se complace en el castigo del pecador, puesto que él es infinitamente misericordioso. Dios no castiga al hombre, sino el hombre es el que se castiga a sí mismo, sufriendo las consecuencias del mal uso de su libre albedrío. Los que van al infierno, por ejemplo, no son enviados por Dios, sino que llegan allá porque ellos mismos decidieron en esta vida vivir lejos de Dios, dejándose esclavizar por los pecados y pasiones. Además, con la imposición de un castigo obligatorio (que en este caso sería el Purgatorio), Dios limitaría la libertad del ser humano; y esto no puede ser, puesto que Dios, al crear al ser humano, le dio el libre albedrío y respeta su decisión y su voluntad.

Por tales motivos, dentro de la visión de la Iglesia Ortodoxa, el Purgatorio es considerado como "exámenes remediales", es decir, exámenes extraordinarios. Ya que es como suponer que existe una posibilidad extra de acceder a la Gloria Eterna sin tanto esfuerzo en esta vida. Lo cual por supuesto, no es aceptable, ya que hay que esforzarse desde esta vida para aspirar a llegar a la Gloria Eterna de Dios.

b) Los Anglicanos, los Santos y el Purgatorio.

Texto del P. Vincent Schwahn, Rector de La Parroquia de Cristo y Dean del Seminario de San Andrés, en la Ciudad de México.

Después de haber estudiado 7 años de teología Católica Romana, dos de teología Anglicana y después de haber sido Dean del Seminario de San Andrés en la Ciudad de México durante 8 años creo que puedo decir algo al respecto.

Tanto Anglicanos como Católicos Romanos celebramos las fiestas de Todos los Santos y los Fieles Difuntos. Para ambas iglesias la Fiesta de Todos los Santos es más importante que los Fieles Difuntos en términos de jerarquía o grado de importancia. En la tradición Anglicana la Fiesta de Todos los Santos es la única fiesta que se transfiere al domingo más cercano después del 1º de Noviembre para que una gran porción de los fieles puedan participar en la celebración. Esto no sucede en la iglesia Católica Romana. Una reacción automática a la pregunta del lugar de los Santos en la Iglesia Anglicana y el Purgatorio sería: "no le rezamos a los santos y no creemos en el Purgatorio". Pero en realidad, sea lo que sea que te hayan enseñado en la Escuela Dominical estas respuestas son demasiado simples y básicamente falsas, si se toman demasiado literalmente.

Y...¿por dónde comenzar? Primeramente lo que los Anglicanos creemos acerca de los Santos. Tomo una cita del Libro de Fiestas Menores, el texto aprobado de los propios para fiestas de los santos celebradas en la Iglesia Episcopal (Anglicana) de los Estados Unidos: "Nosotros los cristianos hemos honrado desde tiempos antiguos a aquellos hombres y mujeres cuyas vidas representan un compromiso heroico con Cristo y quienes han sido fieles testigos de su fe aun a costa de sus vidas. Tales testigos, por la gracia de Dios, viven en cada generación... En los santos no estamos tratando primordialmente con dechados de perfección sino vidas humanas, en toda su diversidad, abiertos a los movimientos del Espíritu Santo. Muchas de esas vidas santas, cuando han sido cuidadosamente examinadas, revelarían faltas o los prejuicios de un momento particular en la historia o perspectiva eclesiástica. La iglesia peregrina se regocija en reconocer y conmemorar a aquellos fieles difuntos quienes fueron siervos de Dios y por el pueblo de Dios extraordinarios o aún heroicos, siguiendo el ejemplo de su Salvador Jesucristo. Por medio de este reconocimiento y conmemoración, su servicio perdura en el Espíritu, mientras que sus ejemplos y compañerismo continúan nutriendo a la iglesia peregrina en su camino hacia Dios" (Festividades Menores y Ayunos pp. Prefacio y 477).

La manera en que los anglicanos veneramos a los santos tiende a enfatizar la idea de que los Santos son ejemplos a seguir en nuestra vida cristiana cotidiana. Pero,

decir que uno no puede o no debe orar a los santos o pedir su ayuda en oración no es verdad. El Diccionario Oxford de la Iglesia Cristiana dice que, "desde el S. IV la devoción a los santos se propagó rápidamente... Desarrollos litúrgicos siguieron a la devoción popular y a la corriente de enseñanza patrística. "La mención de santos en la Misa ya está atestiguada por San Agustín.

En los 39 Artículos (Art. 22) de la Iglesia de Inglaterra la "doctrina romana" sobre la materia se describe como "cosa fatua, vanamente inventada". Pero ha sido debatido por los teólogos anglicanos modernos si el Artículo prohíbe tajantemente la invocación de los santos o solo condena las exageraciones en la Iglesia Católica Romana. Bajo la influencia del Movimiento de Oxford la práctica ha sido ampliamente revivida en la Iglesia Anglicana en los tiempos modernos, aunque los primeros Tradadistas vieron la veneración de los santos con considerable recelo. La Colecta para el Servicio funerario en el Libro de Oración Común (L.O.C.) dice: **Oh Dios, Rey de los santos, alabamos y glorificamos tu santo Nombre por todos tus siervos que han terminado su carrera en tu fe y temor: por la bendita Virgen María; por los santos patriarcas, profetas, apóstoles y mártires; y por todos tus demás siervos justos, tanto conocidos como desconocidos; y te rogamos que nosotros, estimulados por su ejemplo, ayudados por sus oraciones y fortalecidos por su comunión, seamos también partícipes de la herencia de los santos en luz; por los méritos de tu Hijo Jesucristo nuestro Señor. Amén (Pág. 406 L.O.C.).**

Con lo que los anglicanos tenemos dificultad es con los abusos y supersticiones relacionados con la veneración de los santos. Pero, por supuesto, oficialmente los Católico Romanos tienen las mismas reservas. Leo en el libro "Costumbres y Tradiciones Católicas" por Grege Dues:

"El Purgatorio es el estado de castigo temporal, en donde aquellos que han muerto en gracia de Dios expían sus pecados veniales no perdonados y permanecen en ese castigo hasta que hayan sido perdonados sus pecados, antes de ser admitidos a la Visión Beatífica." ODCC (Diccionario Oxford).

"Era creencia común, tanto entre los paganos como los cristianos, que el alma abandona el cuerpo después de la muerte gradualmente. Es interesante que la experiencia contemporánea y la investigación sobre experiencias de vuelta-a-la-vida indican que tal jornada es algo creíble. Los paganos dejaban ofrendas periódicamente en sus cementerios como una experiencia de tal creencia. Un alimento llamado "refrigerium" se comía dentro de un espacio vacío significando a la persona fallecida." (Costumbres y Tradiciones Católicas.) "En la Edad Media, los abusos en la veneración de los santos fue muy difundida. La invocación pidiendo su ayuda reemplaza a la imitación y veneración. Como la gente se llegó a obsesionar con los milagros, la posesión de reliquias llegó a ser algo así como compromiso de milagros. Los Santuarios, llenos de esas reliquias frecuentemente reemplazaron en importancia a las iglesias locales y la Eucaristía. Los

Reformadores atacaron la veneración de los santos a causa de los abusos que le rodeaban, incluyendo la práctica de la búsqueda de indulgencias junto con las reliquias y las peregrinaciones a los santuarios. Los abusos han continuado hasta épocas contemporáneas. Prácticas supersticiosas como la de enterrar una estatua de San José para vender una propiedad continúa en muchos lugares" (p. 110).

Aquí en México podríamos por supuesto añadir a la lista de abusos y prácticas supersticiosas la devoción a San Judas Tadeo, San Antonio, San Charbel y otros. La idea de que un santo es como un mago quien saca un conejo de un sombrero y puede conceder lo que necesitas prendiéndole una veladora o diciendo una novena o haciendo un sacrificio personal es totalmente infundada. Al mismo tiempo, toda oración tanto de los vivos como de los santos que se han ido antes que nosotros pueden mejorar nuestra disposición y ayudarnos a sentirnos más cerca de Dios y de nuestros semejantes.

En cuanto al Purgatorio, esta pregunta no es tan sencilla como para contestar con un "NO" y eso es todo. El Diccionario Oxford de la Iglesia Cristiana dice: "En 211 Tertuliano menciona la observancia cristiana de los días del aniversario de sus difuntos como una tradición establecida. Hipólito (235) menciona oraciones por los difuntos en el contexto de la Eucaristía. Esta práctica se convirtió en universal a fines del S. IV. El Concilio Ecuménico de Lyon dictamina que el proceso de purificación después de la muerte podía ser ayudado por las oraciones de los vivos y las misas ofrecidas por ellos, pero no hay un fundamento bíblico incontrovertible para la tradición constante de la iglesia que el destino eterno de los muertos pueda ser influenciado por las oraciones de los vivientes, y el Nuevo Testamento no provee respuestas a estas cuestiones.

La concepción del Purgatorio encuentra su camino dentro de la Iglesia Anglicana, (Comunión Anglicana) en la forma del "Estado Intermedio" como era defendido por los Tratadistas. La más amplia opinión recibida sería que este estado no es tanto un proceso de purificación del pecado, como en la teología Católico Romana, sino de crecimiento y desarrollo. En el Servicio funeral del Libro de Oración Común encontramos esta idea con una oración por los difuntos que dice, **En tus manos, oh Señor, encomendamos a tu siervo N., nuestro amado hermano, como en las manos de un Creador fiel y Salvador muy misericordioso, suplicándote que le estimes precioso a tus ojos. Lávale, te rogamos, en la sangre de aquel Cordero inmaculado que fue muerto para quitar los pecados del mundo; para que, quitadas las manchas que hubiera contraído en el curso de esta vida terrenal, sea purificado y limpio, y pueda ser presentado puro y sin mancha delante de ti, mediante los méritos de Jesucristo, tu único Hijo nuestro Señor. Amén (L.O.C. p. 407) .**

"La doctrina del purgatorio es una forma de llenar el vacío entre la muerte del individuo y la resurrección general de los muertos. En la enseñanza de la Iglesia

Oriental, la perfección de la plenitud de la Iglesia espera al individuo, y así aún se puede orar por los santos, por cuanto la totalidad de la beatitud no ha sido experimentada por nadie hasta que sea lograda para todos."

En otras palabras, hay una especie de consenso entre muchos anglicanos de que no solo morimos y esperamos el juicio al final de los tiempos, sino que aun en la muerte hay un proceso en donde el alma se mueve hacia Dios buscando purificación y perfección hasta el día del juicio final. Esto se encuentra en otra colecta del L.O.C., **"Acuérdate de tu siervo, oh Señor, según el favor que muestras hacia tu pueblo, y concede que, creciendo en conocimiento y amor a ti, pueda ir ascendiendo de fortaleza en fortaleza en la vida de perfecto servicio en tu reino celestial."**

Quizás la diferencia real entre la teología anglicana y católico romana no reside tanto en las respuestas finales a estos temas teológicos difíciles y a veces complicados sino a la manera de llegar a ellas. Los anglicanos usamos la Escritura, Tradición y Razón para llegar a nuestras conclusiones teológicas. Los católico romanos usan la Escritura y Tradición tal como son aprobadas e interpretadas por el Magisterio, el cuerpo oficial de la enseñanza de la iglesia católica romana reunida a lo largo de 2000 años y aprobada por los concilios de esta iglesia. Los anglicanos dan al individuo más libertad para creer y discernir sus conclusiones teológicas sin forzar una idea específica o doctrina sobre el creyente. Al mismo tiempo nuestra teología está ahí para apoyar y auxiliar al individuo para llegar a estas respuestas algunas veces difíciles. Hay muchos anglicanos y católico romanos quienes creen la misma cosa, y hay muchos anglicanos y católico romanos que están en completa oposición entre sí cuando se trata de dogmas y doctrinas o de las enseñanzas de las iglesias. Al final yo diría que son más las cosas que nos unen que las que nos separan. Desgraciadamente es el orgullo y el prejuicio los que la mayor parte del tiempo nos mantiene distanciados y ese orgullo y prejuicio son practicados en ambos lados entre Roma y Canterbury. Ustedes recordarán que el orgullo es uno de los siete pecados capitales, y así permanecen aun hoy en día.

Hasta entonces, oficial y litúrgicamente, católico romanos, anglicanos y cristianos ortodoxos junto con muchos otros cristianos tales como los luteranos, presbiterianos y metodistas, a su manera propia celebran y conmemoran esos días en memoria de aquellos que se han ido antes que nosotros, tanto los héroes de nuestra fe como aquellos cristianos ordinarios que hicieron lo mejor para testificar del amor de Cristo y el amor hacia sus semejantes.

Dios todopoderoso, que por tu Santo Espíritu nos has hecho uno con tus santos en el cielo y en la tierra: Concede que en nuestro peregrinaje terrenal seamos continuamente sostenidos por esta comunión de amor y oración, sabiéndonos rodeados por su testimonio de tu poder y misericordia. Te lo pedimos por amor

de Jesucristo, en quien todas nuestras intercesiones son aceptables por medio del Espíritu, y que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

Conclusiones:

Empezaremos con Platón.

Primeramente, para hablar de una dualidad cuerpo-alma en el ser humano, Platón se nutrió de doctrinas filosóficas anteriores a él, como, por ejemplo, el ascetismo¹ y el orfismo, sobre todo de este último.

Ahora bien, el orfismo es una doctrina místico-religiosa del siglo VI a.C., la cual consiste en una concepción dualista del ser humano integrado por el cuerpo y el alma; ya que el alma puede encarnar en distintos cuerpos (la reencarnación o metempsicosis).

Ciertamente, el orfismo tuvo gran influencia en la filosofía pitagórica y en el dualismo platónico.

En cuanto a la influencia órfica en los pitagóricos, ésta se concretó más claramente en la forma en que desarrollaban su vida como si fuera una serie de fases en las que gradualmente, se va dando la purificación.

La concepción de la transmigración de las almas se debe a un proceso de purificación de las mismas:

“Y, puesto que el hombre ha de sufrir un castigo por los pecados cometidos, si no lo sufre en esta vida, lo hará en la vida posterior a la muerte. De ahí su concepción sobre el más allá y la transmigración de las almas.”²

Esto se debe a que en la concepción mitológica los seres humanos poseemos dos elementos: el titánico y el dionisiaco. El primero consiste en la representación del mal, y el segundo, en la representación del bien.

¹ Ascetismo: Sistema de moral que preceptúa al hombre no dirigir sus necesidades a una satisfacción morigerada, subordinándolas a la razón y al deber, sino contrariarlas enteramente, o por lo menos oponerse a ellas hasta el límite que consientan las fuerzas propias. Tomó el ascetismo, sobre todo en la Religión cristiana, un tinte señaladamente espiritualista, por cuya razón se presumía que se debían sólo contrariar las necesidades, apetitos e instintos del cuerpo; pero es más amplio el sentido negativo del ascetismo, pues la sociedad, la familia, las exigencias de la cultura (incluso a veces la limpieza y el aseo) son proscritas con el mismo desdén que los placeres materiales.

² Feliciano Blázquez: *Diccionario de Mitología*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 2005, p. 655.

Por tal motivo, en la cosmología griega los Titanes matan por envidia al Dios Dioniso, hijo de las divinidades de Perséfone y de Zeus.

Sobre Dioniso (o Dionysos) y Zeus existen tres genealogías, y la última es la que ha persistido más fuertemente a diferencia de las otras dos: El primer Dionysos (el más ancestral) nació en la India y fue el inventor del cultivo de la vid y de los frutales. El segundo era hijo de Zeus y de Démeter. El mito del tercer Dionysos (en su tercera genealogía) se desarrolla de la siguiente manera:

“Kern, en su *Orphicorum fragmenta* (Berlín, 1922), dice que Rea*-convertida en Démeter*- engendra de Zeus, una hija, de nombre Perséfone/Core*, y de la incestuosa unión con ésta nació Dionysos*, que fue raptado y devorado por los titanes*. Zeus, padre-abuelo, se venga de ellos reduciéndolos a cenizas con sus rayos, y luego resucita a Dionisos. Así, este Dionisos, nacido por tercera vez, se convierte en el dios principal del orfismo. El cuerpo del segundo (Zagreus), incorporado a los titanes que lo habían devorado, se encuentra en las cenizas de éstos, con las que crea Zeus al hombre, compuesto así de un elemento divino y de otro titánico o humano.”³

El género humano buscará liberarse del elemento maligno por medio de la práctica de los ritos órficos de purificación, que tenían por finalidad liberar el alma del cuerpo para terminar con el ciclo de reencarnaciones.

Por otra parte, los seguidores del orfismo daban culto al Dios Dionysos, al que posteriormente llamarían Zagreo. Dionysos significa “dios joven” y viene del sufijo *nysos* que es equivalente al griego *Kouros* (“joven”). Por ello, a Dionysos se le relaciona con las fiestas báquicas, puesto que es causante de la alegría, el entusiasmo, la locura, la embriaguez y la liberación.

Sin embargo, los órficos llevaban una vida ascética y de profunda religiosidad, porque buscaban esa liberación:

“Los órficos llevaban un vida de pureza, practicaban una rigurosa ascesis, eran vegetarianos y tenían prohibido matar a un animal, algo sorprendente en la religión griega, en la que el sacrificio animal y el banquete sacrificial constituían los ritos básicos.”⁴

³ Feliciano Blázquez: *Op. Cit.*, p. 655.

⁴ *Ibidem*, p. 655.

Las personas que eran iniciadas en el orfismo recibían premios de ultratumba, y los que no lo eran, tenían reservados castigos después de la muerte física.

Podemos observar aquí una clara influencia en la filosofía platónica, sobre todo al hablar de las “reencarnaciones” del alma, y también cuando leemos en el **Fedón** la descripción del purgatorio como un filtro de purificación, por el cual pasa el alma a través de las distintas corrientes.

Ahora bien, Platón no sólo tiene la concepción de una purificación del alma después de la muerte; sino que también afirma que en la vida presente el alma puede iniciar su purificación por medio de un ascetismo en la manera de vivir. Este ascetismo o ejercicio consistirá en la renuncia a los placeres mundanos y en la práctica de la abnegación, de manera que los seres humanos logremos alcanzar el grado más alto de espiritualidad e intelectualidad así como de autoconciencia. Por ello, Platón nos habla del ejercicio de la filosofía como una manera de purificar el alma y cultivar el intelecto.

Esta concepción de purificación y liberación del alma de la esclavitud del cuerpo (empezando desde esta vida para que llegue a su punto de culminación con la muerte) es el punto esencial que Platón pretende mostrar y demostrar en su Diálogo filosófico del **Fedón**, y también nos enseña la antropología filosófica de Platón: para que el alma logre liberarse completamente del cuerpo, hay que cultivarla en el ejercicio de la filosofía desde la vida presente, para que, al llegar la muerte del cuerpo, el alma no perezca junto con él.

Sin embargo, para Platón no pasaba inadvertida la parte afectiva del ser humano, pese a que lo más divino es el intelecto:

“Esta insistencia en la inteligencia como lo más divino que hay en el hombre, como lo más esencialmente humano, por constituir el único elemento que el hombre no comparte con el reino animal, es una de las diferencias más importantes que existen entre las doctrinas platónica y cristiana, lo cual no debe perderse de vista en ningún momento. Tampoco en este caso <<inteligencia>> es una traducción muy feliz, ya que la supremacía del intelecto no implicaba para Platón la negación de la vida afectiva, frente a la idea errónea, y hoy día frecuente, de que aquélla implica la negación de ésta.”⁵

⁵ Grube: *El pensamiento...* pág. 191.

Efectivamente, no hay disociación entre alma y sentimientos, pues, como ya lo vimos anteriormente en el capítulo 1.2, los sentimientos forman parte del alma como su tercer integrante.

Y, como también ya lo habíamos mencionado, ésta concepción tripartita del alma (pasiones, intelecto y, sentimientos) la hacen aún más compleja de entender. Por tanto, no es posible concebir al alma como un intelecto puro, pues esto más bien sería peligroso:

“Hemos visto no sólo que Platón considera al alma inmortal, sino que también la considera esencialmente afín a las Formas eternas, inmutables, simples, sin partes, invariables. Hemos observado también que el alma –tal como aquí se describe– equivale esencialmente a la mente y al intelecto, que está en franca oposición con el cuerpo, sus pasiones y sus placeres, y que tiende a estar separada de él de una manera tan radical como el mundo de las Formas está separado del mundo sensible. Todo esto implica una clara contradicción, ya que, por más que el filósofo posea un deseo apasionado de la verdad, no puede estar deprovisto de toda emoción. Sin embargo, no se ofrece aquí solución alguna. Considerar a la filosofía como una preparación para la muerte constituye un punto de vista peligrosamente negativo, en la medida en que no permite el desarrollo de las emociones humanas. Existen poderosos motivos para considerar las enseñanzas del *Fedón*, por más que sean espléndidas, como un intelectualismo puro, que se divorcia de la vida y tiene como objetivo supremo la conservación eterna del alma en el frigorífico de las Formas absolutas, eternamente congeladas.”⁶

No obstante, hay que tener presente que el diálogo **Fedón** fue de los diálogos últimos de Platón, escrito en la madurez del filósofo. Por ello nos habla de un divorcio del cuerpo con el alma tratando de calmar el sentimiento de temor frente a la preocupación existencial del término de la vida.

El pensamiento proyectado en este texto, refleja el contexto vivencial y emocional de su autor: ante la evidente cercanía del ocaso de su vida, era necesario buscar y encontrar algún hecho en concreto para la justificación de la inmortalidad del

⁶ Grube: *Ibidem*, pág. 202.

alma, con un afán de sobrevivencia, de esperanza de vida. De manera objetiva, diríamos que hay que situar al texto en su contexto.

Por ello, el Sócrates del **Fedón**, es Platón mismo que se refleja como un *homo religiosus* que alberga la esperanza de un plano superior de vida por medio de la eminentemente complicada parte del ser humano: el alma.

Hay que tener en cuenta que el Neoplatonismo, representado esencialmente por Plotino, nos muestra la fuerte influencia y repercusión que tendrá el pensamiento de Platón en la Filosofía y la Teología a través de los siglos, especialmente en el cristianismo católico romano por su concepción sobre el purgatorio.

Platón nos habla de un purgatorio y Plotino de una inmortalidad del alma, pero que esta alma tiene que estar purificada, liberada de todas las pasiones para que así llegue a la *contemplación* (que es mirar imitando mejor) del Uno, o bien de Dios.

Por tal motivo, Plotino se convierte así en el puente entre Platón y la patrística puesto que su filosofía (pese a su influencia aristotélica) tendrá eco en la teología cristiana principalmente en el Pseudo Dionisio:

“El *Corpus Dionisiacum* está igualmente orientado por la tríada potinina del Uno (*Mone*), principio y fin o término del círculo creacional; el Bien-Inteligencia, camino (*Proodos*) creante por donde todo ser viene a existir fuera del Uno.”⁷

Debido a que Plotino fue discípulo del maestro cristiano Ammonio Sakkas, su filosofía refleja esta profunda influencia:

“Entendió pronto la Iglesia que el sistema plotiniano contenía muchos elementos valiosos para expresar las verdades de la fe. En el Concilio de Constantinopla año (381) se acuñaron formas sobre el misterio de la Santísima Trinidad, con términos de Plotino. Las tres hipóstasis: Uno, Bien-Inteligencia, Alma del mundo; corresponden a las tres Personas: el Padre, el Hijo, y el Espíritu. No hay en ellas dependencia de inferioridad (Plotino), sino igualdad y simultaneidad (concilio).⁸

Por otra parte, Pablo de Tarso a diferencia de Platón, no nos habla de una inmortalidad del alma, sino más bien de la *Vida Eterna* y de la *Resurrección* del

⁷ *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*. Pág. 11

⁸ *Op.cit.*, pág.11.

cuerpo como premio final y que concierne al acontecimiento escatológico⁹ que se realizará al final de los tiempos, en el que los muertos resucitarán. Para esto, expone en su 1 Carta a los Corintios sus argumentos filosóficos y los dogmas de fe que corresponden a la doctrina religiosa que él profesa: el cristianismo.

La *Resurrección* es un concepto escatológico al que recurre Pablo de Tarso y del cual argumenta que existe una prueba de su realidad, porque la tenemos realizada en la figura de Cristo Jesús.

Por supuesto que Pablo de Tarso, como apóstol de la doctrina religiosa del cristianismo, acepta a Cristo Jesús como el Mesías, como el Señor y el Salvador. Pero también nos habla de los impedimentos mundanos que nos atan a esta vida y que nos impiden aspirar a alcanzar la *Vida Eterna*. Y uno de estos impedimentos es la sabiduría humana, puesto que ésta es soberbia y egoísta; y en gran medida se encuentra lejos de la intención de edificar al ser humano, de cultivar el alma del otro.

La sabiduría divina, a diferencia de la anterior, busca edificar al ser humano y no es egoísta ni vanidosa y pretende en todo momento dar vida al otro. Y podemos obtenerla cultivando la virtud de la caridad [*Ágape*], como reza en 1 Cor 13, 4-8¹⁰, puesto que la sabiduría es una gracia¹¹ divina de la cual el género humano participa. Y esta edificación de la que hablamos tiene que ver con la parte interior del ser humano, con sus sentimientos y con sus deseos.

Ahora bien, para Pablo de Tarso, el ser humano es una unidad tricotómica, es decir, esta compuesto por un cuerpo [*Sôma*], alma [*Psyché*] y espíritu [*Pneuma*]; mientras que en Platón sólo existen cuerpo y alma, entre los cuales existe una constante tensión.

De las tres partes que nos menciona Pablo de Tarso, el espíritu [*Pneuma*] es la más sublime, aunque el alma [*Psyché*] también juega un papel importante, puesto que es la conexión o la parte mediadora entre el cuerpo [*Sôma*] y el espíritu [*Pneuma*]. Y esto es porque *Psyché*, al ser considerada como una "fuerza de vida natural", se le puede denominar como el alma en la filosofía paulista.

⁹ Se entiende por "acontecimiento escatológico" a aquél acontecimiento que ve hacia el final de los tiempos y de la vida futura.

¹⁰ "La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca."

¹¹ La diferencia entre caridad [*Ágape*] y gracia [*Cháris*] divina radica en lo siguiente: la caridad o *Ágape* exige acción, realización y acontecimiento por parte del ser humano en comunión con Dios; la gracia o *Cháris* divina sólo le corresponde a Dios.

Aunque es claro que el espíritu [*Pneuma*] nos hace tener una relación más cercana con Dios y con lo referente a la *Vida Eterna*, no puede evitar ser perturbado por las afecciones del cuerpo [*Sôma*] y por las del alma [*Psyché*].

El cuerpo [*Sôma*], que es una unidad perfecta, es afectado a su vez por los deseos de la carne [*Sárks*] que lo lleva a caer en pecado [*Amartía*]. Pero, a pesar de esto, el cuerpo [*Sôma*] puede aspirar a ser *Resucitado* para la *Vida Eterna*.


Hablar de *Sôma* es hablar de la identidad del ser humano, mientras que hablar de *Sárks* se refiere a una característica de morbilidad. De tal manera que, como ya hemos mencionado, en Pablo de Tarso no existe tal dualidad de cuerpo *vs.* alma, sino más bien el *Sôma* trata de liberarse del poder de la *Sárks* mediante el *Pneuma*, es decir, mediante el espíritu, para que podamos hablar de un *Sôma Pneumatico*, a saber, de un cuerpo espiritual.

Con lo anterior, podemos afirmar que para Pablo de Tarso, más que una liberación del cuerpo, lo importante es la resurrección corporal, integralmente.

De tal manera, que el cuerpo [*Sôma*] es un medio para llegar a la sublime vida espiritual y, en cambio, la carne [*Sárks*] está más relacionada con las apetencias mundanas y con el pecado [*Amartía*].

Ahora bien, este cuerpo [*Sôma*] tan complicado y tan importante en nuestra vida, está integrado a su vez por el “saber acerca de algo” o “entendimiento”, y por los sentimientos; esta compleja relación la explicamos con el siguiente esquema:

El hombre o *Anthropos* tiene:



1. Cuerpo o *Sôma*, que a su vez es afectado por la carne o *Sárks* que concierne al Mundo o *Kosmos*, el cual conlleva al Pecado o *Amartía*,
2. Alma o *Psyché*,
3. Espíritu o *Pneuma*.

Pero también posee:

1. *Noûs*, que es un saber acerca de algo, el entender y el juzgar. Y este *Noûs* a su vez contiene a la Conciencia o *Synéidesis*.
2. *Kardía*¹² que se puede traducir como el corazón, porque es el lugar donde se encuentran los sentimientos, la voluntad o *Télema*, las pasiones o *Pathémata*, y los deseos o *Épithimíai*.

El cuerpo [*Sôma*] es una unidad perfecta, que integralmente es “Templo del Espíritu Santo”, tal como lo menciona Pablo de Tarso en 1 Cor 3, 16-17¹³. Ya no hay la separación platónica cuerpo *vs.* alma, sino que, como seres humanos, somos totalmente Templo del Espíritu Santo, con nuestras afecciones, con nuestros sentimientos y con nuestras pasiones. Somos una unidad perfecta, la cual pertenece a Dios.

Otra de las diferencias entre Pablo de Tarso y Platón es el hecho de que Pablo de Tarso nos habla de una libertad de no caer en pecado; mientras que Platón nos menciona una liberación del alma en relación con la esclavitud del cuerpo, liberación que sólo obtendremos con la muerte de nuestro cuerpo.

En contraste, la libertad respecto a la esclavitud del pecado de la cual nos habla Pablo de Tarso, ya la podemos disfrutar desde la presente vida, y una muestra de ello son los dones o carismas del Espíritu Santo que recibe el creyente (1 Cor 12, 7-11)¹⁴.

¹² *Noûs* y *Kardía*, ambos conceptos son entendidos como el “yo” que quiere, que piensa y que decide volverse hacia el bien o hacia el mal; sin embargo, *ninguno* de ellos son considerados como principios superiores.

¹³ “¿No sabéis que sois santuario de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el santuario de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario.”

¹⁴ “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de

Ahora, si bien es cierto que existen diferencias conceptuales entre ambos filósofos, como lo son la creencia en *la Resurrección* de los muertos en Pablo de Tarso que viene de la tradición judía, en contraste con la creencia de la inmortalidad del alma en Platón en la que ésta última llega al Mundo de la luz (o bien, el “Mundo de las Ideas” donde está la perfección y el Sumo Bien) y de lo celestial liberándose de la cárcel del cuerpo, ambos filósofos desarrollan una antropología filosófica, en la cual, en lo que coinciden, es en la creencia en una vida fuera de este mundo terrenal.

Y para poder desarrollar su antropología filosófica, nos motivan (Platón mediante su diálogo del **Fedón** y Pablo de Tarso en su 1 Carta a los Corintios), a buscar el cultivo de las virtudes [*Areté*] de nuestra alma, de esa “fuerza de vida natural” que poseemos todos los seres humanos, para obtener así la recompensa final: una vida sin término y sin preocupaciones existenciales.

Por ello, ambos filósofos tienen la convicción plena de la creencia en una vida muy superior a ésta presente, y nos invitan a compartir esa creencia con ellos para lograr una transformación personal e individual de nosotros mismos. Transformación que lograremos cuestionándonos constantemente si verdaderamente creemos en ese plano de vida superior.

Por otra parte, en cuanto a la concepción del Purgatorio dentro de la Iglesia Católica Romana, la cual acepta que en la 1 Carta a los Corintios escrita por Pablo de Tarso se alude a la existencia de un Purgatorio, podemos concluir que dicha doctrina no es propia de la tradición judeo-cristiana puesto que en ninguna parte de la Biblia –ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento-, encontramos mención alguna de manera explícita acerca de la existencia del Purgatorio; ni siquiera en el texto de 2 Macabeos.

Por lo tanto, dicha concepción no es parte de la tradición judeo-cristiana, sino más bien, la Iglesia Católica Romana se nutre de la filosofía griega –concretamente de la filosofía platónica- para cimentar la creencia de un lugar de purificación después de esta vida, a saber, la existencia del Purgatorio, para que después de que el creyente pase por este lugar de purificación, llegue a la gloria eterna y a la presencia divina.

Sobre la visión del Purgatorio en otras doctrinas religiosas:

interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad.”

En cuanto a la visión de la Iglesia Ortodoxa griega sobre el Purgatorio, el Padre Archimandrita José Saravia (que amablemente nos concedió un período de entrevistas) nos dice al respecto de esta doctrina:

“La Iglesia Ortodoxa no acepta el Purgatorio, porque no cree que Dios se complazca en castigar temporalmente al hombre con un supuesto objetivo de luego darle una gloria eterna. El hombre, como dice la Biblia, es creado a imagen y semejanza de Dios y, como tal, es totalmente libre de sus actos. El hombre es quien escoge su destino eterno. Dios, por su parte, nos ama y simplemente espera que lo amemos, que creamos en él y en la Vida Eterna que nos prometió, y espera ver nuestra conversión.”

“Nosotros podemos seguir orando por los difuntos para un mejor estado de ellos, pero esto no justifica la existencia de un Purgatorio”.

Finalmente, la Iglesia Ortodoxa no cree en el Purgatorio, porque equivaldría a encontrarse en un estado del infierno, debido a la imagen de las llamas de castigo.

Por otra parte, en la Iglesia Anglicana la visión del Purgatorio, tal como era presentada por la doctrina de la Iglesia Católica Romana no fue aceptada, en el siglo XVI, por el motivo históricamente conocido de la “venta de indulgencias”¹⁵. Además, dentro de sus concepciones teológicas, no es admisible la existencia de un castigo supraterráneo, puesto que el sacrificio de la sangre de Cristo es suficiente para la purificación del género humano.

Finalmente, citamos textualmente las palabras del Padre Gerardo Romo (que gustosamente también nos concedió un período de entrevistas):

“En la Iglesia Anglicana no existen los dogmas. Por lo tanto, las posturas oficiales no son obligatorias para la fe de un individuo”.

“Infierno y Cielo no son lugares espacio temporales sino estados de vida: de gracia -el Cielo-, o de desesperanza total -el Infierno-. Por lo tanto, no hay un estado intermedio o Purgatorio”.

¹⁵ Indulgencia: (Lat. Indulgentia) f. Facilidad de perdonar o disimular las culpas o en conceder gracias. II REL. Entre la iglesia católica, remisión de la pena temporal debida por los pecados.

Ahora bien, el artículo 22 de los 39 “Artículos de Religión”, (1571, 1662, 1801) de la Iglesia Anglicana explica muy claramente su postura respecto a la creencia acerca del purgatorio; aunque deben tomarse en cuenta las observaciones que sobre este artículo realiza V. Schwahn (cfr. pg: 90)

“XXII. Del Purgatorio.

La doctrina romana concerniente al Purgatorio, indulgencias, veneración y adoración, así como a las imágenes y reliquias, y la invocación de los santos es una cosa fatua, vanamente inventada, que no se funda sobre ningún testimonio de las Escrituras, más bien repugna a la Palabra de Dios.”¹⁶

Ciertamente, al no encontrarse textualmente en las Sagradas Escrituras ningún fundamento para sostener la creencia en el Purgatorio, la Iglesia Anglicana es radical sobre esta noción, despejando así toda representación conceptual que pudiera contener matices de una purificación después de esta vida; considera sí, la posibilidad de un proceso de crecimiento y desarrollo paulatino de acercamiento a Dios.

Con las especificaciones que contiene el mencionado artículo, se aclara la incertidumbre en lo concerniente a la depuración de las almas de los creyentes antes de llegar a la plenitud de la Vida Eterna.

También es importante mencionar que la Iglesia Anglicana tomó en cuenta las 95 tesis de Lutero, que en su momento histórico, influyeron para diferir con la Iglesia Católica Romana acerca de su concepción sobre el purgatorio (Ver apéndice XIV), así como la propuesta Ortodoxa, derivada del pensamiento de los Padres de la Iglesia.

¹⁶ *El libro de Oración Común*. Administración de los Sacramentos y otros Ritos y Ceremonias de La Iglesia. Conforme a uso de La Iglesia Episcopal. Edit.Church Publishing, New York, 1981, p. 766.

Apéndices:

I.

“Hades: Nombre que recibe en la mitología griega el mundo inferior, reino del dios Hades o Plutón. Algunas veces parece haber estado en la región en la que se oculta el sol, más allá del río Océano que circunda la tierra; otras veces, en cambio, se lo situaba en las entrañas de la tierra y se decía que podía penetrarse en él por algunas grutas o cavernas. Estaba separado del mundo de los vivos por el Estigia, río o laguna que recibía sus aguas de los ríos tributarios: el Aqueronte, el Flegetón, el Cocito, el Aorno y el Leteo. Un barquero, Carón (o Caronte), llevaba las almas de los muertos hasta el Hades y por ello se acostumbraba poner una moneda debajo de la lengua de los cadáveres, pues quienes no pudieran pagar el peaje debían vagar para siempre en la orilla. Del otro lado de la Estigia estaba el can Cerbero, perro de tres cabezas que devoraba a las almas que trataban de escapar o a los vivos que se hubieran aventurado hasta allí. En la primera región del Tártaro estaban las llanuras de los Asfodelos, por las que vagaban las almas de los héroes y de los otros muertos. Se decía que cualquiera de ellas preferiría vivir como siervo de un pobre campesino que reinar sobre todo el Tártaro. Más allá estaba el Erebo, donde moraban las erinias, y el palacio de Hades y Perséfone. Cerca de allí, en un lugar donde se cruzaban tres caminos, tres jueces determinaban la suerte de las almas. Radamanto juzgaba a los asiáticos y Eaco a los europeos, pero los casos difíciles pasaban a Minos. Una vez juzgadas las almas tomaban uno de los tres caminos: volvían a la Llanura de los Asfodelos si no habían sido ni buenas ni malas, o iban al Tártaro si habían sido perversas; y al Eliseo si dichas almas habían gozado del favor de los dioses.”¹

II.

“Sócrates:- (...) Pero la tierra auténtica está embellecida por todo eso y, además, por oro y plata y las demás cosas de esa clase. Pues todas esas riquezas están expuestas a la vista, y son muchas en cantidad, y grandes en cualquier lugar de la tierra, de manera que contemplarla es un espectáculo propio de felices espectadores. (...) En una palabra, lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el aire, para ellos lo es el éter. Sus estaciones mantienen una temperatura tal que ellos desconocen las enfermedades y viven mucho más tiempo que la gente de acá, y en vista, oído, inteligencia y todas las demás facultades nos aventajan en la misma proporción

¹ E. Royston Pike: *Diccionario de Religiones*, (Adaptación Elsa Cecilia Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 6ª. Edición, 1994. p. 207.

que se distancia el aire del agua y el éter del aire respecto a ligereza y pureza. Por cierto que también tienen ellos bosques consagrados a los dioses y templos, en los que los dioses están de verdad, y tienen profecías, oráculos, apariciones de los dioses, y tratos y recíprocos. En cuanto al sol, la luna y las estrellas, ellos los ven como son realmente, y el resto de su felicidad está acorde con estos rasgos.

(...) Pero hay también en ella, de acuerdo con sus cavidades, muchos lugares distribuidos en círculo en toda su superficie; (...) Todos estos están conectados entre sí bajo tierra en muchos puntos y por orificios a veces más estrechos y otros más anchos, y tienen conductos por donde fluye agua abundante de unos a otros como en los vasos comunicantes. Incluso hay bajo tierra ríos perennes de incontable grandeza, tanto de aguas calientes como frías. E inmenso fuego y ríos enormes de fuego, y otros muchos de fango húmedo, más limpio o más cenagoso, como esos torrentes de barro que en Sicilia fluyen por delante de la lava y como la misma lava.”²

III.

“Sócrates:- (...) Pues hacia este abismo confluyen todos los ríos y desde éste de nuevo refluyen. Cada uno de ellos se hace tal cual es la tierra por la que fluye. La causa de que manen desde allí, y allá afluyan todas las corrientes, es que esa masa de agua no tiene ni fondo ni lecho. Conque se balancea y forma olas arriba y abajo y el aire y el viento que la rodea hace lo mismo. Porque la acompaña tanto cuando se precipita hacia la tierra de más allá como cuando hacia las regiones de más acá, y como el aire que fluye de los que respiran continuamente fluye en aspiraciones e inspiraciones, así también, moviéndose al compás de la masa húmeda, el aire produce ciertos vientos tremendos e incalculables tanto al entrar como al salir. Así que, cuando se retira el agua hacia el lugar que llamamos de abajo, las corrientes afluyen a través de la tierra hacia aquellos terrenos de abajo y los llenan como hacen los que riegan acequias. Y cuando se retira de allí, y avanza hacia acá, llena a su vez los terrenos de aquí, y lo lleno fluye a través de los canales y a través de la tierra, llegando cada vez a los lugares a los que se encaminaba, y allí crea mares, lagunas y ríos y fuentes. Desde aquí se sumergen de nuevo bajo tierra, rodeando unas unos terrenos más extensos y más numerosos, y otras espacios menores y más cortos, y abocan al Tártaro, las unas bastante más abajo que su lugar de origen, y otras tan sólo un poco. Pero todas desembocan por debajo de su punto de partida, y algunas vienen a dar a la zona de enfrente de la que habían abandonado, y otras al mismo lado. Las hay que, discurriendo en círculo, dieron una vuelta

² Platón: *Fedón* (trad. Carlos García Gual) Vol. III, Edit. Gredos S.A., Madrid, 2ª. Edición, 1992. 110e, 111a, 111b, 111c, 111d, y 111e; pp. 129 y 130.

completa, enroscándose a la tierra como las serpientes, una o muchas veces, y vienen a desembocar de nuevo tras haber descendido todo lo posible. Les es posible a unas y otras descender hasta el centro, pero no más allá; porque a las corrientes de ambos lados la otra parte les queda cuesta arriba.”³

IV.

“Sócrates:- Hay muchas, grandes y variadas corrientes, pero entre esas muchas destacan cuatro corrientes, de las que aquella con un curso mayor y más extenso que fluye en círculo es el llamado Océano. Enfrente de él y en sentido opuesto fluye el Aqueronte, que discurre a través de otras y desérticas regiones y, discurriendo bajo tierra, llega hasta la laguna Aquerusiade, adonde van a parar la mayoría de las almas de los difuntos, para permanecer allí durante ciertos

tiempos predeterminados, las unas en estancias más largas, y las otras menos, y de allí son enviadas de nuevo a las generaciones de los seres vivos. Un tercer río sale de en medio de éstos, y cerca de su nacimiento desemboca en un terreno amplio que está ardiendo con fuego abundante, y forma una laguna mayor que nuestro mar, hirviendo de agua y barro. Desde allí avanza turbulento y cenagoso, y dando vueltas a la tierra llega a otros lugares y a los confines del lago Aquerusiade, sin mezclarse con el agua de éste. Y enroscándose varias veces a la tierra desemboca en la parte de más debajo del Tártaro. Éste es el río que denominan Piriflegetonte, cuyos torrentes de lava arrojan fragmentos al brotar en cualquier lugar de la tierra. Y, a su vez, de enfrente de éste surge el cuarto río, que primero va por un lugar terrible y salvaje, según se dice, y que tiene todo él un color como el del lapislázuli; es el que llaman Estigio, y Estigia llaman a la laguna que forma el río al desembocar allí. Tras haber afluido en ella y haber cobrado tremendas energías en el agua, se sumerge bajo tierra y avanza dando vueltas en un sentido opuesto al Piriflegetonte hasta penetrar en la laguna Aquerusiade por el lado contrario. Tampoco su agua se mezcla con ninguna, sino que avanza serpenteando y desemboca en el Tártaro enfrente del Piriflegetonte. El nombre de este río es, según cuentan los poetas, Cocito.”⁴

V.

³ Platón, *Op. Cit.*, 112a, 112b, 112d, y 112e; pp. 131 y 132.

⁴ *Ibidem*, 112e, 113a, 113b, y 113c; pp. 132 y 133.

“Sócrates:- Y quienes parece que han vivido moderadamente, enviados hacia el Aqueronte, suben a las embarcaciones que hay para ellos, y sobre éstas llegan a la laguna, y allá habitan purificándose y pagando las penas de sus delitos, si es que han cometido alguno, y son absueltos y reciben honores por sus buenas acciones, cada uno según su mérito. En cambio, los que se estima que son irremediables a causa de la magnitud de sus crímenes, ya sea porque cometieron numerosos y enormes sacrilegios, o asesinatos injustos e ilegales en abundancia, y de cualquier tipo de crímenes por el estilo, a éstos el destino que les corresponde los arroja al Tártaro, de donde nunca saldrán. Y a los que han cometido pecados grandes, pero curables, como por ejemplo atropellar brutalmente en actos de ira a su padre o a su madre, y luego han vivido con remordimiento el resto de su vida, o que se han hecho homicidas en algún otro proceso semejante, éstos es necesario que sean arrojados al Tártaro, pero tras haber caído en él y haber pasado allá un año entero los expulsa el oleaje, a los criminales por el Cocito, y a los que maltratan al padre o a la madre por el Piriflegetonte. Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusíade, entonces gritan y llaman, los unos a quienes mataron, los otros a quienes ofendieron, y en sus clamores les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente. Pues esa es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces.”⁵

VI.

“Resumiendo, podemos decir: las diversas posibilidades de ver al hombre, al yo, se hacen presentes en el empleo de los términos antropológicos: *Sôma*, *Psyché* y *Pneuma*. El hombre no está compuesto de dos o tres partes; tampoco *Sôma* y *Pneuma* son dos órganos especiales o principios de una vida superior por encima de la animal, que se encuentren dentro del marco de *Sôma*, sino que el hombre es una unidad viviente, el yo puede objetivarse a sí mismo, que tiene una relación consigo mismo *Sôma*, y que se halla viviente en su intencionalidad, proyectado hacia algo en querer y saber (*Psyché*, *Pneuma*). La vitalidad de estar orientado hacia algo, de tener una intención, el querer y el saber pertenecen esencialmente al hombre y en cuanto tal no es ni bueno ni malo. La meta a la que uno está orientado no ha quedado fijada en la mera estructura ontológica del estar orientado; pero esta estructura (que para Pablo es naturalmente un don del Creador, que es quien

⁵ *Ibidem*, 113d, 114a y 114b; pp.133, 134 y 135.

proporciona la vida) ofrece la posibilidad de elegir la meta, de decidirse por el bien o por el mal, a favor de o en contra de Dios.”⁶

VII.

“El conocimiento de Dios es una mentira si no es reconocimiento de él. Es, pues, claro que el *Noûs* en cuanto tal tiene la doble posibilidad de decidirse por o contra Dios. El querer del hombre no es algo instintivo, sino que es un querer que entiende, es siempre un querer que valora, y se mueve necesariamente en el círculo de las decisiones entre lo bueno y lo malo. Puede equivocarse al juzgar lo que es bueno y malo, puede ser deslumbrado y convertirse en mente equivocada [*Adókimos Noûs*]. El *Noûs* no es, como tampoco lo eran la *Psyché* o el *Pneuma* humano, un principio elevado en el hombre, sino que pertenece al ser del hombre en cuanto tal y tiene, por tanto, todas las posibilidades del ser humano.”⁷

VIII.

“Ciertamente, Dios los ha entregado al pecado (Rom 1, 24s), sin embargo, como castigo por el pecado primero de haber abandonado al creador, lo cual no quita al hecho de pecar su carácter de culpa, sino que lo único que afirma es que el primer pecado de la caída arrastra consigo necesariamente las equivocaciones morales. Si se trata de una maldición, es la <<maldición de la mala acción>> que <<continúa engendrando el mal>>. Pero aquel pecado primero no ha surgido como consecuencia de la materia o de una fatalidad, sino que es realmente culpa. Al parecer, cuando se habla del pecado primero no se piensa, en absoluto, en el pecado de los primeros padres en el comienzo de los tiempos, sino en el pecado primero de la caída que se repite en cada generación ante la posibilidad de reconocer a Dios, posibilidad abierta en el presente para cada uno.”⁸

⁶ Rudolf Bultmann: *Teología del Nuevo Testamento*, (Trad. Víctor A. Martínez de Lopera). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1981, p. 250.

⁷ Rudolf Bultmann: *Op.Cit.*, p. 267.

⁸ *Ibidem*, pp. 305 y 306.

IX.

“Mas Jesús se fue al monte de los Olivos.

Pero de madrugada se presentó otra vez en el Templo, y todo el pueblo acudía a él. Entonces se sentó y se puso a enseñarles. Los escribas y fariseos le llevan una mujer sorprendida en adulterio, la ponen en medio y le dicen: <<Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú que dices?>> Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra. Pero, como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: <<Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra.>> E inclinándose de nuevo, escribía en la tierra. Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos; y se quedó solo Jesús con la mujer, que seguía en medio. Incorporándose Jesús le dijo: <<Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?>> Ella respondió: <<Nadie, Señor.>> Jesús le dijo: <<Tampoco yo te condeno. Vete, y en adelante no peques más.>>⁹

X.

“a) Forman un grupo las expresiones en las que la muerte de Jesús es entendida en la conceptualidad de la visión cultural judía –y ello significa al mismo tiempo en el pensamiento jurídico que determina tal visión- como *sacrificio expiatorio*, por medio del cual se realiza el perdón de los pecados, es decir, es borrada la culpa contraída por los pecados. La muerte de Jesús es el instrumento de propiación en su sangre [*Illastérion en tô aytoy aïmati*], el medio de expiación eficaz por su sangre (...).”¹⁰

“b) (...) La idea del sacrificio expiatorio está en la idea del *sacrificio vicario*, que proviene, igualmente, de los círculos del pensamiento cúlctico-jurídico (...) como en Gál 3,13: [*Genómenos ypér emôn katára*] (<<hecho maldición por nosotros>>) (...).”¹¹

“c) La muerte vicaria de Cristo es el medio por el que, según Gál 3,13 <<son rescatados>> los hombres, en concreto <<de la maldición de la ley>> (...) La visión es en este sentido la misma que en las frases que contienen la idea de expiación: el sacrificio borra la culpa o el castigo. (...) La libertad comprada mediante de Cristo no es, pues, únicamente libertad respecto del castigo, sino la libertad respecto de aquellos <<poderes>> y con ello no solamente de la culpa del pecado, sino, sobre todo, del pecado como poder, es decir, del verse empujado a pecar.

⁹ Juan 8, 1-11.

¹⁰ Bultmann, *Op. Cit.*, pp. 353 y 354.

¹¹ *Ibidem*, pp. 354 y 355.

Lo esencial es, por tanto, que aquí se han roto las categorías cúlrico-jurídicas: *la muerte de Cristo* no es solamente un sacrificio que borra la culpa del pecado, es decir, que borra la pena contraída por el pecado, sino que es también *el medio para liberarse de los poderes de este eón, de la ley, del pecado y de la muerte.*"¹²

XI.

"Al día siguiente, fueron en busca de Judas (cuando se hacía ya necesario), para recoger los cadáveres de los que habían caído y depositarlos con sus parientes en los sepulcros de sus padres. Entonces encontraron bajo las túnicas de cada uno de los muertos objetos consagrados a los ídolos de Yamnia, que la ley prohíbe a los judíos. Fue entonces evidente para todos por qué motivo habían sucumbido aquellos hombres. Bendijeron, pues, todas las obras del Señor, juez justo, que manifiesta las cosas ocultas, y pasaron a la súplica, rogando que quedara completamente borrado el pecado cometido. El valeroso Judas recomendó a la multitud que se mantuvieran limpios de pecado, a la vista de lo sucedido por el pecado de los que habían sucumbido. Después de haber reunido entre sus hombres cerca de dos mil dracmas, los mandó a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy hermosa y noblemente, pensando en la resurrección. Pues de no esperar que los soldados caídos resucitarían, habría sido superfluo y necio rogar por los muertos; mas si se consideraba que una magnífica recompensa está reservada a los que duermen piadosamente, era un pensamiento santo y piadoso. Por eso mandó hacer este sacrificio expiatorio a favor de los muertos, para que quedaran liberados del pecado."¹³

XII.

Padres occidentales: a) Tertuliano: (h. 155-222) Filósofo y apoloquista cristiano, nació en Cartago, jurista en esta ciudad y en Roma. Convertido al cristianismo en el año 195, reaccionó violentamente contra todo sincretismo entre filosofía y religión. Sostuvo la oposición entre ambas y exigió la sumisión de la primera a la segunda. Su aceptación del cristianismo como intrínsecamente incomprendible le hizo pronunciar la frase: "Creo porque es absurdo". Sus principales obras: *Apologeticum*, *De prescriptione haereticorum*; *De anima*.

¹² *Ibidem*, p. 355. El subrayado es del autor.

¹³ 2 Mac 12, 39-46.

b) Cipriano, San: Obispo, escritor y mártir africano. Soportó con entereza las persecuciones de Decio y Valeriano y fue decapitado por orden de este último. Fue muy famosa su polémica con el Papa Esteban acerca del bautismo de los herejes, que Cipriano consideraba inválido. Sobresale su obra *De unitate Ecclesiae*.

c) Agustín, San: (354-430) nació en Tagaste, ciudad situada al norte de África. Durante su juventud llevó una vida turbulenta, entregado a diversiones y placeres mundanos. El problema filosófico que impuso al cristianismo fue el problema de la felicidad, la cual consistía en la sabiduría. Su filosofía parte del pensamiento platónico (que habla del mundo sensible y falible, y del mundo ideal que es perfecto porque participa del Mundo de las Ideas), de manera que las verdades que adquiere el ser humano a través de la ciencia tienen parte de las ideas absolutas divinas. Sus principales obras: *Las confesiones*, *La ciudad de Dios*, *La verdadera religión*, *La inmortalidad del alma*, *La ciencia cristiana*.

Padres orientales: a) Clemente de Alejandría: (h.150-215). Maestro y escritor de la escuela de Alejandría. Afirmó la no oposición entre las verdades religiosas contenidas en el cristianismo y la filosofía griega, a la que consideraba como una anticipación y una preparación de aquél; según él, fe y saber filosófico se complementan en la unidad de la verdad última de lo revelado. Sus principales obras son: *Protéptico a los griegos*, *el Pedagogo* y *los Stromata*.

b) Orígenes: (185/86-254), nació probablemente en Alejandría y fue discípulo de San Clemente. Edificó un sistema filosófico-teológico, auxiliado por la tradición filosófica platónica y la estoica, pero aclarando que sólo hay una comprensión parcial de la luz divina. Su doctrina filosófica coincide con la de su maestro, además de la identificación clásica del mal (la privación y el no ser), que culmina con su teoría del alma como preexistente y hundida en lo sensible por la culpa, y paralela a la teoría de la apocatástasis o vuelta a Dios. El castigo verdadero es así la vuelta al no ser; tiene que volver, purificado, a la unidad y bondad originarias del Creador. Entre sus obras filosóficas destacan: *Acerca de los principios* y *Contra Celso* (Apología del cristianismo frente a la crítica de este filósofo), *Comentarios sobre San Juan*, *La Resurrección*, *Stromata*, *Comentarios sobre los Salmos I-XXV*, *Comentarios sobre el Génesis* y *sobre lamentaciones*, *Exhortación al Martirio*.

c) Juan Crisóstomo: (h. 344-407). Padre y doctor de la Iglesia griega, nació en Antioquia. Patriarca de Constantinopla (398); a la muerte de Nestorio fue arrestado varias veces por las intrigas de la emperatriz Eudoxia y de Teófilo de Alejandría. Su cristología del Verbo encarnado recone la unidad de persona. Tiene múltiples comentarios a la Sagrada Escritura, homilías, cartas y discursos circunstanciales. Sus piezas oratorias más importantes son: *Defensa de Eutropio*, y *De las Estatuas*.

XIII.

“El paso decisivo lo dio en toda esta cuestión Juan Crisóstomo (+407). En sus homilías sobre 1 Corintios 3, 1-17 rechaza la idea de la restauración universal [*Apokatástasis*], que se había asociado a la purificación por el fuego. Con ello Crisóstomo se convirtió en el fundador de la doctrina que sigue manteniéndose hoy en las Iglesias orientales. Los intentos de los alejandrinos se habían caracterizado por la síntesis entre el pensamiento griego y el bíblico; rechazado eso, domina en oriente desde entonces un concepto bastante arcaico: entre muerte y resurrección todos se encuentran en una situación intermedia, en el *hades*, el cual, de acuerdo con los distintos grados de la justificación y santificación terrenas, incluye <<diferentes grados de felicidad y desventura>>. Los santos interceden por sus hermanos que siguen viviendo en la tierra y son invocados en orden de esta intercesión. Los vivos pueden conseguir descanso y refrigerio en el *hades*, ofreciendo la eucaristía, orando y dando limosnas. Pero la <<aflicción>> no se considera como sufrimiento purificador o expiatorio, aflicción que se puede aliviar del modo antes mencionado (Karmiris 113-17).¹⁴

XIV.

Las 95 tesis de Martín Lutero.¹⁵

Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias.

Por amor a la verdad y en el afán de sacarla a luz, se discutirán en Wittenberg las siguientes proposiciones bajo la presidencia del R. P. Martín Lutero, Maestro en Artes y en Sagrada Escritura y Profesor Ordinario de esta última disciplina en esa localidad. Por tal razón, ruega que los que no puedan estar presentes y debatir oralmente con nosotros, lo hagan, aunque ausentes, por escrito. En el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Amén.

¹⁴ Joseph Ratzinger: *Escatología. La muerte y la vida eterna*. Tomo 9, Editorial Herder, Barcelona, 1984, p. 212.

¹⁵ Información sacada de la página de internet www.geocities.com/Athens/4326/tesis.html.

1. Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo: "Haced penitencia...", ha querido que toda la vida de los creyentes fuera penitencia.
2. Este término no puede entenderse en el sentido de la penitencia sacramental (es decir, de aquella relacionada con la confesión y satisfacción) que se celebra por el ministerio de los sacerdotes.
3. Sin embargo, el vocablo no apunta solamente a una penitencia interior; antes bien, una penitencia interna es nula si no obra exteriormente diversas mortificaciones de la carne.
4. En consecuencia, subsiste la pena mientras perdura el odio al propio yo (es decir, la verdadera penitencia interior), lo que significa que ella continúa hasta la entrada en el reino de los cielos.
5. El Papa no quiere ni puede remitir culpa alguna, salvo aquella que él ha impuesto, sea por su arbitrio, sea por conformidad a los cánones.
6. El Papa no puede remitir culpa alguna, sino declarando y testimoniando que ha sido remitida por Dios, o remitiéndola con certeza en los casos que se ha reservado. Si éstos fuesen menospreciados, la culpa subsistirá íntegramente.
7. De ningún modo Dios remite la culpa a nadie, sin que al mismo tiempo lo humille y lo someta en todas las cosas al sacerdote, su vicario.
8. Los cánones penitenciales han sido impuestos únicamente a los vivientes y nada debe ser impuesto a los moribundos basándose en los cánones.
9. Por ello, el Espíritu Santo nos beneficia en la persona del Papa, quien en sus decretos siempre hace una excepción en caso de muerte y de necesidad.
10. Mal y torpemente proceden los sacerdotes que reservan a los moribundos penas canónicas en el purgatorio.
11. Esta cizaña, cual la de transformar la pena canónica en pena para el purgatorio, parece por cierto haber sido sembrada mientras los obispos dormían.
12. Antiguamente las penas canónicas no se imponían después sino antes de la absolución, como prueba de la verdadera contrición.
13. Los moribundos son absueltos de todas sus culpas a causa de la muerte y ya son muertos para las leyes canónicas, quedando de derecho exentos de ellas.
14. Una pureza o caridad imperfectas traen consigo para el moribundo, necesariamente, gran miedo; el cual es tanto mayor cuanto menor sean aquéllas.
15. Este temor y horror son suficientes por sí solos (por no hablar de otras cosas) para constituir la pena del purgatorio, puesto que están muy cerca del horror de la desesperación.
16. Al parecer, el infierno, el purgatorio y el cielo difieren entre sí como la desesperación, la cuasi desesperación y la seguridad de la salvación.
17. Parece necesario para las almas del purgatorio que a medida que disminuya el horror, aumente la caridad.

18. Y no parece probado, sea por la razón o por las Escrituras, que estas almas estén excluidas del estado de mérito o del crecimiento en la caridad.
19. Y tampoco parece probado que las almas en el purgatorio, al menos en su totalidad, tengan plena certeza de su bienaventuranza ni aún en el caso de que nosotros podamos estar completamente seguros de ello.
20. Por tanto, cuando el Papa habla de remisión plenaria de todas las penas, no significa simplemente el perdón de todas ellas, sino solamente el de aquellas que él mismo impuso.
21. En consecuencia, yerran aquellos predicadores de indulgencias que afirman que el hombre es absuelto a la vez que salvo de toda pena, a causa de las indulgencias del Papa.
22. De modo que el Papa no remite pena alguna a las almas del purgatorio que, según los cánones, ellas debían haber pagado en esta vida.
23. Si a alguien se le puede conceder en todo sentido una remisión de todas las penas, es seguro que ello solamente puede otorgarse a los más perfectos, es decir, muy pocos.
24. Por esta razón, la mayor parte de la gente es necesariamente engañada por esa indiscriminada y jactanciosa promesa de la liberación de las penas.
25. El poder que el Papa tiene universalmente sobre el purgatorio, cualquier obispo o cura lo posee en particular sobre su diócesis o parroquia.
26. Muy bien procede el Papa al dar la remisión a las almas del purgatorio, no en virtud del poder de las llaves (que no posee), sino por vía de la intercesión.
27. Mera doctrina humana predicán aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando.
28. Cierto es que, cuando al tintinear, la moneda cae en la caja, el lucro y la avaricia pueden ir en aumento, más la intercesión de la Iglesia depende sólo de la voluntad de Dios.
29. ¿Quién sabe, acaso, si todas las almas del purgatorio desean ser redimidas? Hay que recordar lo que, según la leyenda, aconteció con San Severino y San Pascual.
30. Nadie está seguro de la sinceridad de su propia contrición y mucho menos de que haya obtenido la remisión plenaria.
31. Cuán raro es el hombre verdaderamente penitente, tan raro como el que en verdad adquiere indulgencias; es decir, que el tal es rarísimo.
32. Serán eternamente condenados junto con sus maestros, aquellos que crean estar seguros de su salvación mediante una carta de indulgencias.
33. Hemos de cuidarnos mucho de aquellos que afirman que las indulgencias del Papa son el inestimable don divino por el cual el hombre es reconciliado con Dios.
34. Pues aquellas gracias de perdón sólo se refieren a las penas de la satisfacción sacramental, las cuales han sido establecidas por los hombres.

35. Predican una doctrina anticristiana aquellos que enseñan que no es necesaria la contrición para los que rescatan almas o *confessionalia*.
36. Cualquier cristiano verdaderamente arrepentido tiene derecho a la remisión plenaria de pena y culpa, aun sin carta de indulgencias.
37. Cualquier cristiano verdadero, sea que esté vivo o muerto, tiene participación en todos los bienes de Cristo y de la Iglesia; esta participación le ha sido concedida por Dios, aun sin cartas de indulgencias.
38. No obstante, la remisión y la participación otorgadas por el Papa no han de menospreciarse en manera alguna, porque, como ya he dicho, constituyen un anuncio de la remisión divina.
39. Es difícilísimo hasta para los teólogos más brillantes, ensalzar al mismo tiempo, ante el pueblo, la prodigalidad de las indulgencias y la verdad de la contrición.
40. La verdadera contrición busca y ama las penas, pero la profusión de las indulgencias relaja y hace que las penas sean odiadas; por lo menos, da ocasión para ello.
41. Las indulgencias apostólicas deben predicarse con cautela para que el pueblo no crea equivocadamente que deban ser preferidas a las demás buenas obras de caridad.
42. Debe enseñarse a los cristianos que no es la intención del Papa, en manera alguna, que la compra de indulgencias se compare con las obras de misericordia.
43. Hay que instruir a los cristianos que aquel que socorre al pobre o ayuda al indigente, realiza una obra mayor que si comprase indulgencias.
44. Porque la caridad crece por la obra de caridad y el hombre llega a ser mejor; en cambio, no lo es por las indulgencias, sino a lo más, liberado de la pena.
45. Debe enseñarse a los cristianos que el que ve a un indigente y, sin prestarle atención, da su dinero para comprar indulgencias, lo que obtiene en verdad no son las indulgencias papales, sino la indignación de Dios.
46. Debe enseñarse a los cristianos que, si no son colmados de bienes superfluos, están obligados a retener lo necesario para su casa y de ningún modo derrocharlo en indulgencias.
47. Debe enseñarse a los cristianos que la compra de indulgencias queda librada a la propia voluntad y no constituye obligación.
48. Se debe enseñar a los cristianos que, al otorgar indulgencias, el Papa tanto más necesita cuanto desea una oración ferviente por su persona, antes que dinero en efectivo.
49. Hay que enseñar a los cristianos que las indulgencias papales son útiles si en ellas no ponen su confianza, pero muy nocivas si, a causa de ellas, pierden el temor de Dios.
50. Debe enseñarse a los cristianos que si el Papa conociera las exacciones de los predicadores de indulgencias, preferiría que la basílica de San Pedro se

redujese a cenizas antes que construirla con la piel, la carne y los huesos de sus ovejas.

51. Debe enseñarse a los cristianos que el Papa estaría dispuesto, como es su deber, a dar de su peculio a muchísimos de aquellos a los cuales los pregoneros de indulgencias sonsacaron el dinero, aun cuando para ello tuviera que vender la basílica de San Pedro, si fuera menester.
52. Vana es la confianza en la salvación por medio de una carta de indulgencias, aunque el comisario y hasta el mismo Papa pusieran su misma alma como prenda.
53. Son enemigos de Cristo y del Papa los que, para predicar indulgencias, ordenan suspender por completo la predicación de la palabra de Dios en otras iglesias.
54. Oféndese a la palabra de Dios, cuando en un mismo sermón se dedica tanto o más tiempo a las indulgencias que a ella.
55. Ha de ser la intención del Papa que si las indulgencias (que muy poco significan) se celebran con una campana, una procesión y una ceremonia, el evangelio (que es lo más importante)deba predicarse con cien campanas, cien procesiones y cien ceremonias.
56. Los tesoros de la iglesia, de donde el Papa distribuye las indulgencias, no son ni suficientemente mencionados ni conocidos entre el pueblo de Dios.
57. Que en todo caso no son temporales resulta evidente por el hecho de que muchos de los pregoneros no los derrochan, sino más bien los atesoran.
58. Tampoco son los méritos de Cristo y de los santos, porque éstos siempre obran, sin la intervención del Papa, la gracia del hombre interior y la cruz, la muerte y el infierno del hombre exterior.
59. San Lorenzo dijo que los tesoros de la iglesia eran los pobres, mas hablaba usando el término en el sentido de su época.
60. No hablamos exageradamente si afirmamos que las llaves de la iglesia (donadas por el mérito de Cristo) constituyen ese tesoro.
61. Esta claro, pues, que para la remisión de las penas y de los casos reservados, basta con la sola potestad del Papa.
62. El verdadero tesoro de la iglesia es el sacrosanto evangelio de la gloria y de la gracia de Dios.
63. Empero este tesoro es, con razón, muy odiado, puesto que hace que los primeros sean postreros.
64. En cambio, el tesoro de las indulgencias, con razón, es sumamente grato, porque hace que los postreros sean primeros.
65. Por ello, los tesoros del evangelio son redes con las cuales en otros tiempos se pescaban a hombres poseedores de bienes.
66. Los tesoros de las indulgencias son redes con las cuales ahora se pescan las riquezas de los hombres.

67. Respecto a las indulgencias que los predicadores pregonan con gracias máximas, se entiende que efectivamente lo son en cuanto proporcionan ganancias.
68. No obstante, son las gracias más pequeñas en comparación con la gracia de Dios y la piedad de la cruz.
69. Los obispos y curas están obligados a admitir con toda reverencia a los comisarios de las indulgencias apostólicas.
70. Pero tienen el deber aún más de vigilar con todos sus ojos y escuchar con todos sus oídos, para que esos hombres no prediquen sus propios ensueños en lugar de lo que el Papa les ha encomendado.
71. Quién habla contra la verdad de las indulgencias apostólicas, sea anatema y maldito.
72. Mas quien se preocupa por los excesos y demasías verbales de los predicadores de indulgencias, sea bendito.
73. Así como el Papa justamente fulmina excomunión contra los que maquinan algo, con cualquier artimaña de venta en perjuicio de las indulgencias.
74. Tanto más trata de condenar a los que bajo el pretexto de las indulgencias, intrigan en perjuicio de la caridad y la verdad.
75. Es un disparate pensar que las indulgencias del Papa sean tan eficaces como para que puedan absolver, para hablar de algo imposible, a un hombre que haya violado a la madre de Dios.
76. Decimos por el contrario, que las indulgencias papales no pueden borrar el más leve de los pecados veniales, en cuanto concierne a la culpa.
77. Afirmar que si San Pedro fuese Papa hoy, no podría conceder mayores gracias, constituye una blasfemia contra San Pedro y el Papa.
78. Sostenemos, por el contrario, que el actual Papa, como cualquier otro, dispone de mayores gracias, a saber: el evangelio, las virtudes espirituales, los dones de sanidad, etc., como se dice en 1^a de Corintios 12.
79. Es blasfemia aseverar que la cruz con las armas papales llamativamente erecta, equivale a la cruz de Cristo.
80. Tendrán que rendir cuenta los obispos, curas y teólogos, al permitir que charlas tales se propongan al pueblo.
81. Esta arbitraria predicación de indulgencias hace que ni siquiera, aun para personas cultas, resulte fácil salvar el respeto que se debe al Papa, frente a las calumnias o preguntas indudablemente sutiles de los laicos.
82. Por ejemplo: ¿Por qué el Papa no vacía el purgatorio a causa de la santísima caridad y la muy apremiante necesidad de las almas, lo cual sería la más justa de todas las razones si él redime un número infinito de almas a causa del muy miserable dinero para la construcción de la basílica, lo cual es un motivo completamente insignificante?
83. Del mismo modo: ¿Por qué subsisten las misas y aniversarios por los difuntos y por qué el Papa no devuelve o permite retirar las fundaciones

- instituidas en beneficio de ellos, puesto que ya no es justo orar por los redimidos?
84. Del mismo modo: ¿Qué es esta nueva piedad de Dios y del Papa, según la cual conceden al impío y enemigo de Dios, por medio del dinero, redimir un alma pía y amiga de Dios, y por qué no la redimen más bien, a causa de la necesidad, por gratuita caridad hacia esa misma alma pía y amada?
 85. Del mismo modo: ¿Por qué los cánones penitenciales que de hecho y por el desuso desde hace tiempo están abrogados y muertos como tales, se satisfacen no obstante hasta hoy por la concesión de indulgencias, como si estuviesen en plena vigencia?
 86. Del mismo modo: ¿Por qué el Papa, cuya fortuna es hoy más abundante que la de los más opulentos ricos, no construye tan sólo una basílica de San Pedro de su propio dinero, en lugar de hacerlo con el de los pobres creyentes?
 87. Del mismo modo: ¿Qué es lo que remite el Papa y qué participación concede a los que por una perfecta contrición tienen ya derecho a una remisión y participación plenarias?
 88. Del mismo modo: ¿Que bien mayor podría hacerse a la iglesia si el Papa, como lo hace ahora una vez, concediese estas remisiones y participaciones cien veces por día a cualquiera de los creyentes?
 89. Dado que el Papa, por medio de sus indulgencias, busca más la salvación de las almas que el dinero, ¿por qué suspende las cartas e indulgencias ya anteriormente concedidas, si son igualmente eficaces?
 90. Reprimir estos sagaces argumentos de los laicos sólo por la fuerza, sin desvirtuarlos con razones, significa exponer a la Iglesia y al Papa a la burla de sus enemigos y contribuir a la desdicha de los cristianos.
 91. Por tanto, si las indulgencias se predicasen según el espíritu y la intención del Papa, todas esas objeciones se resolverían con facilidad o más bien no existirían.
 92. Que se vayan, pues todos aquellos profetas que dicen al pueblo de Cristo: "Paz, paz"; y no hay paz.
 93. Que prosperen todos aquellos profetas que dicen al pueblo: "Cruz, cruz" y no hay cruz.
 94. Es menester exhortar a los cristianos que se esfuercen por seguir a Cristo, su cabeza, a través de penas, muertes e infierno.
 95. Y a confiar en que entrarán al cielo a través de muchas tribulaciones, antes que por la ilusoria seguridad de paz.

Wittenberg, 31 de octubre de 1517.

Bibliografía:

- ❖ *Autodidáctica Océano Color*, Volumen 2, Editorial Océano S.A., Barcelona, 1999.
- ❖ Blázquez, Feliciano, *Diccionario de Mitología*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 2005.
- ❖ *Biblia de Jerusalén*. Editorial Grafo, Bilbao, 1997, 1836 páginas.
- ❖ Bover, José María, *Teología de San Pablo*. Editorial Católica, Madrid, 1946 XVI, 952 páginas.
- ❖ Bultmann, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, (Trad. Víctor A. Martínez de Lopera), Editorial Sígueme, Salamanca, 1981.
- ❖ Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre?: Esquema de una Antropología Filosófica*, (Trad. Claudio Ganeho), Editorial Herder, Barcelona, 1985.
- ❖ Denzinger H. - P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*. Editorial Herder, Barcelona, 1999.
- ❖ *Diccionario de la Teología dogmática*, Beinert, Wolfgang (et.). Editorial Herder, Barcelona, 1990.
- ❖ *Diccionario enciclopédico Hispano-Americano*. Montaner y Simón Editores, Tomo 2, Barcelona 1887, páginas 793-794.
- ❖ *Diccionario enciclopédico Interoceánica*. Editorial Credimar S.L., 4 Volúmenes, 1999.
- ❖ *Diccionario enciclopédico Océano uno color*, Editorial Océano, Barcelona, 2001, 1784 páginas.
- ❖ *Diccionario Ilustrado Océano de la Lengua Española*. Ediciones Océano, Barcelona, 1994.
- ❖ *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Tomo III, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986.
- ❖ Eco, Humberto, *Como se hace una tesis*, (Trad. Lucía Baranda y Alberto Ibáñez Clavería), Editorial Gedisa, México, 6ª. Edición, 1986, 267 páginas.
- ❖ *El libro de Oración Común*. Administración de los Sacramentos y otros Ritos y Ceremonias de La Iglesia. Conforme al uso de La Iglesia Episcopal. Church Publishing, New York, 1981.
- ❖ *Enciclopedia de la Biblia*. Volumen II, Editorial Garriga, Barcelona, 2ª. Edición, 1969.
- ❖ *Enciclopedia Salvat diccionario*. Salvat editores, Barcelona, 1976, tomos 3, 7 y 12.
- ❖ *Enciclopedia de la Religión Católica*. Tomo V, Editorial Dalmau y Jover, Barcelona, 1956.
- ❖ Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*. Tomos I y III, Alianza Editorial, Barcelona, 3ª. Edición, 1981.
- ❖ Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*. Tomo I, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 5ª. Edición, 1971.
- ❖ *Gran Enciclopedia Larousse*. Tomos 1 y 24, Editorial Larousse, Barcelona, 2ª. edición, 1991.

- ❖ *Gran Enciclopedia RIALP*. Tomo XIX, Editorial RIALP, Madrid, 6ª. Edición, 1989.
- ❖ Grube, George Maxilian Anthony: *El pensamiento de Platón* (Traducción de Tomás Calvo Martínez), Editorial Gredos, Madrid, 1973.
- ❖ Haag, Herbert; Born, Adrianus van den (eds.), *Diccionario de la Biblia*, (Tr. Serafín de Ausejo), Sección Sagrada Escritura Vols. 27-28, Editorial Herder, Barcelona, 9ª.edición, 1987.
- ❖ Kehl, Medard, *Escatología*. Ediciones Sígueme, Salamanca. 1992.
- ❖ *Obras completas del Pseudo Dionisio Aeropagita*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2ª. Edición, 1996.
- ❖ Pike, E., *Diccionario de las Religiones*, (Traducción Elsa Cecilia Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 6ª. Edición, 1994, 478 páginas.
- ❖ Platón, *Fedón*, (Trad. Carlos García Gual), Vol. III, Editorial Gredos, Madrid, 2ª. Edición, 1992.
- ❖ Plotino: *El Alma, la Belleza y la Contemplación* (trad. Ismael Quiles). Colección Austral, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
- ❖ Plotino: *Selección de Eneádas*. SEP-Universidad Nacional de México, México, 1923.
- ❖ Pozo, Cándido, *Teología del más allá*. La Editorial Católica, Colección Biblioteca de autores cristianos, Granada, 1968.
- ❖ Ratzinger, Joseph, *Escatología*. Curso de Teología dogmática, la muerte y la vida eterna. Tomo IX, Editorial Herder, Barcelona, 1984.
- ❖ Ruíz de la Peña, Juan L., *La Otra Dimensión*. Editorial Sal Terrae, Colección Presencia Teológica 29, Santander, 5ª. Edición, 1986.
- ❖ Sciacca, Michelle Federico: *Platón* (Traducción de Luis Ferré), Editorial Troquel, Buenos Aires, 1959.
- ❖ Sobrino, Miguel Angel: *Platón y Aristóteles, educadores*. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1994.
- ❖ Tovar, Antonio: *Un libro sobre Platón*. Editorial Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1956.
- ❖ Wolf, Hans Walter, *Antropología del Antiguo Testamento*, (Trad. Severiano Talavera Tovar), Editorial Sígueme, Salamanca, 2ª. Edición, 1997.

Material consultado en Internet:

- 📖 Biblioteca de Consulta Microsoft Encarta 2003. 1993-2002 Microsoft Corporation Reservados todos los derechos.
- 📖 Página web: www.elcatalejo.com/directorio/filodic.htm Lic. Adriana Tedeshi: "Fedón o el filósofo de la muerte", Revista Máthesis, Deseo de conocer. (Página consultada el 7 de Junio de 2004).

- 🖨️ Página web: www.liceo.digital.com/filosofia/primeros.htm
(Página consultada el 14 de Junio de 2004).
- 🖨️ Página web: www.geocities.com/Athens/4326/tesis.html
(Página consultada el 24 de Octubre de 2007).

Entrevistas realizadas:

- ✓ Archimandrita José Saravia (Iglesia Ortodoxa griega) Abril 2006 - Febrero 2007.
- ✓ Reverendo Gerardo Romo (Iglesia Anglicana) Mayo 2005 - Noviembre 2007.