

## EL CONCEPTO MONÁSTICO DE PUREZA DE CORAZÓN Y SUS FUENTES<sup>36</sup>

### INTRODUCCIÓN

Las *Vidas Coptas* de S. Pacomio contienen una anécdota que ilustrará mejor que cualquier otra cosa, el significado de la pureza de corazón para el monaquismo primitivo. S. Pacomio, quien, se nos dice, podía leer en las almas de los hombres, consideraba a Teodoro como el más promisorio de todos los jóvenes monjes que habían venido a vivir la vida monástica bajo su dirección. En realidad, Teodoro iba a suceder a Pacomio, aunque no inmediatamente, como superior de la congregación monástica que él había fundado. De aquí que, desde el comienzo Pacomio tuviera una especial mirada vigilante sobre este celoso y dotado candidato. Un día se sorprendió de encontrar a Teodoro llorando copiosamente. Interrogado por la razón de sus lágrimas, el joven contestó: “Deseo que me digas, Padre mío, que veré a Dios; de otro modo ¿qué bien puede ser para mí el haber nacido?”. El relato continúa:

Nuestro Padre Pacomio preguntó: “¿Quieres verlo en este mundo o en el mundo venidero?”. Teodoro contestó: “Deseo verlo en el mundo que dura para siempre”. Entonces nuestro Padre Pacomio dijo: «Apresúrate a producir el fruto del que se habla en el Evangelio: “Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios” (*Mt* 5,8), Y si un mal pensamiento viene a tu mente, ya sea de odio, de malevolencia, celos, desconfianza hacia tu hermano, o de vanidad humana, recuerda inmediatamente y dícete a ti mismo: “Si consiento en cualquiera de estas cosas, no veré al Señor”». Cuando Teodoro hubo oído estas palabras de boca del Padre Pacomio, se preparó desde ese momento para caminar en adelante en humildad y pureza, de modo que el Señor pudiera cumplir su deseo de verlo en el mundo que no cambia<sup>37</sup>.

Esta historia resume admirablemente la motivación y el fin de la vida monástica, que serían expresados más tarde en forma más sistemática pero casi en el mismo sentido por Casiano. Es bien conocida la importancia que tiene para Casiano el concepto de pureza de corazón como objetivo inmediato de la vida monástica. Sin embargo, hay quizás algunos motivos para considerar la larga historia y el desarrollo de esta idea antes de llegar a Casiano<sup>38</sup>. En su enseñanza sobre la *puritas cordis*, él no tiene intención de ser original; tampoco trató de reproducir simplemente las ideas de su maestro Evagrio, aunque Evagrio trató mucho sobre *chatharotes*. Aquí dice la verdad cuando confiesa que su fin es transmitir la enseñanza y las tradiciones de los grandes Padres del Desierto del Este. Y para entender el uso que hace del término, es necesario retroceder aún más atrás, hasta llegar a sus fuentes en el pensamiento griego, en la Biblia y en los Padres.

### I

#### EL CONCEPTO GRIEGO DE PUREZA

---

<sup>36</sup> De *Studia Monastica*, Vol. 8, Fasc. 1, año 1966. Tradujo: María Rosa Suárez, osb. Abadía de Santa Escolástica.

<sup>37</sup> L. T. LEFORT, *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs* (Lovaina, 1943), p. 64.

<sup>38</sup> El tema de la pureza de corazón en los escritos de Casiano ha sido el tema de una monografía de M. OLPHE-GALLIARD (“La pureté de coeur d’après Cassien”, *Revue d’Ascétique et de Mystique* [1963], pp. 28-60) y ha sido tratada de paso en muchos estudios sobre las bienaventuranzas así como en estudios sobre el “corazón” en el pensamiento bíblico (ver las notas para algunos ejemplos) y también en la espiritualidad patristica y oriental (cf. A. GUILLAUMONT, “Les sens des noms du coeur dans l’Antiquité” [Etudes Carmélitaines, XIX (1950), Le ‘coeur’], pp. 41-81; y por el mismo autor, “Cor et cordis affectus, le ‘coeur’ chez les spirituels grecs à l’époque ancienne” D.S., II [1953], 2281-2288).

Un análisis de las ideas griegas de *pureza y corazón* nos ayudarán más tarde a descubrir en qué medida la expresión bíblica “pureza de corazón” ha sido influenciada por los conceptos griegos en el momento que entró en el vocabulario de los escritores monásticos.

Como todas las religiones primitivas, la religión de los griegos poseía un elaborado sistema de purificación ritual, *katharsis*. Sin embargo, más característico de los griegos es el uso filosófico de la palabra. *Katharsis*, “purificación”, y *katharos*, “puro”, “limpio”, con otros términos correlativos, gozaron de una considerable popularidad entre los filósofos griegos. Como término filosófico *katharsis* puede rastrearse hacia atrás hasta los Pitagóricos. Para ellos la purificación o purgación consistía en conducir los instintos y las facultades del hombre hacia la armonía con la razón, el dios interior del alma, por una combinación de ascetismo y el estudio filosófico de la naturaleza<sup>39</sup>.

La definición que da Platón de la *katharsis* es la cumbre de la simplicidad: no es más que la separación del alma y del cuerpo.

¿Qué es la *katharsis* sino la separación del alma y del cuerpo (...) el hábito del alma de concentrarse y unirse en sí misma desde todos los lugares del cuerpo; el morar sola en su propio lugar, como en otra vida así también en ésta, en la medida que puede -la liberación del alma de las cadenas del cuerpo?<sup>40</sup>.

Para Platón la corporeidad es en sí misma una impureza y representa una condición caída. El Neoplatonismo reafirma la doctrina platónica sobre la *katharsis*. “¿Qué es la purificación del alma”, pregunta Plotino, “sino una separación(*anachoresis*) del cuerpo?”<sup>41</sup>. El cuerpo y las imágenes de los sentidos son elementos extraños que deben ser quitados, limpiados del alma (*voys*), que es una chispa de la divinidad, para permitirle unirse al *Noys* divino en un acercamiento extático por medio de la contemplación. “Purificación” es ciertamente la palabra exacta para expresar esta idea, aunque incluye la noción positiva de cultivar las virtudes, especialmente aquellas que Plotino llama las virtudes más altas y espirituales.

La palabra “corazón” (*kardia*) aparece rara vez en sentido metafórico en los escritores griegos clásicos, ya que el corazón había perdido el papel primitivo de centro de una vida psíquica indiferenciada que tenía en el lenguaje arcaico de los antiguos poemas épicos<sup>42</sup>. Sin embargo la escuela de medicina griega que surgió en Sicilia en el siglo tercero A.C. y el estoicismo, que data del mismo período, le habían concedido una cierta importancia teórica<sup>43</sup>; estas teorías no se reflejaban en el uso ordinario del lenguaje. Sin embargo, ellas iban a tener una influencia considerable sobre el concepto monástico de pureza de corazón; por eso merece que nos dediquemos a considerar brevemente la idea estoica sobre el papel del corazón o, más bien, de la facultad de gobierno en el corazón.

Esas dos escuelas localizaban la parte rectora racional, el *egemonikon*, (llamado también *dianotikon*, *logistikon*, *logismos*) en el corazón más bien que en la cabeza. De acuerdo a la filosofía de la Stoa, enviaba de ahí *pneymata*, corrientes de aire caliente -las otras siete partes o poderes del alma- a los distintos órganos. Aunque antropológicamente monistas, en la práctica los estoicos oponían alma y cuerpo de una manera similar a la del dualismo platónico, y sus ideas sobre el ascetismo no se diferenciaban mucho de la *katharsis* de otras filosofías. La parte rectora, traducida en latín como *principale cordis o principale*, era considerada la facultad más alta del hombre. Dado que ella gobernaba el funcionamiento de las otras partes del cuerpo, es decir, de los cinco sentidos y los poderes de hablar y de reproducción, designados colectivamente como parte irracional, los estoicos desarrollaron una noción de “custodia del corazón” -el aspecto activo del estado de pureza del corazón- que era notablemente similar al concepto monástico aunque, por supuesto, ellos no usaban la

<sup>39</sup> M. OLPHE-GALLIARD, “Ascèse: les philosophes greco-romains”, D.S., I (1937), p. 951.

<sup>40</sup> PLATÓN, *Fedro*.

<sup>41</sup> PLOTINO, *Eneada*, 3,6,5 citado por H. MUSURILLO, “The problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers”, *Traditio*, XII (1956), p. 4.

<sup>42</sup> Cf. GUILLAUMONT, *Etudes Carmélitaines*, pp. 51-52.

<sup>43</sup> V. J. BOURKE, *Will in Western Thought*, un Estudio Histórico-crítico (New York, Sheed and Ward, 1964), p. 131.

misma expresión bíblica. El asentimiento del *egemonikon* debe ser dado o negado a cada imagen sensorial (*phantasia*), impulso afectivo (*orme*) o noción o pensamiento intelectual (*ennoia*) que surja, ya que los estoicos consideraban la elección práctica de manera totalmente análoga a la decisión intelectual<sup>44</sup>. Un asentimiento correcto conducirá a una verdadera percepción, concepción o acción; un falso asentimiento culmina en error o pecado. Un deseo (*orme*) excesivamente irracional se convierte en una pasión o desorden (*pathos*). Por eso, para los estoicos, gran parte del ascetismo (*askesis*) consiste en pensar rectamente y la “custodia del corazón” en escrutar cuidadosamente cada *phantasia* o *ennoia* antes de aceptarla y en combatir los falsos pensamientos o imaginaciones por un pensamiento y reflexión sanos. Por estos medios el alma se conserva libre del *pathe* (es el estado de *apatheia*). Sin embargo, los monjes desconocían toda práctica similar a su “custodia del corazón” entre los filósofos y consideraban esta forma de ascetismo como distintiva de la vida monástica. Un apotegma sirio afirma que los filósofos también ayunan y viven castamente, pero que sólo los monjes vigilan sobre sus pensamientos<sup>45</sup>.

De todos modos, encontramos en la filosofía griega algunos términos y conceptos que están ligados con la idea de pureza de corazón en el monaquismo primitivo y, especialmente, en el “monaquismo ilustrado”: *katharos*, *pathe*, *apatheia*, *logismos*, la idea de custodia del corazón y otras<sup>46</sup>. Si la idea monástica posee elementos esenciales debidos a estas influencias griegas o simplemente ha adaptado y reunido términos y conceptos filosóficos a una idea judeo-cristiana básicamente bíblica, quedará claro solamente después de una consideración del panorama total del desarrollo del tema.

## EL CONCEPTO EN LA BIBLIA Y EN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS JUDÍOS

### PUREZA

En los Sesenta, es usado para traducir varios términos hebreos sinónimos que solamente se distinguen uno de otro de una manera vaga; el más común de ellos es *tahor*, “limpio”, “puro”<sup>47</sup>. Es un estado negativo y pasivo y significa estar libre de contaminación del cualquier clase de suciedad e impureza, ya sea física, legal o, en forma más metafórica, ética<sup>48</sup>. La pureza en el Antiguo Testamento era considerada sobre todo como un requisito para acceder a la presencia de Dios. Cualquier contaminación chocaba con la pureza y santidad de Dios; en cambio la pureza confería la capacidad de acercarse al santuario y participar en la liturgia, el principal lugar de encuentro entre Yahvé y su pueblo. “¿Quién puede subir a la montaña del Señor? ¿O quién puede estar en el recinto sacro? Aquel cuyas manos están sin pecado, que tiene el *corazón limpio*...” (*Sal* 23 [24],3-4). Esta entrada en el santuario era llamada metafóricamente “ver a Dios” o “ver el rostro de Yahvé”<sup>49</sup>. Más tarde estas expresiones fueron usadas para designar una forma más interior de presencia y acercamiento, como en este versículo del apócrifo *Testamento de José*: “El Señor... se complace... con aquellos que se acercan

---

<sup>44</sup> E. V. ARNOLD, *Roman Stoicism* (New York, The Humanities Press, 1956), p. 256. Esto es cierto especialmente en el Estoicismo Medio y en el Estoicismo romano. Algunos de los primeros estoicos consideraban que el proceso de conocimiento era automático y no voluntario. Cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (“Patristica Sorbonensia”; Paris, Ed. su Seuil, 1957), p. 202.

<sup>45</sup> A. W. BUDGE, *The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt*; Versión siríaca de los Apotegmas de los Padres, I, n. 185 (Oxford 1935), p. 53.

<sup>46</sup> Para la doctrina estoica de la “custodia del corazón”, cf. el estoico romano EPICTETO, *Discursos*, II,18,19-32; III,12,15. Los filósofos griegos no usaron el término *logismoi* en el sentido de “malos pensamientos”, aunque la forma singular *logismos* era usada por los estoicos como sinónimo de *egemonikon* y por Aristóteles para significar el intelecto. En el uso no-filosófico, *logismos* significa habitualmente “cálculo”, “cómputo”, Cf. W. HEIDLAND, “*Logizesthai*”. *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, IV, p. 289.

<sup>47</sup> Otro término usado en los Setenta y en el Nuevo Testamento es *agnos*, “puro”, “santo”. Originariamente era una palabra cultural, transferida luego al sentido moral, a menudo significa “puro” en el sentido de “casto”. En este estudio debemos considerar principalmente las formas griegas de los términos bíblicos, que son las que han tenido mayor importancia en la espiritualidad monástica.

<sup>48</sup> L. E. TOOMBS, “Clean and Unclean”, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, I (1962), p. 642.

<sup>49</sup> *Sal* 23 (24),6; 10 (11),7 (como está corregido en la “*Biblia de Jerusalén*”); 16 (17),5; 26 (27),8; *Is* 33,13-17; *Sb* 6,20.

a él con un corazón puro” (4,6)<sup>50</sup>. Pero cuando el Salmo 10 y algunos otros salmos hablan de ver a Dios -“los rectos de corazón verán su rostro”<sup>51</sup>- estas expresiones significan solamente “estar en Su presencia como servidores ante un amo benevolente”<sup>52</sup>. A pesar de las visiones simbólicas de Dios que fueron concedidas a veces a los patriarcas y profetas en algunos momentos decisivos de sus vidas, no debemos olvidar nunca la respuesta de Dios a Moisés: “Pero mi rostro no puedes verlo, pues ningún hombre puede verme y seguir viviendo” (Ex 33,20)<sup>53</sup>.

Aunque la idea de “pureza” incluye la pureza moral, cuando no está especificado, la palabra significa más a menudo, la simple limpieza ritual, la ausencia de contaminación legal. Se incurría en contaminación ritual violando algunos de los tabúes que la religión de Moisés había heredado de una tradición más primitiva, tales como tocar un cadáver o a un leproso, aunque fuera inadvertidamente, y podía ser quitada por una simple ceremonia de lavado corporal o alguna otra forma de purificación legal. Aunque se reconocía la distinción entre una falta moral y esta impureza meramente ritual, se las confundía constantemente<sup>54</sup>.

### **PUREZA DE CORAZÓN**

La misión de los profetas fue especialmente hacer un llamado a una noción más profunda de pureza: la pureza de corazón. “Purifica tu corazón del mal, Jerusalén, para que seas salva”<sup>55</sup>, clama Jeremías, “el profeta de la religión del corazón”<sup>56</sup>. Para entender la importancia que tiene en la Biblia la pureza de corazón<sup>57</sup> y el significado de la combinación de palabras, debemos analizar el lugar del corazón (*leb, lebab*; LXX, *kardia*) en el pensamiento hebreo. “Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón”, aconseja el Sabio, “porque de él brotan las fuentes de la vida” (Pr 4,23)<sup>58</sup>. El corazón no era solamente, como para nosotros, el centro de las emociones, de las que se dice igualmente que nacen de las entrañas, de los riñones o del hígado, sino también el centro de la voluntad. Era la fuente de conducción: “El corazón del hombre dispone su camino...” (Pr 16,9). Primaria y especialmente era la fuente de las actividades mentales de pensamiento, planeamiento y memoria, que sólo Dios puede ver<sup>59</sup>. Era, en efecto, “la fuente de toda la vida personal, en la cual pensamiento, volición, sentimientos forman una sola cosa”; el centro de la vida personal y también de la vida interior, el hombre interior. “Corazón” y “manos” a menudo aparecen juntos en la Biblia para indicar todo el hombre, significando el corazón, la vida interior y las manos, las acciones exteriores<sup>60</sup>. “Carne” y “boca” o “labios” también se oponen a “corazón” en el mismo sentido de acciones exteriores frente a un principio interior<sup>61</sup>.

<sup>50</sup> Cf. J. BEHM, “*Katharos, katharizo, katharizo, katharotes*; Septuaginta, hellenistisches und rabbinisches Judentum”. Th. W. N. T. III, p. 613.

<sup>51</sup> Sal 10 (11),7; 16,15; cf 15,11.

<sup>52</sup> “Biblia de Jerusalén”. (Desclée De Brouwer, 1967), nota 11,7, p. 669.

<sup>53</sup> Cf. *ibid.* nota p. 99; A. GEORGE, “Heureux les coeurs purs! Ils verront Dieu!”, *Bible et vie chrétienne*, XII (1956), pp. 76-77.

<sup>54</sup> Cf. A. GEORGE, “Le sens du péché dans l’Ancien Testament”, *Lumière et Vie* (1951-1952), p. 27.

<sup>55</sup> Jr 4,14; cf. Is 1,16.

<sup>56</sup> GEORGE, *Lumière et Vie*, p. 34.

<sup>57</sup> Cf. Sal 50 (51),12; Pr 20,9; St 4,8; Hch 15,9, etc.

<sup>58</sup> Esta es, por supuesto, la fuente escriturística de la expresión monástica “custodia del corazón”.

<sup>59</sup> I S 16,17; I R 8,39; I Cro 28,9; 29,17; Is 29,15 ss.; 65,18; Jr 11,20; 12,3; 17,10; 20,12; 32,19; Jb 13,9; 34,21 ss.; Sal 7,10; 16 (17),3; 43 (44),22; 138 (139),2. 23; Pr 17,3; 21,2; 24,12; Si 16,16-18; Hch 1,24; I Co 4,5; Hb 4,12; Ap 2,23.

<sup>60</sup> L. BOUYER, *Introduction to Sprituality* (New York, Desclée. 1961), p. 97. Cf. P. DHORME, “L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hebreu et Akkadien”, *Revue Biblique XXXI* (1922), pp. 493-508. El Padre Gustavo Siewerth piensa que sería útil para la teología volver a la terminología bíblica del corazón en cuestiones tales como los resultados del pecado original: “... es mejor decir que el corazón está inclinado hacia el mal, antes que la voluntad o la facultad sensitiva (...) un principio que, en su unidad, circunscribe y determina toda realidad”. Considera que el concepto bíblico es psicológicamente válido: “Yo creo que hay buenas razones para considerar el ‘corazón’, la viviente unidad de la disposición, también como el centro de la existencia inmediata natural” (Gustavo SIEWERTH, “The Doctrine of Original Sin”, *Sin*, ed. M. Oraison [New York, Macmillan, 1962], p. 143).

<sup>61</sup> Cf. Sal 23 (24),4; Sal 72 (73),13; Lm 3,41; St 4,8, etc.

Dado que el corazón es la fuente de la vida interior<sup>62</sup>, purificar el corazón significa una interiorización del concepto de pureza, “una transposición del plano ritual al plano moral”<sup>63</sup>. Pureza de corazón es una metáfora que significa la extirpación de la impureza interior, es decir, del pecado en su mismo principio: la disposición interior<sup>64</sup>.

En las fuentes que estamos considerando, esta mala disposición del corazón, de la que brota su impureza era designada de varios modos y a veces simultáneamente expresada como malos pensamientos, malas inclinaciones de estos pensamientos (*yezer hara*), malos espíritus o los demonios de los vicios, o simplemente como mal corazón<sup>65</sup>.

## LOS PENSAMIENTOS DEL CORAZÓN

Como sede de la razón, el corazón contiene los “pensamientos” (LXX y N.T. más a menudo [*dia*] *logismoi kakoi, poneroi*, etc.)<sup>66</sup>. Nuestra comprensión del tema que estamos tratando, debe incluir este término que en la Biblia es usado en un sentido más amplio que el de conceptos intelectuales. “Pensar (*hashab*) es inventar, concebir, hacer nacer algo en el corazón”<sup>67</sup>. Aunque hay un elemento conceptual en el uso bíblico de la palabra “pensamientos”, el término incluye también el significado de impulsos, disposiciones y planes. Los Setenta a veces usan (*dia*) *logismoi* en un sentido bueno o neutro, pero más a menudo es usado en un sentido desfavorable, como en el monaquismo, aun cuando no modificado. “Purifica tu corazón del mal, Jerusalén, para que seas salva. ¿Hasta cuándo habitarán en ti tus pensamientos torcidos” (LXX *dialogismoi ponon*)? (*Jr* 4,14). Vemos que son particularmente estos “pensamientos del corazón” los que Jeremías considera como el objeto de la purificación. Y en un proverbio se lee: “Hay seis cosas que el Señor odia, o más bien siete. .. un corazón que fragua planes perversos...” (LXX *logismoi kakoi*; *Pr* 6,16. 18)<sup>68</sup>. Porque los “pensamientos”, concebidos en el corazón y nacidos como palabras y acciones, determinan la cualidad y dirección de toda la vida espiritual del hombre. Su inclinación al bien o al mal, de acuerdo con la voluntad de Dios o con la voluntad propia del hombre, es la base de la rectitud o de la maldad personal<sup>69</sup>.

<sup>62</sup> *Sal* 72 (73),26; 83 (84),3; *Dt* 30,14; *Is* 29,13.

<sup>63</sup> J. DUPONT, *Les Béatitudes* (Bruges, Ed. de l'Abbaye de Saint-André, 1954), p. 278.

<sup>64</sup> La purificación del corazón se puede expresar también como rectificación o enderezamiento. Hemos visto que en el Génesis se dice que los pensamientos del corazón se han inclinado o torcido hacia el mal y así están torcidos, deformados. La frase “la rectitud de corazón”, *recti corde*, está estrechamente relacionada con la pureza de corazón. Originariamente, una expresión aplicada a los caminos, la idea de derechura, de rectitud, “el sendero recto”, implica un concepto dinámico de la vida como un viaje, un “camino”. El adjetivo “recto”, *eythys*, se aplicaba a los pensamientos y a los espíritus así como al corazón (cf. *1 Cro* 29,17; *Sal* 7,11; 10 [11],38; 31 [32],11; 50 [51],12; 63 [64],11; 72 [73],1; 77 [78]37; 93 [94],15; 96 [97],11; *Pr* 23,19; *Hch* 8,21; también san Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos*, sobre el *Sal* 31 y 35. Otra frase es “corazón simple”, un corazón que es *aple*, “sencillo”, “sincero”; en oposición a “corazón doble”, cuyos pensamientos desmienten los sentimientos expresados por los labios [cf. *Gn* 20,5; *1 R* 9,4; *Pr* 11,20; *Sb* 1,1; *Ef* 6,5; *Col* 3,22]). Santiago 4,8 opone la pureza de corazón y doblez de intención, mostrando la semejanza entre las ideas de “corazón puro” y “corazón simple”. La Biblia habla también de un “corazón perfecto”: *1 R* 8,61; 11,4; 15,3.14; *2 R* 20,3; *Sal* 77 (78),72; 100 (101),2.

<sup>65</sup> Esta enumeración no pretende ser exhaustiva; simplemente intenta registrar los términos que designan el principio del mal y que son más convenientes desde el punto de vista de la espiritualidad monástica. Otras palabras serían *kakia*, *poneria*, y los términos paulinos: *sarx* y *amartia*.

<sup>66</sup> Ver las referencias correspondientes a la nota 23. Cf. DHORME, p. 506; HEIDLAND, p. 289. Otros términos de uso menos frecuente y que se traducen también por “pensamientos” son: *psontises*, “pensamientos”, “reflexiones”, que se encuentra en los Setenta pero no es usado en el Nuevo Testamento; *dianoia* que puede significar “pensamiento”, “disposición”, así como “entendimiento”, “mente”; *emnoia*, “pensamiento”, “conocimiento”, “discernimiento”, término filosófico que se encuentra ocasionalmente en el Antiguo Testamento griego y en el Nuevo Testamento. Ver referencias en W. I. ARNDT y F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, University of Chicago Press, 1952).

<sup>67</sup> B. VAWTER, “The Ways of God”, *The Way*, IV (1964), p. 170.

<sup>68</sup> Cf. *Ez* 38,10.

<sup>69</sup> Los términos *boyle*, *gnome* “propósito”, “determinación”, empleados frecuentemente por san Pablo (ver referencias en ARNDT y GRINGRICH, *Lexicon*), se parecen, en cuanto a su significado, a (*dia*) *logismoi* Como los pensamientos, los *boylai* se originan en el corazón (cf. *1 Co* 4,5). Se dice también que el corazón es la sede de la “*epithymia*”, “deseo”, “codicia”, “concupiscencia”, y *epithymiai* “deseos” (cf. *Si* 5,2; *Rm* 1,24), aunque estos están más a menudo asociados con la

No sólo los pensamientos que son estrictamente malos manchan el corazón: la Biblia habla también de los pensamientos vanos. “El Señor conoce los pensamientos de los hombres y sabe que son vanos”; este versículo (*Sal* 93 [94],11) es citado por san Pablo en *1 Co* 3,20. La palabra griega usada aquí es *mataios*, que significa vacío, infructuoso, inútil, impotente, falta de verdad y de realidad. Los pensamientos del hombre son vanos cuando no consideran el mundo y las criaturas con referencia a Dios, sino más bien como independientes de Él, como fuerzas que existen por sí mismas, que inspiran temor y deben volverse propicias, objetos de concupiscencia. Esto, por supuesto, es idolatría, y tiene como resultado una falta de conocimiento, una pérdida de sabiduría: “... viendo esto, aunque conocieron a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, sino que se volvieron vanos en sus razonamientos y habiéndose oscurecido sus mentes insensatas..., cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador...” (*Rm* 1,21. 25; cf. *Ef* 4,17)<sup>70</sup>.

Las fuentes monásticas, usando la terminología bíblica, mencionan dos tipos básicos de pensamientos nocivos de los cuales debe purificarse el corazón: los malos pensamientos y los pensamientos vanos<sup>71</sup>.

### ***EL CORAZÓN PERVERSO: LOS PENSAMIENTOS DEL CORAZÓN ESTÁN INCLINADOS AL MAL***

Detrás de los pensamientos localizados en el corazón, están las disposiciones básicas o inclinaciones que los dirigen, presentadas a menudo como dos inclinaciones morales opuestas. Desde el comienzo encontramos en el Génesis la inclinación de los “pensamientos del corazón” al mal. Inmediatamente antes del diluvio, Dios vio “que la iniquidad del hombre era grande sobre la tierra, y toda la inclinación (*yezer*) de los pensamientos de su corazón se dirige al mal todo el día” (*Gn* 6,5)<sup>72</sup>. Esta mala inclinación que hace que los pensamientos sean más torcidos y perversos que rectos, está presente en el hombre desde su juventud: “La imaginación y los pensamientos del hombre están inclinados al mal desde su juventud: sin embargo yo no volveré a destruir ningún alma viviente como lo he hecho”, dice Dios después del diluvio (*Gn* 8,21). Estos dos pasajes son la fuente bíblica para la teoría de los dos *yezers*, a la que se dio gran importancia en los apócrifos judíos y en el judaísmo rabínico, y no sin afinidades con el pensamiento judeo-cristiano. El *yezer tob* (inclinación buena) y el *yezer hara* (inclinación mala) son dos impulsos o tendencias dadas a cada hombre y presentadas a veces como espíritus<sup>73</sup>. Una influencia más inmediata sobre el concepto de los dos *yezers* es quizás la de la idea, muy semejante, de los dos espíritus que se encuentra en los escritos de Qumran, en el *Testamento de los Doce Patriarcas* y en la literatura cristiana primitiva<sup>74</sup>. El *Manual de Disciplina* de Qumran enseña que “es Dios quien creó estos espíritus de luz y de tinieblas y los hizo la base de cada acto, los (instigadores) de cada hecho y los directores de cada *pensamiento*”<sup>75</sup>. En este pasaje los dos espíritus están en la misma relación con los pensamientos que el *yezar* en el Génesis. Como en la Biblia, a menudo es difícil determinar si la palabra “espíritu” usada en estos escritos se refiere a un espíritu personal independiente o a una inclinación o impulso psicológicos. La oposición paulina entre espíritu (*pneuma*) y carne (*sarx*) está relacionada probablemente con la idea de los *yezers* buenos y malos<sup>76</sup>.

Otra explicación del impulso al mal se encuentra expuesta paralelamente a la de los “dos espíritus” en el *Testamento de los Doce Patriarcas*. Es la doctrina de los “demonios de los vicios”, que presenta a los vicios como una multitud de espíritus malos, bajo la conducción del espíritu de las tinieblas, el

---

carne.

<sup>70</sup> Cf. *Sb* 4,12; *Sal* 118,37; *1 Tm* 6,9.

<sup>71</sup> Los cuidados y ansiedades (*merimnai*) de la vida también abruman el corazón; cf. *Lc* 21,34. 36; 8,14; 10,41; *1 Co* 7,33; *1 Tm* 6,9.

<sup>72</sup> Traducción directa del hebreo (al inglés). Cf. también el texto hebreo de *Si* 15,14: 6,22.

<sup>73</sup> Ver J. JACOBS, “Yezer”. *Jewish Encyclopedia*, XII, pp. 601-602; J. BONSRIVEN, *Palestinian Judaism in the Time of Jesus Christ* (New York, Holt, 1964), pp. 102-104.

<sup>74</sup> J. DANIELOU. “Démon”: dans la littérature ecclésiastique jusqu’à Origène”, D.S., III, (1957), p. 160.

<sup>75</sup> *Manual de Disciplina*, 4,31. Notar la triada: “pensamiento, palabra y acto”.

<sup>76</sup> JACOBS, p. 602.

demonio<sup>77</sup>. En los apócrifos adquiere gran importancia el papel que desempeñan los malos espíritus en la perversión del corazón, tema poco destacado en el Antiguo Testamento.

En el Antiguo Testamento, los malos impulsos eran atribuidos habitualmente al hombre mismo, a un corazón que se había desviado de la búsqueda de Dios, diciendo: “¡Inútil! Queremos seguir nuestros planes; ¡cada uno de nosotros obrará según la obstinación de su corazón perverso!” (*Jr* 18,12)<sup>78</sup>. Voluntad propia y voluntad de Dios son la versión bíblica de los “dos caminos”, y el *corazón perverso* en el cual dominan habitualmente los pensamientos de maldad personal, es el equivalente en el Antiguo Testamento del *yezer* rabínico<sup>79</sup>. Y, como lo hemos visto en los pasajes del Génesis citados más arriba, una cierta inclinación al mal ha dominado cada corazón humano. En el libro de los Proverbios leemos: “¿Quién puede decir: Purifiqué mi corazón, estoy limpio de mi pecado?” (*Pr* 20,9).

También Jesús ve la fuente del mal y de la verdadera impureza en el corazón y en sus malos pensamientos. El corazón es la tierra (*Lc* 8,15) o el árbol o el tesoro (*Lc* 6,44-45; cf. *Mt* 12,33-35) que produce el bien o el mal. Cristo ordena a sus discípulos que se esfuercen por adquirir un alto grado de pureza moral y mantener una cuidadosa vigilancia sobre los pensamientos y sentimientos del corazón. Yendo más allá aún que los profetas en el énfasis que pone en la pureza interior, llega a abolir realmente las leyes de purificación ritual en un pronunciamiento clave sobre la pureza interior frente a la exterior. Cuando sus discípulos son acusados de laxitud en materia de pureza legal porque comían sin realizar las abluciones rituales, Jesús dice: “Lo que entra en la boca no hace impuro al hombre, sino lo que sale de la boca, eso es lo que hace impuro al hombre (...). En cambio lo que sale de la boca viene de dentro del corazón y eso es lo que hace impuro al hombre. Porque de dentro del corazón salen los *malos pensamientos*, crímenes...” (toda la lista de pecados que sigue no es sino una serie de ejemplos específicos del primer término genérico de “malos pensamientos” (*dialogismoi poneroi*)<sup>80</sup>.

Este es el pasaje más frecuentemente citado por Orígenes como base de su enseñanza sobre (*dia*) *logismoi* y a menudo es comentado por los Padres.

## **EL CORAZÓN NUEVO Y EL NUEVO ESPÍRITU**

Por eso, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, coinciden en ver la verdadera fuente de la impureza que separa de Dios en la inclinación perversa de los pensamientos del corazón. A pesar de sus numerosos llamados a la conversión, los profetas han comprendido que el hombre mismo no es capaz de llevar a cabo la rectificación y la renovación de su propio corazón perverso; la mala

---

<sup>77</sup> Cf. DANÉLOU, “Démon”, pp. 168-169; E. TAVARES BETTENCOURT, *Doctrina ascetica Origenis, seu de ratione animae humanae cum daemonibus* (“Studia Anselmiana”, 18, Roma, 1945), pp. 134-143. De manera significativa, el *Testamento de Rubén*, que contiene la doctrina de los “siete espíritus de error”, se titula en algunos manuscritos *El Testamento de Rubén referente a los Pensamientos (peri ennoion)*. Este título es apropiado ya que el punto principal del Testamento es la necesidad de guardar el corazón de los malos pensamientos, especialmente de los pensamientos de fornicación. Del mismo modo, el título atribuido al *Testamento de Benjamín* muestra la estrecha relación que une a los demonios, los pensamientos y el corazón. En algunos manuscritos se titula “*peri dianoias katharas*” (donde *dianoia* es el sustituto obvio del hebreo [*leb*] y en otros es llamado *peri ennoias katharas*). En este Testamento, una mente pura es esencialmente una que no está sujeta a la influencia diabólica, especialmente respecto a los pensamientos de fornicación con la ausencia de duplicidad e hipocresía en el hablar. *Ennoia* es el término más común para designar los malos pensamientos en los Testamentos; *dialogismoi* es usado una vez; *Testamento de Judá*, 14,3.

<sup>78</sup> Cf. *Jr* 7,24; 11,8; 16,12; cf. también 4,18; 6,19; 8,6; 9,14; 13,10; 17,5; 18,12; 25,5; *Ez* 14,3-7; 16,30; *IV Esdras* 7,45. 48. 92, 8.2. Ver GEORGE, *Lumière et Vie*, p. 54

<sup>79</sup> JACOBS, p. 602.

<sup>80</sup> *Mt* 15,11. 18-20. Cf. *2 Co* 10,5. ¿Hay alguna conexión en el Nuevo Testamento entre malos pensamientos y demonios o “espíritus impuros”? Parecería que hay por lo menos una conexión implícita. El diablo trabaja en el corazón casi de la misma manera que el Espíritu Santo. “Aquí la acción de Satán, completamente interior, se ejerce en el corazón del hombre y tiende a confundirse con la de nuestras propias malas tendencias; pero así como el Nuevo Testamento difícilmente habla del espíritu sin evocar la persona del Espíritu Santo, parece que difícilmente habla del pecado sin suponer la acción del dominio, el padre del pecado” (S. LYONNET, “Démon: Nouveau Testament”, D.S., III, p. 149).

inclinación de sus pensamientos puede ser modificada sólo por un nuevo acto de creación por parte de Dios. El hombre no puede guardar la ley de Dios; Dios hará una nueva alianza; escribirá una ley en el interior del corazón humano “que el hombre conocerá espontáneamente y poseerá íntimamente, y por la cual seguirá un impulso seguro hacia el bien”<sup>81</sup>. “Les daré un corazón para conocer que yo soy el Señor. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón” (*Jr* 24,7). Ezequiel y el Salmo 50 describen esta acción divina como creación de un corazón nuevo y agregan que el corazón será renovado a través de la creación de un “nuevo espíritu”, un “espíritu recto” para guiarlo<sup>82</sup>. Yendo aún más lejos, ellos establecen específicamente que el medio que Dios va a emplear para convertir el impulso perverso será fortalecer al hombre con su propio espíritu, su “espíritu santo”; “Pondré *mi espíritu* en ellos”<sup>83</sup>. En efecto, la Biblia presenta “la paradoja de ese Espíritu que es el Espíritu de Dios, pero que se hace a sí mismo el ‘espíritu’ del alma”<sup>84</sup>. Tanto Ezequiel como el Salmo 50, nuevamente en paralelo, describen la renovación del corazón como su purificación: “Oh Dios, crea en mí un *corazón puro*” pide el salmista (*Sal* 50 [51],12) y Dios promete:

*Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras manchas, y de todos vuestros ídolos os purificaré. Os daré un corazón nuevo, e infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestros cuerpos el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcaís según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas* (*Ez* 36,25-27).

La promesa profética no fue olvidada y en los escritos intertestamentarios de Qumran encontramos una gran expectativa de la purificación del corazón del hombre por el envío mesiánico del Espíritu Santo en los tiempos escatológicos.

Entonces... Dios purificará todos los actos del hombre en el crisol de su verdad, y acrisolará Él mismo toda la constitución del hombre, destruyendo todo espíritu de perversidad de su carne y limpiándolo por el espíritu santo de todos los efectos de la iniquidad. Como aguas de purificación derramará sobre él el espíritu de verdad para limpiarlo de todas las abominaciones de la falsedad y de toda contaminación del espíritu de inmundicia; a fin de que, rectificado, el hombre pueda alcanzar la comprensión del conocimiento trascendental... Hasta ahora, el espíritu de verdad y el de perversidad han estado luchando en los corazones de los hombres... porque Dios los ha distribuido en igual medida hasta el tiempo final, hasta que Él haga nuevas todas las cosas”<sup>85</sup>.

Aunque comprendían que sólo esta intervención divina en los últimos Días podía efectuar la completa purificación del corazón y del cuerpo por la nueva creación y el don del Espíritu Santo, los miembros de la comunidad de Qumran se preparaban a sí mismos para este acontecimiento purificándose tanto cuanto les era posible por medios tales como la separación, la “fe” en las enseñanzas de la comunidad, la conversión expresada por una ceremonia de iniciación, el ascetismo, y sobre todo por frecuentes lavados rituales aptos para quitar la contaminación legal y que significaban una purificación del corazón. Se reconocía, sin embargo, que estos lavados no podían quitar el pecado por sí mismos, sino sólo si iban acompañados de una actitud interior de arrepentimiento y espera escatológica<sup>86</sup>. De manera similar, el bautismo de conversión de Juan -aunque difería de las lustraciones de Qumran porque simbolizaba una única conversión que no tenía que repetirse- “servía”, según Josefo, “no para perdonar los pecados, sino para purificar el cuerpo, una vez que el alma estuviera purificada por la virtud”<sup>87</sup>. Lucas, sin embargo, llama al bautismo de Juan un “bautismo de penitencia para la remisión de los pecados” aunque es sólo una preparación para el bautismo mesiánico con el fuego y el Espíritu Santo que hará al hombre totalmente puro (*Lc* 3,3; 3,16).

<sup>81</sup> Cf. A. GELIN, *Las ideas fundamentales del A. T.*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 122.

<sup>82</sup> *Ez* 11,19; 36,26; *Sal* 50 (51),12.

<sup>83</sup> *Ex* 36,27; cf. 37,14; 39,29; *Sal* 50 (51),13-14.

<sup>84</sup> BOUYER, p. 153.

<sup>85</sup> *Manual de Disciplina*, 4,20-25.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 3,4-6 y 13 ss.

<sup>87</sup> *Jewish Antiquities* 18, citado por J. STEINMANN, *St. John the Baptist and the Desert Tradition* (New York, Harper, 1958), p. 117.

La manera concreta en que Dios cumplió su promesa, hecha a través de los profetas, de dar a su pueblo un corazón capaz de conocerlo y obedecerlo, quizás no fue totalmente anticipada por los profetas que la anunciaron. Cuando llegó finalmente el cumplimiento, cuando la purificación sacrificial de Cristo como sumo sacerdote hubo purificado el templo y el pueblo asperjando sus corazones para limpiarlos de una conciencia mala y lavando sus cuerpos con agua pura (*Hb 10,22*)<sup>88</sup> se cumplió la purificación y rectificación del corazón individual por medio del *agape* de Dios dado a través de Cristo y por su Espíritu que habita en nosotros: “La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (*Rm 5,5*)<sup>89</sup>. Paradójicamente “El espíritu viviente será comunicado a los redimidos a través de un corazón muerto (...). El Corazón de nuestro Señor, aniquilado en la muerte es ahora la fuente inagotable desde donde se derrama el Espíritu (...) El corazón es el origen y la meta de cada acción en el Reino de Aquel que entregó su Corazón”<sup>90</sup>. Por eso, como enseña santo Tomás, “La Ley Nueva es en primer lugar una ley que está inscrita en nuestros corazones”, y “toda su eficacia está basada en la gracia del Espíritu Santo, que nos es dado por la fe en Cristo”<sup>91</sup>.

“El fin de este mandato es la caridad que procede de un corazón limpio” (*ex katharas kardias*), escribe san Pablo a Timoteo (*1 Tm 1,5*). Y el amor no acabará nunca; permanecerá por toda la eternidad, ya perfecto en la visión cara a cara de Dios (*1 Co 13,8*). En la sexta bienaventuranza Cristo proclama definitivamente que esta visión es el fruto y la recompensa de la pureza de corazón: “Felices los puros de corazón, porque ellos verán a Dios” (*Mt 5,8*). Otros pasajes del Nuevo Testamento relacionan *santidad*, el aspecto positivo de la pureza, y *ausencia de pecado* con la visión de Dios. “Procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios” (*Hb 12,14*). “Todo el que peca, no le ha visto ni conocido” (*Jn 3,6*). Aquí “ver a Dios” ya no es una figura retórica como en el Antiguo Testamento, sino una inefable realidad espiritual que trasciende ampliamente las antiguas categorías. Precisamente en estos textos basan los Padres, su enseñanza de que la pureza de corazón es la meta preliminar de la vida cristiana en relación con el fin último, la visión de Dios.

Desde el punto de vista de la espiritualidad monástica, el hallazgo más significativo de este estudio sobre el lugar de la pureza de corazón en la Biblia y en los escritos judíos primitivos es quizás el hecho de su origen e importancia en esta tradición, su vinculación con la venida del Espíritu Santo al interior del corazón y con la visión de Dios, la idea de los demonios que contaminan el corazón y, sobre todo, la relación entre pureza de corazón y libertad respecto a los malos pensamientos y el frecuente uso bíblico de la palabra *logismoi*, ciertamente uno de los términos que con más frecuencia aparecen en la antigua literatura monástica. No puede haber duda de que A. Guillaumont tiene razón cuando dice que la expresión *logismoi tes kardias* en la espiritualidad oriental ha sido tomada del lenguaje de los Setenta<sup>92</sup>.

## LOS PADRES APOSTÓLICOS<sup>93</sup>

### TERMINOLOGÍA

---

<sup>88</sup> El “asperjar” el corazón parece referirse a su purificación por medio de la sangre de Cristo (ver 9,19), mientras que el cuerpo es limpiado con agua. Parecería que no hay diferencia entre las expresiones *un corazón puro* y *una conciencia pura* (*kathara syneidesis*), como también en *2 Tm 1,3*.

<sup>89</sup> Cf. *2 Co 1,22; Ga 4,6; Ef 3,16-19; 1 Ts 3,12-13; Hch 15,9*. Una relación detallada de los medios por los cuales puede ser purificado el corazón incluiría toda la teología bíblica de la redención. La fe (*Hch 15,9; Ef 5,26*), el bautismo (*1 P 3,21; Ef 6,26*, etc.) y la palabra de Dios (*Jn 15,4; Ef 6,26*) son citados como causas de purificación. La purificación de la carne y del espíritu, de las acciones y del corazón, es perfeccionada por la conducta total del cristiano (*2 Co 7,1; St 4,8*).

<sup>90</sup> H. RAHNER. “On the Biblical Basis of the Devotion”, *Heart of the Saviour*, J Stierli ed. (New York, Herder and Herder, 1958), pp. 2 y 28.

<sup>91</sup> *Suma Teológica*, I-II.

<sup>92</sup> D.S., II, 2385.

<sup>93</sup> He reservado la consideración de la llamada *Segunda Epístola a los Corintios* especialmente para la sección siguiente, por razones que explicaré.

Tanto el término como el concepto de pureza de corazón se encuentran frecuentemente en los primeros escritos cristianos. Estos escritores consideran la nueva vida concedida por la *katharsis* bautismal como un compromiso moral requerido por un grado más alto de pureza de vida. La así llamada *Segunda Epístola de Clemente* subraya la necesidad de conservar el Bautismo “puro (*agnon*) e incontaminado”<sup>94</sup>. La santidad esencial del Bautismo, como la santidad de un templo, obliga al creyente a ser moralmente puro<sup>95</sup>. Quizás ninguno haya enunciado mejor las tremendas exigencias de la vocación cristiana que un autor posterior, san Cipriano (+ 258), quien escribe que, después de haber sanado los pecados del hombre, el Redentor “dio una ley al hombre restaurado y le ordenó no pecar más, no sea que le suceda un mal mayor a aquel que peca. Nosotros hemos sido simultáneamente arrastrados y encerrados como si fuera en un espacio estrecho por esta regla de inocencia” bajo la cual “no son nuestras manos las que deben ser lavadas sino nuestros corazones”<sup>96</sup>.

Entre el grupo conocido como Padres Apostólicos, el término pureza de corazón es empleado por dos de los más judeo-cristianos, Hermas y el Pseudo-Bernabé, mientras que la mayor parte de los otros comparte el concepto aun cuando no usen el término exacto.<sup>97</sup> Sin embargo, algunos de ellos se acercan mucho a él, como cuando san Clemente de Roma habla de “santidad de corazón” (*osiotēs kardias*)<sup>98</sup> o de alma (*osiotēs psyches*)<sup>99</sup>, de una “conciencia pura” (*kathara o agne sineidesis*)<sup>100</sup> y “una mente pura” (*kathara dianōia*)<sup>101</sup>; san Ignacio, de ser “puro en su conciencia”<sup>102</sup> y de ser puro tanto en la carne como en el espíritu<sup>103</sup>, y el autor de la *Epístola a Diogneto* orienta a su corresponsal pagano hacia el principio: “Ven entonces, purifícate de todos los pensamientos (*logismon*) dañosos que ocupan tu mente”<sup>104</sup>. El uso de la palabra *logismoi* en la última frase con relación a la pureza de la *dianōia* está muy cerca del uso bíblico y del monaquismo posterior, aunque aquí está empleado en un sentido más intelectual. La ausencia de la palabra *kardia* en estas expresiones, excepto en el caso de Clemente, se puede explicar fácilmente por el hecho de que entre la mayoría, excepto los más judíos de los judeo-cristianos, había al comienzo una tendencia a usar alguna otra palabra -*psyche*, *dianōia*, *voys*, *syneidesis*- cuando no se citaba directamente de la Biblia, porque *kardia* en el sentido metafórico sonaba extraña a los oídos helenistas, especialmente usada en el sentido de centro de la vida intelectual.

### **CLEMENTE, IGNACIO Y POLICARPO Y LAS INTENCIONES INTERIORES DEL CORAZÓN**

En las cartas de tres de los primeros obispos, san Clemente de Roma, san Ignacio de Antioquía y san Policarpo, tenemos un concepto de pureza de corazón que a menudo es expresado como pensamientos e intenciones íntimas. Ante todo es la “santidad del corazón” o la “pureza de mente” o de “conciencia”, tomadas en ese sentido, lo que Clemente intenta restituir a los Corintios divididos por las rivalidades. Para Clemente, como para toda la Iglesia primitiva, lo que importa es el corazón y sus pensamientos interiores. Si lo que dicen los labios es desmentido por el corazón, el deseo de paz es hipócrita<sup>105</sup>. Esta pureza es descrita a través de una variedad de términos que significan “pensamientos” en el sentido bíblico, es decir, la actividad interior del hombre como un todo, pero predominando los aspectos volitivos y morales sobre la idea de una actividad puramente intelectual.

<sup>94</sup> 6,9; cf. también 8,6.

<sup>95</sup> F. X. DURWELL, *La Resurrección de Cristo*.

<sup>96</sup> *De opere et eleemosynis*, PL 4,601.

<sup>97</sup> La *Epístola a los Corintios* de Clemente, contiene la oración: “Oh Dios, crea en mí un corazón puro” (18,10) pero es una cita del *Sal 50* (51) en su totalidad.

<sup>98</sup> *De opere et eleemosynis*, PL 4,601.

<sup>99</sup> 18,10; *osios* y *osiotēs* expresiones favoritas de Clemente, se refieren generalmente a la devoción, la piedad, la santidad. Pero *osios* también puede significar “ritualmente puro”, “consagrado” y en su origen era probablemente un término cultural usado en los misterios.

<sup>100</sup> 1,3; 45,7.

<sup>101</sup> 21,8.

<sup>102</sup> Trall., 7,2.

<sup>103</sup> 10,3.

<sup>104</sup> 21,1.

<sup>105</sup> 15.

Siguiendo la tradición literaria, psicológicamente correcta, de que una reprimenda debe ir precedida por un elogio, él alaba el estado anterior de los Corintios, cuando estaban llenos de santos pensamientos e intenciones (*osias boyles*)<sup>106</sup> “También a los jóvenes”, les recuerda, “ustedes les prescriben la sobriedad y los pensamientos honestos (*metria kai semna noein*), y a las mujeres las instruyen para que hagan todas las cosas con una conciencia intachable, honesta y pura (*en amomo kai semne kai agve syneidesei*)”<sup>107</sup>. Este estado de pureza y santidad de pensamientos incluye -o más bien, procede de- el pensamiento de Cristo: “Y prestando atención a sus palabras, ustedes las guardan cuidadosamente en sus corazones y mantienen los sufrimientos de Cristo ante sus ojos”<sup>108</sup>. Su primer estado de espíritu se puede resumir en la afirmación: “Los mandamientos y ordenanzas del Señor estaban ‘escritos en sus corazones’” (*Pr 7,3*)<sup>109</sup>. Pero ahora ha habido un cambio, y “cada uno anda de acuerdo con las concupiscencias (*epithymias*) de su perverso corazón”<sup>110</sup>. Clemente pide una *metanoia*, un cambio de mente y de pensamientos: “Dejemos a un lado los pensamientos vacíos y vanos” (*tas kenas kai mataias phrontidas*)<sup>111</sup>.

Pero esta conversión sólo se puede efectuar a través de Cristo y por un retomo al pensamiento de Cristo: “Fijemos nuestra mirada en la Sangre de Cristo, y conozcamos que es preciosa para su Padre... y nos trajo la gracia de la *metanoia*...”<sup>112</sup>.

Algunos otros términos bíblicos expresan la idea de malos pensamientos, incluyendo el monástico *logismoi*: Clemente habla de “las intenciones del hombre” (*tois thelemasin ton anthropon*)<sup>113</sup> y de “los designios de los gentiles” (*logismon ethnon*)<sup>114</sup>. Presentando un argumento bíblico familiar con respecto a la custodia del corazón y que se repite frecuentemente en los escritos patrísticos, les recuerda a los Corintios que Dios ve nuestros pensamientos íntimos: “Observemos qué cerca está y que nada se le escapa de nuestros pensamientos (*ennoion*) o de los proyectos (*dialogismon*) que hacemos (...). Vivid santamente (...) con una mente pura (*en kathara dianoia*). Porque él escudriña los pensamientos (*ennoion*) y reflexiones (*enthymeseon*); su espíritu (*pnoe*)<sup>115</sup> está en nosotros y cuando quiera lo retirará”<sup>116</sup>.

Lo repetimos una vez más, el remedio es fijar la mirada del corazón, a través de Jesucristo, en Dios. Esta expresión contiene dos nociones: la del cumplimiento de la voluntad divina y la idea de la iluminación contemplativa (*gnosis*)<sup>117</sup>.

Aunque san Ignacio también trata de las intenciones del corazón, su manera de tratar este tema es algo diferente y mucho más original. Él no usa muchos de los términos empleados por Clemente aunque en un lugar habla de una mente intachable (*amomon dianoian*)<sup>118</sup> y en otra parte insiste en las habituales consideraciones (aunque dándole su propio sello personal) de que Dios ve nuestros pensamientos, con

---

<sup>106</sup> 2,3; cf. 45,7.

<sup>107</sup> 1,3.

<sup>108</sup> 2,1.

<sup>109</sup> 2,8.

<sup>110</sup> 3,4.

<sup>111</sup> 7,2.

<sup>112</sup> 7,4.

<sup>113</sup> 14,2.

<sup>114</sup> 59,3; cf. *Sal* 32 (33), 10.

<sup>115</sup> La palabra *pnoe*; significa primariamente aliento, pero es usada también como espíritu. La noción de espíritu se desarrolla a partir del concepto primitivo de que Dios infunde su aliento a cada hombre para darle vida y se lo retira en el momento de la muerte. Una oración matutina recitada por los judíos piadosos y que data probablemente del comienzo del siglo segundo, expresa la misma idea: “Dios mío, me has dado un alma pura. Tu la tomarás de nuevo, y me la devolverás en el tiempo de tu venida” (...) (*Ber.* 60 b; *Nid.* 306). J. BONSIRVEN, p. 99. El concepto se encuentra también en el *Pastor de Hermas* y constituye la base del mandamiento: “Devuélvele tu espíritu intacto como lo has recibido” (*Sem.* IX,23,3; cf. también *Sem.* V,6; *Sem.* V,7 y *Sem.* VIII,3).

<sup>116</sup> 21,1-3, 8,9.

<sup>117</sup> 36,2.

<sup>118</sup> *Trall.*, 1,1; cf. también *Rom.*, *Inscrip.*

la consiguiente exigencia de actuar de acuerdo con la divina presencia que a través del amor se convertirá en objeto de contemplación<sup>119</sup>.

El término favorito de Ignacio para designar la intención del corazón es con el cual quiere significar la orientación o disposición del espíritu, algo así como los *yezers* rabínicos, que son la inclinación o disposición habitual de los pensamientos del corazón<sup>120</sup>. Estrictamente hablando, *gnome* se refiere a los “pensamientos” como el hábito a los actos, aunque los dos términos son tan próximos que a veces se usa uno por otro; podemos decir que en los escritos patrísticos, *gnomai* es usado como “impulsos” y *logismoï* para indicar la tendencia habitual de la mente y de la voluntad.

Aunque Ignacio no lo dice con muchas palabras, él distingue dos *gnomai*, como los dos *yezers*, de acuerdo con los cuales puede vivir el hombre: el de Dios y el del demonio. El *gnome* de Dios<sup>121</sup> incluye el de Cristo y el del obispo<sup>122</sup>. En consecuencia la armonía con el *gnome* del obispo, significa armonía con Dios<sup>123</sup>; y es esta unidad la que es la única fuente de la pureza de corazón en la Nueva Alianza, así como en la Antigua Ley la pureza ritual significaba unidad con el santuario del sacrificio del Templo: “El que está en el santuario es puro (*katharos*), pero el que está fuera del santuario no es puro; esto equivale a decir que cualquiera que hace algo fuera de la autoridad del obispo y del presbiterio, no es puro en su conciencia (*oy katharos estin te syneidesei*)<sup>124</sup>.

Un cristiano puede contagiarse el *gnome* del príncipe de este mundo, a quien Ignacio muestra trabajando no tanto a través de la sugestión interior<sup>125</sup> sino más bien por medio de agentes humanos herejes, judaizantes o cristianos que pueden tener una visión demasiado humana de su futuro martirio y trabajar para evitarlo<sup>126</sup>. Para él la “pureza de conciencia” o de corazón no es tanto una cuestión de moralidad individual, de conservarse libre de pecado, ya sea de pensamientos o de obras, como de tener la mente de Cristo en unidad con el obispo en la Iglesia. Paradójicamente, Ignacio es al mismo tiempo el más original, espontáneo, ardientemente místico e intensamente generoso de los Padres Apostólicos en su deseo de total configuración con Cristo y renuncia del mundo, y el más eclesial, casi oficial, aunque nunca jurista, quizás el menos interesado en un cuidado introspectivo del corazón.

Un énfasis diferente, más próximo al de Clemente, se encuentra en los consejos del amigo de Ignacio, Policarpo de Esmirna, quien en sus exhortaciones a los filipenses les exige una gran pureza moral en todas las clases (de cristianos), pero parece esperar esta cualidad en su más alto grado, es decir, pureza de corazón y de sus pensamientos, especialmente de dos categorías selectas: las viudas y las vírgenes. Volvemos a encontrar el tema de que “Dios ve el corazón” así como los dos términos para “pensamientos” que ya hemos encontrado en Clemente, uno de los cuales es el familiar término monástico *logismoï*, mientras que el otro, *ennoia*, era la palabra favorita de los filósofos griegos<sup>127</sup>. Aquí también advertimos el tema de la vida consagrada de castidad como una ofrenda de sacrificios espirituales a Dios. Las viudas deben orar incesantemente y abstenerse de todo mal “sabiendo que son un altar de Dios, y que todos los ofrecimientos son probados (con respecto a la pureza) y que nada se le escapa de los razonamientos (*logismon*) o pensamientos (*ennoion*) o de las ‘cosas secretas del corazón’ (I Co 14,25)”<sup>128</sup>. “Las vírgenes deben caminar con una conciencia intachable y pura (*agne*)”<sup>129</sup>.

---

<sup>119</sup> Ef 15,3.

<sup>120</sup> Cf. la introducción de P. SHERWOOD a SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *The Ascetic Life. The four Centuries on Charity* (“Ancient Christian Writers”, XXI; Westminster, Md., Newman, 1955), pp. 58-59.

<sup>121</sup> Ef 3,2; Rm 7,1; 8,3; Filad. 1,2; Smyr. 6,2; Poly., 8,1.

<sup>122</sup> Ef 3,2; 4,1.

<sup>123</sup> Cf. Trall. 7,1; Ef 4,1.

<sup>124</sup> Trall. 7,2.

<sup>125</sup> Pero ver Ef 10,3.

<sup>126</sup> Filad, 6,2; Rom. 7,1

<sup>127</sup> También es usado muy frecuentemente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*; ver nota 41.

<sup>128</sup> 4,3.

<sup>129</sup> 5,3.

## **BERNABÉ Y HERMAS Y EL PROBLEMA DE LA PURIFICACIÓN POST-BAUTISMAL DEL CORAZÓN**

Mientras que los tres escritores que hemos analizado ponían el acento en lo que podría llamarse una pureza de corazón ya “realizada”, que ya ha sido alcanzada por la Redención otorgada en el Bautismo y que trae consigo serias obligaciones personales respecto a su conservación, el Pseudo-Bernabé y Hermas tienden a pensarla como algo que todavía necesita ser perfeccionado, ya sea por su realización en el futuro escatológico (Bernabé) o por su renovación en el presente (Hermas).

Como san Justino, que esgrime muchos de estos argumentos en su *Diálogo con Trifón*, la *Epístola de Bernabé* hace uso de textos tomados de los profetas y de su insistencia sobre un servicio prestado de corazón para argumentar contra una interpretación literal de la Ley. “Toda la *Epístola* expresa el esfuerzo de un judeo-cristiano para inducir a los judíos a abandonar la observancia ritual y para mostrarles que el judaísmo encuentra su verdadera realización en el cristianismo”.<sup>130</sup> Esta realización se funda en la interiorización de las prácticas rituales. Por eso Dios no quiere sacrificios de animales, sino el sacrificio de un corazón puro y contrito (C. 2); no quiere ayunos corporales, sino caridad con el pobre; no la circuncisión de la carne sino la circuncisión del corazón y el escuchar para obedecer (C. 9); no la abstinencia de la carne de animales impuros, sino abstinencia de actos impuros (C. 10). Es el corazón lo que interesa -esta opinión es compartida por todos los escritores patristicos<sup>131</sup>; pero la *Epístola* llega al extremo de negar toda validez a la Antigua Ley en su sentido literal<sup>132</sup>.

La pureza de corazón es tan importante para el Pseudo-Bernabé que la menciona como uno de los dos temas más importantes del kerigma apostólico: los apóstoles “nos predicaron el perdón de los pecados y la purificación del corazón” (*ton agismon tes kardias*)<sup>133</sup>. La impureza es eliminada parcialmente por el Bautismo<sup>134</sup>, que es una nueva creación<sup>135</sup>, una renovación del corazón<sup>136</sup> que nos hace como niños inocentes<sup>137</sup>, por el cual Dios mora verdaderamente en nuestros corazones<sup>138</sup>; es una especie de exorcismo mediante el cual el Espíritu divino reemplaza a los malos espíritus<sup>139</sup>. Una de las prescripciones de la sección de los “Dos Caminos” ordena un esfuerzo moral individual: “En la medida que puedas, debes conservar el alma pura”<sup>140</sup>.

---

<sup>130</sup> J. DANIELÉLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, J. A. BAKER, ed. y trad. (“The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicea”, I; Chicago, Regnery, 1964), p. 35.

<sup>131</sup> El concepto de la primacía del corazón, de la importancia de las disposiciones interiores, surge, por supuesto, en el interior del Judaísmo mismo, como he tratado de mostrarlo. Esa fue especialmente, aunque no exclusivamente, la enseñanza de los profetas, pero fue continuada por los grupos esenios, a pesar de su ritualismo, como, por ejemplo, en la exclusión de los sacrificios del Templo. El cristianismo subraya aún más este aspecto al rechazar el concepto de pureza ritual, y el gnosticismo lo va a exagerar.

Los escritores cristianos como “Bernabé” y Justino hacen referencia a esta tradición profética en las controversias y escritos apologeticos dirigidos a los judíos y sostienen que el cristianismo representa su cumplimiento. Aunque tienen razón al subrayar el elemento de interioridad, tan destacado en los escritos del Nuevo Testamento, en esta polémica tienden a exagerar la exterioridad judía. Un ejemplo que muestra que la tradición de la primacía del corazón está viva en el judaísmo, es el libro: *An Introduction to the Duties of Hearts*, editado por los Maritain y escrito por Bahya Ibn Pakuda, que vivió en España en el siglo once. El divide las obligaciones religiosas en obligaciones del cuerpo y obligaciones del corazón y enseña que estas últimas son mucho más importantes. “Los actos externos acercan a la perfección solamente en la medida que brotan de sólidas disposiciones interiores”. M. RAFAELLA DE SIÓN, “Bahya Ibn Pakuda, Tutor of Hearts”, *The Bridge*, IV (1961), p. 255.

<sup>132</sup> Los ebionitas también deforman el sentido literal del Antiguo Testamento con su teoría de falsas pericopas. Cf. DANIELÉLOU, *Theology of Jewish Christianity*, pp. 60-65.

<sup>133</sup> 8,3; cf. 5,1; 14,5; y la afirmación de Justino de que Cristo sufrió “para purificar las almas de toda iniquidad” (*Diálogo con Trifón*, PG 6,564). También hay referencias a la simplicidad de corazón en la sección de los “Dos caminos”, 19,2. Cf. DANIELÉLOU, *Theology of Jewish Christianity*, p. 365.

<sup>134</sup> 11,11.

<sup>135</sup> 16,8.

<sup>136</sup> 6,14.

<sup>137</sup> 6,10.

<sup>138</sup> 16,8; 6,15.

<sup>139</sup> 11,11; 16,7-8.

<sup>140</sup> 9,8.

Sin embargo, el autor sostiene que la pureza total del corazón, en el sentido de libertad de toda iniquidad, no será concedida hasta el Milenio:

Si alguien tiene al presente el poder de conservar santo el día que Dios hizo santo, manteniéndose puro de corazón (*katharos on te kardia*) entonces estamos totalmente engañados. Mira, sólo entonces lo santificaremos con un feliz reposo, cuando seamos capacitados para ello, después de justificados y recibida la promesa; cuando ya no habrá iniquidad, habiendo renovado el Señor todas las cosas. Sólo entonces podremos santificar el sábado, cuando primero seamos santificados nosotros mismos<sup>141</sup>.

En síntesis, la Epístola da gran importancia a la pureza de corazón, no explícitamente como la ausencia de pecado en los pensamientos y propósitos íntimos<sup>142</sup> sino en el sentido de la remisión bautismal de los pecados, purificación de los malos espíritus y renovación del corazón por la divina Presencia y, finalmente, en la expectación de una purificación escatológica definitiva.

Mientras que, en general, la primitiva tradición cristiana señalaba al Bautismo como el principal cumplimiento de la promesa profética sobre la purificación del corazón por el Espíritu Santo, otra opinión continuaba situando esta expectativa principalmente en el futuro escatológico, viendo “en la obra del Bautista y de Jesús el signo del inminente cumplimiento escatológico y su proximidad, y llenos de esperanza aguardaban al Espíritu que vendría a purificarlos”<sup>143</sup>. Esta tradición dio nacimiento en alguna comunidad cristiana primitiva al versículo que encontramos agregado a la versión lucana del Padre Nuestro en los escritos de Marción, san Gregorio de Nisa y san Máximo el Confesor: “Venga el Espíritu Santo sobre nosotros y nos purifique” (*eltheto to agios pneyma soy eph’emas kai katharisato emas*) [Lc 11,2 v. 1].

Aunque no es milenarista ni está interesado especialmente por el problema de la purificación post-bautismal, el *Pastor de Hermas* se parece a la *Epístola de Bernabé* en su sabor judeo-Cristiano y su insistencia tanto en la forma como en el concepto de pureza de corazón. La pureza de corazón, en el sentido de ausencia de malos deseos (*epithymiai*) y acciones, es el verdadero ayuno para Dios<sup>144</sup>. Los cristianos deberían tener la pureza e inocencia de los niños<sup>145</sup>. Se puede deducir fácilmente que la pureza de corazón es un concepto clave en el *Pastor* echando un vistazo a las referencias, bajo la palabra *katharizo* en el *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* de Arndt y Gingrich; en la mayoría de los casos está asociada con *kardias*. “Purifica tu corazón” -generalmente alguna forma de *katharizo*- es el constante refrán del *Pastor* y la conclusión de muchos de los mandamientos del ángel y de las parábolas. A veces está expresado como un mandamiento general<sup>146</sup>. Otras veces es completado con una frase que comienza con , que indica los objetos precisos de la purificación: malos deseos (*epithymiai*)<sup>147</sup>, y el vicio de la tristeza (*lype*)<sup>148</sup> y la indecisión (*dipsychia*)<sup>149</sup>, que también son llamados malos espíritus, *pneumata*<sup>150</sup>, el concepto de los demonios de los vicios tan destacado en los apócrifos judíos.

Herma enseñaba que si bien los corazones de los cristianos habían sido purificados en el momento de su bautismo, algunos se habían contaminado de nuevo a sí mismos<sup>151</sup> y por esto necesitaban una segunda purificación por una *metanoia*, un cambio de pensamientos y un retorno a Dios. La contaminación era el resultado de la entrada de los demonios de los vicios en el corazón habitado por

---

<sup>141</sup> 15,6-7. Cf. 6,19.

<sup>142</sup> Excepto en la sección de los “Dos Caminos”, 19,3, donde encontramos el precepto “No debes concebir ningún mal pensamiento (*boylen*) contra tu prójimo”. La misma sentencia aparece en la *Didaché*, 2,6 que tiene también el mandamiento: “No seas uno (...) que piensa el mal (*ponerophron*)” (3,6).

<sup>143</sup> LOHMEYER, citado en K. BECKER y M. PETER, *Our Father* (Chicago, Reguery, 1956), p. 2.

<sup>144</sup> Sem. V, 1,5.

<sup>145</sup> Sem. IX, 28,3; cf. *Epístola de Bernabé*, 6,11.

<sup>146</sup> Vis. III, 9,8; Sem. VI, 52.

<sup>147</sup> Mand. XII, 6,5.

<sup>148</sup> Mand. X, 4.

<sup>149</sup> Mand. IX, 7.

<sup>150</sup> Mand. X, 1,2.

<sup>151</sup> Sem. IX, 6,4-6.

el Santo Espíritu de Cristo<sup>152</sup> y por los “espíritus santos” de las virtudes del Hijo de Dios<sup>153</sup>. En consecuencia, el Espíritu Santo y las virtudes dan paso a los vicios, o, por lo menos, el Espíritu Santo es entristecido<sup>154</sup>, sofocado o debilitado<sup>155</sup>.

Los demonios introducen malos deseos o pensamientos en el corazón. Hermas no usa la palabra *logismoi*, como lo hace Clemente y Policarpo, pero el concepto de malos pensamientos está claramente presente a través de su obra. Aparece en el párrafo inicial cuando Hermas habla de su “pensamiento impuro” sobre la dama Rhode, de quien había sido esclavo. “Cuando vi su belleza reflexioné en mi corazón (*dialogizomen en te kardia moy*; notar que aquí Hermas usa una forma verbal de *logismoi*)<sup>156</sup> y dije: ‘Yo sería feliz si tuviera una mujer de tal belleza y carácter’. Este fue mi único pensamiento (*monon toyto eboyleysamen*)”, y protesta defendiéndose, “sólo esto y nada más”<sup>157</sup>. Este incidente fue la ocasión de su primera visión, cuando “se abrió el Cielo” y Hermas vio “esa mujer que había deseado” saludándolo y acusándolo de pecado<sup>158</sup>. Hermas se defiende: “¿Contra ti he pecado? ¿En qué lugar, o cuándo te he dicho una palabra torpe?”<sup>159</sup>. Pero no era un pecado de palabra o de hecho el que la dama imputaba a Hermas; en la doctrina cristiana aún un mal deseo o pensamiento es considerado como una mala acción.

Ella sonrió y me dijo: “El deseo de la maldad (*e epithymia tes ponerias*) ha subido a tu corazón. ¿Acaso no te parece una mala acción (*pragma*) para un hombre recto el que haya subido a su corazón un mal deseo? Sí, es un pecado”, dice ella, “y un gran pecado. Porque el hombre recto piensa cosas rectas (*dikaia boyleyetai*). (...) Pero los que piensan el mal en sus corazones se acarrean a sí mismos la muerte y el cautiverio...”<sup>160</sup>.

Sin embargo, Hermas es consolado parcialmente cuando la visión de otra mujer que resulta ser la Iglesia, coloca las cosas en una perspectiva mejor, señalando que su meritoria conducta como siervo de Dios no quedará completamente reducida a la nada simplemente en razón de un pensamiento pasajero. No obstante esto, el primer punto no es atenuado: “pero, por todo esto, le recuerda, el deseo de ella entró en tu corazón y tal designio (*boyle*), en los siervos de Dios, lleva consigo el pecado. Porque es un propósito (*boyle*) inicuo e insensato...”<sup>161</sup>.

La misma enseñanza se repite en el Mandamiento IV 1, 1-3: “Porque tales deseos (*enthymesis*) son un pecado grande para el siervo de Dios. El que hiciera obra (*ergon*) tan mala, a sí mismo se acarrea la muerte”. El pensamiento o deseo de adulterio es un pecado, lo mismo que el acto, aunque se comete en el corazón. La doctrina de Hermas coincide aquí totalmente con la enseñanza del Evangelio<sup>162</sup>.

En el caso de los pensamientos inicuos en general, no limitados a los pensamientos de deseo sexual, el Pastor instruye a Hermas en el famoso capítulo sobre el discernimiento de los espíritus, diciéndole que el pensamiento es la fuente del pecado.

Pues aunque el hombre sea fiel, si la concupiscencia (*enthymesis*) de este ángel de maldad sube a su corazón, fuerza es que aquel hombre o mujer pequen. En cambio, si el hombre o la mujer, por muy

---

<sup>152</sup> Mand. V, 1,1-2.

<sup>153</sup> Sem. IX, 13,2.

<sup>154</sup> Mand. III, 1,4

<sup>155</sup> Mand. V, 1,2-5; V, 2,56.8. Audet opina que la idea del Espíritu Santo que se encuentra en el *Pastor* fluctúa de la divinidad a la condición de creatura y es más afín al concepto judío que a los otros escritores cristianos y, de hecho, corresponde a la tradición de Qumran, especialmente en la idea de que el Espíritu Santo pudiera ser manchado. J. P. AUDETT, “Affinités littéraires et doctrinales du *Manuel de discipline*”, *Revue Biblique*, LX (1953), pp. 60-68. DANIELOU no está de acuerdo con esta interpretación. Cf. *Theology of Jewish Christianity*, pp. 142-143.

<sup>156</sup> Cf. también Mand. IX, 2; Sem. IX, 18,4.

<sup>157</sup> Vis. I, 1,2.

<sup>158</sup> Vis. I, 1,4-5.

<sup>159</sup> Vis. I, 1,7.

<sup>160</sup> Vis. I, 1,8.

<sup>161</sup> Vis. I, 2,4.

<sup>162</sup> Cf. *Mt* 5,28; 6,21; 12,34; *Lc* 12,34; 24,32; *St* 3,14; 5,8.

malos que sean, sienten en su corazón las obras del ángel de la justicia, necesariamente han de realizar algo bueno<sup>163</sup>.

Luego, no sólo hace que todos los malos pensamientos provengan de los malos espíritus<sup>164</sup>; el Pastor habla de ellos en un sentido determinante, como si condujeran inevitablemente al pecado. Sin embargo, se supone el consentimiento de la voluntad, la aceptación del pensamiento. De otro modo no podría exhortar a Hermas a que resistiera los malos pensamientos<sup>165</sup>.

Hermas, de hecho, nunca usa la frase “purifica tu corazón” -que repite tan a menudo- con respecto a los malos pensamientos. No obstante, expresa la idea de los malos pensamientos como objeto de purificación de otras maneras. Hablando de las tentaciones de apostasía y dirigiéndose a aquellos que “eran tímidos, que estaban en la duda, y consideraban (*elogisato*) en sus corazones si debían renegar o confesar y sufrir” en la persecución, el ángel dice: “ ¡Cuidado, pues, los que andáis ponderando tales posibilidades, no sea que permanezca en vosotros tal propósito (*boyle*) y muráis para Dios!”<sup>166</sup>. El solo pensamiento es peligroso aunque no fuera llevado a la práctica y los cristianos padecieran por su fe. Aquí Hermas se muestra algo rigorista. En otra parte, habla de la custodia del corazón con respecto a los malos pensamientos de lujuria. “Te mando, dijo, que guardes la castidad (*phylassein ten agneian*) y no suba a tu corazón pensamiento alguno respecto a la mujer ajena (...). ¡Mira, pues! Abstente de estos pensamientos (*enthymeseos*) porque donde mora la santidad, la iniquidad no debe subir al corazón del varón justo”<sup>167</sup>.

Para Hermas, entonces, siguiendo la misma dirección que encontramos en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y en otros apócrifos judíos y judeo-cristianos, los malos pensamientos y deseos son influencias (*dynameis*) diabólicas que son la fuente de todo pecado y colocan el alma bajo el poder de los demonios de los vicios<sup>168</sup>, quienes entonces empujan al Espíritu Santo y a las virtudes fuera del corazón.

En la parte positiva, Hermas ofrece un remedio para los malos pensamientos y el corazón impuro que ya hemos encontrado, por otra parte, en Clemente de Roma e Ignacio. Así como ellos hablan de volver el corazón hacia Cristo, Hermas dice tener el corazón dirigido hacia Dios (*pros ton theon*)<sup>169</sup>, hacia el Señor (*pros ton kyrion*)<sup>170</sup> o que el corazón se vuelva puro hacia el Señor (*ean e kardia soy kathara genetai pros ton kyrion*)<sup>171</sup>. Además del significado corriente de conversión y arrepentimiento<sup>172</sup> y de seguir continuamente la voluntad de Dios<sup>173</sup>, “tener el corazón hacia Dios” también hace referencia a un anhelo de Dios, un ansia de conocimiento de la divinidad y de las cosas santas, y una libertad de las ocupaciones que distraen, todo lo cual llena el corazón con el temor del Señor y, en consecuencia, con la real presencia inabitante del Señor y confiere esclarecimiento y comprensión espiritual<sup>174</sup>. “Adhiérete al Señor”, aconseja el Pastor a Hermas, “y entenderás y percibirás todas las cosas”<sup>175</sup>. Purificación y gnosis actúan recíprocamente. La inteligencia viene sólo con la pureza de corazón.

Para concluir, el concepto de pureza de corazón en los Padres Apostólicos equivale, en general, a libertad de los malos pensamientos e impulsos, con el origen diabólico de esos impulsos explícitamente establecido por el Pseudo-Bernabé y por Hermas, equiparando este último los vicios con los demonios. Hay una gran comprensión de la importancia que tiene en el Nuevo Testamento la

---

<sup>163</sup> Mand. VI, 2.7-8.

<sup>164</sup> Mand. VI, 2,5.

<sup>165</sup> Cf. Mand. IV, 1,3.

<sup>166</sup> Sem. IX, 28,4-5.

<sup>167</sup> Mand. IV, 1,1.3.

<sup>168</sup> Sem. IX, 13,8.

<sup>169</sup> Vis. III, 3.4.

<sup>170</sup> Mand. X, 1,6. Ver *Sal* 24 (25),15 “Mis ojos están siempre hacia el Señor”.

<sup>171</sup> Mand. XII, 6,5.

<sup>172</sup> Mand. XII, 6,2.

<sup>173</sup> Mand. XII, 6,5.

<sup>174</sup> Mand. X, 1; Vis. III, 3,4.

<sup>175</sup> Sem. VI, 5,1.

primacía del corazón en el sentido de motivación interior, así como una conciencia de la inhabitación divina y de la *katharsis* efectuada a través del Bautismo con el consiguiente sentido de las altas obligaciones morales que impone. Este concepto no es muy diferente del que encontramos en la Biblia y tiene muchas afinidades con los escritos de Qumran y otros documentos del judaísmo intertestamentario, especialmente en el caso de “Bernabé” y de Hermas.

## II<sup>176</sup>

### ENTRE LOS APOLOGISTAS Y AUTORES ANTI-HERÉTICOS DEL SIGLO II Y EN LA LITERATURA DEL SIGLO II, EXCLUIDOS LOS ALEJANDRINOS

#### ***LOS APOLOGISTAS Y ESCRITORES ANTI-HERÉTICOS Y LOS MALOS PENSAMIENTOS***

La insistencia sobre la pureza de corazón en el sentido de preservar de pecado los pensamientos interiores y conservar la intención del corazón dirigida hacia Dios, que tuvo tanta importancia en los primeros escritores cristianos, continuó más o menos con el mismo énfasis en los apologistas y escritores anti-heréticos. Recomendada insistentemente como un motivo de búsqueda personal por los Padres Apostólicos y por otros como san Cipriano, quienes se dirigían sólo a sus fieles cristianos<sup>177</sup>, la idea de las obligaciones morales crecientes del N.T. que alcanzan aun los ocultos pensamientos e impulsos del corazón, fue utilizada por los apologistas como un argumento de la superioridad moral del cristianismo.

Esta tendencia se ve primero en san Justino Mártir, que señala: “Porque no solamente aquel que comete un acto de adulterio es rechazado por Él, sino también aquel que desea cometer adulterio; desde que no sólo vuestras obras sino también vuestros pensamientos están patentes ante Dios”<sup>178</sup>. Atenágoras usa los mismos argumentos para refutar los cargos de que los cristianos practican el canibalismo y otros crímenes horribles y antinaturales. Tales acciones son posibles para aquellos que no creen en Dios y en la vida futura, contesta él. “Pero nosotros sabemos que Dios está presente a todos nuestros pensamientos y palabras, noche y día; que Él está presente a todas las cosas y ve lo que hay en nuestros corazón”<sup>179</sup>. Y repitiendo el mismo pasaje citado por Justino (*Mt 5,28* -el texto básico para esta doctrina-), argumenta: “Si una vida de virginidad y continencia nos recomienda ante Dios, mientras que aun el acercarse a los pensamientos de pasión nos aleja de Dios, entonces, si nos apartamos de los pensamientos mucho más huiremos de los actos”<sup>180</sup>.

San Ireneo expone esta enseñanza con una analogía: así como Cristo ha incrementado el contenido de la fe por la Encarnación, así también ha incrementado nuestra responsabilidad moral, de modo que los cristianos están obligados a abstenerse aun de los malos pensamientos y palabras<sup>181</sup>. Por esto, como dice en otra parte, Cristo manda “ciertas cosas que se deben hacer como siendo buenas o excelentes y ciertas cosas de las que hay que abstenerse, no sólo en su realización actual (*operibus*), sino aun en los pensamientos que conducen a su cumplimiento (*cogitationibus quae ad opera ducunt*)”<sup>182</sup>. No obstante, los gnósticos valentinianos, que cometían toda clase de abominaciones a las cuales no concedían importancia, puesto que ellos se consideraban intrínsecamente puros y espirituales, pensaban que eran superiores a los cristianos que se abstenían de los pecados aun de palabra o pensamiento<sup>183</sup>. Y Tertuliano pregunta, “¿Cómo prueba el Señor que él *establece algo sobre la Ley*, si no es prohibiendo aun los pecados de deseo?” (a los cuales, unos pocos párrafos antes, llama

<sup>176</sup> De *Studia Monastica*, Vol. 8, Fasc. 2, año 1966.

<sup>177</sup> Cf. Parte I, y también *De Lapsis*, 28 (PL 4,488-489), donde Cipriano hace alusión a los cristianos que confiesan la fe aun cuando hayan pensado ofrecer sacrificios durante las persecuciones.

<sup>178</sup> *Apologia I pro Christianis*, I,15 (PG 6,349).

<sup>179</sup> *Legatio pro Christianis*, 31 (PG 6,961).

<sup>180</sup> *Legatio*, 33 (PG 6,965).

<sup>181</sup> *Adversus haereses*, 4,28,2 (PG 7,1062).

<sup>182</sup> *Adversus haereses*, 2,32,1 (PG 7,826).

<sup>183</sup> *Adversus haereses*, 1,6,4 (PG 7,511).

pecados de pensamiento)<sup>184</sup>. Finalmente, Minucio Félix presenta, en su elegante estilo ciceroniano el muy usado argumento: “*Vos scelera admitta punitis, apud nos et cogitare peccare est; vos conscios timetis, nos etiam conscientiam solam, sine qua esse non possumus*”<sup>185</sup>. El argumento era demasiado bueno para ser abandonado y los escritores de los siglos tercero y cuarto continúan usándolo. Se debe notar, sin embargo, que ninguno de los escritores citados usa el término “pureza de corazón”.

## **PENSAMIENTOS Y DEMONIOS**

En otras dos obras cuya fuente básica se remonta probablemente al comienzo del siglo tercero pero cuyo carácter es mucho más judeo-cristiano que griego, como el de los apologistas, esto es, las Pseudo-Clementinas, se dice que la causa de la contaminación interior son los malos pensamientos. Se cree que estos pensamientos son evocados por demonios, una idea que aparece en el *Testamento de los doce Patriarcas* y en el *Pastor de Hermas*<sup>186</sup>. Las Pseudo-Clementinas enseñan que la aceptación del cristianismo y del bautismo arrojará los demonios que han invadido el cuerpo a invitación, por decirlo así, de aquellos que han abrigado el pensamiento o el propósito de pecar<sup>187</sup>; una noción similar al concepto del bautismo como un exorcismo por medio de la presencia de Dios que aparece en la Epístola de Bernabé<sup>188</sup>. Pedro no comerá con los no bautizados, aun cuando fueran catecúmenos por razón de esta contaminación diabólica que no ha sido quitada todavía<sup>189</sup>. Si los demonios no son arrojados por el bautismo “estando confundidos con las almas de los hombres, ellos sugieren a la mente de cada uno deseos de aquellas cosas que les agradan, a fin de que él pueda descuidar su salvación. Por esto es que muchos, desconociendo cómo están influenciados, consienten los malos pensamientos sugeridos por los demonios como si fueran el razonamiento de sus propias almas” (*epinoias os tes psyches ayton logismo syntithetai*)<sup>190</sup>. Aquí llegamos muy cerca del lenguaje del monaquismo<sup>191</sup>. Otro tema monástico, la guarda del corazón, es defendido firmemente: el principal cuidado del hombre debe ser “guardar la conciencia de toda contaminación del corazón” (*ab omni inquinamento cordis conscientiam custodire*)<sup>192</sup>.

Clemente de Alejandría cita un pasaje del gnóstico Valentino que se asemeja a las Pseudo-Clementinas al relacionar con la bienaventuranza de ver a Dios la pureza de corazón que se obtiene reemplazando a los malos espíritus por la presencia de Dios<sup>193</sup>.

Existe un solo ser bueno, cuya presencia es la manifestación por el Hijo, y por el cual y solamente por él puede el corazón volverse puro por la expulsión de todos los malos espíritus del corazón; porque la multitud de espíritus que moran en él no soportan que éste sea puro... Pero cuando el único Padre bueno lo visita, es santificado y resplandece de luz. Y aquel que posee tal corazón es tan santo que verá a Dios<sup>194</sup>.

## **VER A DIOS**

En la primera parte he señalado que los escritos de los Padres Apostólicos se refieren a los efectos positivos de la pureza de corazón en términos de iluminación, inhabitación y aproximación a Dios,

---

<sup>184</sup> *De paenitentia* 3,13 (*Corpus Christianorum*, I, p. 325). Cf. *Apologeticum*, 45,3 (*Corpus Christianorum*, I, p. 159). Cf. también ATENÁGORAS, *Sobre la Resurrección de los muertos*, 15 (PG 6,1004).

<sup>185</sup> *Octavius*, 35,6 (PG 3,348).

<sup>186</sup> Ver I Parte de este artículo.

<sup>187</sup> *Recogniciones de Clemente*, 4,16 (PG 1,1321); *Homilias de Clemente*, 9,19 (PG 2,156).

<sup>188</sup> Ver la I Parte, pág. 312.

<sup>189</sup> *Homilias*, 1,22 (PG 2,77-78). Cf. 13,4-5 (PG 2,332-333).

<sup>190</sup> *Homilias*, 9,11-12 (PG 2,249). Cf. también *Recogniciones*, 4,18 (PG 1,1322).

<sup>191</sup> Para otras referencias a los “pensamientos del corazón”, ver también *Homilias*. 1,1 (*ennoia*) (PG 2,58); 9,19 (*ennoia*) (PG 2,256); 11,18 (*logismoi*, dos veces) (PG 2,290).

<sup>192</sup> *Recogniciones*, 6,10 (PG 1,1353).

<sup>193</sup> Cf. más abajo.

<sup>194</sup> *Stromata*, 2,20 (PG 8,1058-1059).

usando especialmente la Epístola a los Hebreos más bien que la bienaventuranza de *Mt 5,8* como una base textual para un genuino misticismo cristiano que es al mismo tiempo bíblico, litúrgico, moral y escatológico. Estas fuentes hablan más de conocer a Dios que de verlo, aunque algunos de ellos usan la expresión “ver con los ojos del corazón” en el sentido de una iluminación referente a las verdades de la fe cristiana o en el sentido de una visión de Cristo -y allí notamos la influencia de la apocalíptica- a la derecha del Padre en los cielos, ya sea que esta visión se obtenga en el momento del martirio o en el transcurso ordinario de la vida cristiana<sup>195</sup>. Es notable que ninguno de ellos desarrolle los aspectos contemplativos de la pureza de corazón en el texto básico de *Mt 5,8*. No obstante, ese texto fue muy usado por los apologistas y polemistas del siglo segundo, indudablemente bajo la influencia del Semiplotonismo porque ver a Dios “es el fin de la filosofía de Platón” como señala san Justino<sup>196</sup>. Seguir este desarrollo en detalle nos llevaría demasiado lejos; por otra parte, ya ha sido estudiado<sup>197</sup>. Aquí daremos sólo algunas indicaciones.

Los escritores cristianos que utilizaron *Mt 5,8* estaban frente a la difícil tarea de conciliar la promesa de Cristo, “ellos verán a Dios” con las múltiples afirmaciones bíblicas de que el hombre no puede ver a Dios y vivir, lo cual, sobre todo, corresponde a una tendencia de la época de resaltar la trascendencia divina. La invisibilidad de Dios es un lugar común en los escritos patrísticos. Taciano<sup>198</sup> y Aristides<sup>199</sup> escribieron sobre esto. Minucio Félix establece llanamente que Dios puede ser conocido por la creación pero no puede ser visto: “*Hic non videri potest, visu clarior est, nec comprehendí, tactu purior est, nec aestimari, sensibus maior est*”<sup>200</sup>. Minucio está hablando de ver a Dios con los ojos corporales y asirlo con los sentidos. El no indica si está de acuerdo o no con Albino y otros semiplatónicos en que Dios puede ser percibido intelectualmente únicamente por la “mirada” de la *noys*, dado que ésta es una chispa de la divinidad<sup>201</sup>. Atenágoras hace suya esta teoría platónica sin reservas ni atenuantes, ignorando aparentemente que haya alguna contradicción entre ella y los dogmas del cristianismo: Dios es invisible y puede ser captado solamente por la *noys* y el *logos*<sup>202</sup>. Justino, sin embargo, después de la conversión al cristianismo abandona la noción platónica de que Dios puede ser visto naturalmente por medio de la *noys* cuando está purificada de cualquier influencia material. El anciano cristiano que él encuentra en su búsqueda de la verdad le enseña que la mente sólo puede ver a Dios cuando ha sido revestida con el Espíritu Santo<sup>203</sup>.

Uno de los primeros escritores cristianos que escribió más o menos largamente sobre la visión de Dios por el alma pura fue san Teófilo de Antioquía, un convertido y un helenista. Habló del poder natural del alma para ver a Dios en un lenguaje que no difiere mayormente del de los platónicos. Sin embargo, su vocabulario es también judeo-cristiano. Como algunos de los Padres Apostólicos, usa la expresión “los ojos del corazón”. Aquellos que tienen “ojos del corazón” para ver, verán a Dios. El único obstáculo es la impureza causada por el pecado: “Como un pulido espejo, así debe un hombre tener su alma pura. Cuando hay moho en el espejo, no es posible que la cara de un hombre se vea en el espejo, del mismo modo cuando hay pecado en un hombre, tal hombre no puede ver a Dios”<sup>204</sup>. Pero cuando

<sup>195</sup> Cf. *Si 17-18; Ef 1,18; Constitutiones Apostolorum, 7,39,4. Didascalía et constitutiones apostolorum, I; I Clemente, 36,2; Actas del Martirio de Policarpo, 2,3*. Según G. KITTEL, en la piedad judía del Antiguo Testamento y en los comienzos de la revelación del Nuevo Testamento, el “ver” desempeña un papel subordinado en comparación con el “oír”, pues la visión estaba reservada para la eternidad, pero desde la muerte y la resurrección de Jesús, la visión se equipara a la audición (G. KITTEL, *Die Religionsgeschichte una das Urchristentum*. p. 100. Un resumen en A. STOLZ, *The Doctrine of Spiritual Perfection* [St. Louis, Herder, 1946], pp. 134-135), Ver también C. SPICQ, *Contemplation, Théologie et Vie Morale d'après L'Épître aux Hébreux*, en *Recherches de Science Religieuse; Mélanges Jules Lebreton*, 39 (1951), pp. 289-300.

<sup>196</sup> *Diálogo con Trifón*, 2 (PG 6,477). Cuando habla de Platón, Justino se refiere en realidad a las enseñanzas del semiplotonismo. Cf. J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Paris, Desclée, 1961), p. 306.

<sup>197</sup> Ver V. LOSSKY, *The Vision of God* (Clayton, Wisconsin, American Orthodox Press, 1963); Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris, Editions du Seuil, 1958), pp. 86-96; J. DANIELOU, *Message évangélique*, pp. 297-353.

<sup>198</sup> *Adversus Graecos oratio*, 4 (PG 6,813).

<sup>199</sup> *Apología*, 4.1 (PG 96,1109).

<sup>200</sup> *Octavius*, 18 (PL 3,290).

<sup>201</sup> Cf. DANIELOU, p. 306.

<sup>202</sup> *Súplica por los Cristianos*, 10 (PG 6,908).

<sup>203</sup> *Diálogo con Trifón*, 4 (PG 6,487). Esta es también la enseñanza de san Basilio. Cf. LOSSKY, p. 67.

<sup>204</sup> *Ad Autolyicum*, 1,2 (PG 6,1027).

Teófilo agrega, como señala el Card. Daniélou, que esto no tendrá lugar hasta después de la resurrección cuando el hombre haya obtenido la incorrupción, ya ha tenido lugar una transformación en el tema platónico de ver a Dios en el pulido espejo del alma pura<sup>205</sup>.

Ireneo asigna un lugar muy importante a la visión de Dios, ya en esta vida presente. El hombre no puede ver a Dios por medio de sus potencias naturales. sino sólo a través de una revelación concedida libremente y hecha a través del Hijo: «Los profetas, pues, indicaron por anticipado que Dios podía ser visto por el hombre (Is 40,5); como dijo también el Señor: “Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos verán a Dios”. Pero con respecto a su grandeza y a su maravillosa gloria ‘Ningún hombre puede ver a Dios y vivir’ (Ex 33,20), porque el Padre es incomprendible; pero mirando Su amor y bondad y en cuanto a Su infinito poder, aun esto concede a aquellos que lo aman, es decir ver a Dios, cosa que también los profetas predijeron “Porque aquellas cosas que son imposibles a los hombres, son posibles a Dios” (Lc 18,27). Porque el hombre no ve a Dios con sus propios poderes; pero cuando a Él le agrada, es visto por el hombre, por quien Él quiere y cuando Él quiere»<sup>206</sup>. Aunque el Padre será visto plenamente sólo en la vida eterna, la vida del hombre aún ahora es ver a Dios y ser transformado en Él: “No es posible vivir apartado de la vida y los medios de vida se encuentran en la amistad con Dios; pero amistad con Dios es conocer a Dios y gozar de su bondad, luego el hombre verá a Dios, entonces podrá vivir inmortalizado por esta visión y aun alcanzando a Dios”<sup>207</sup>.

Como hace notar Daniélou, “para Ireneo, ver a Dios es equivalente a divinización. Conocimiento y vida están completamente unidos”<sup>208</sup>.

En ninguna parte los apologistas y polemistas establecen una relación entre “ver a Dios” como la recompensa de la pureza de corazón y el conservar el corazón libre de los malos pensamientos, aunque ambos elementos están presentes en sus escritos. En las Pseudo-Clementinas, sin embargo, la conexión es establecida explícitamente en un pasaje muy significativo:

De igual manera él (Jesús) dijo también que el puro de corazón es bienaventurado, y que por eso puede ver a Dios, de modo que cada uno, deseando tan gran bien, debe guardarse de los pensamientos malos y corrompidos<sup>209</sup>.

Pero en Éxodo 33,20 se nos dice que ningún hombre puede ver a Dios y vivir; ¿cómo puede conciliarse esto con la promesa de Jesús? Pedro vence esta dificultad con una mezcla de argumentos bíblicos y platónicos: “Dios es visto por la mente pero no por el cuerpo; por el espíritu, no por la carne.” El es visto ahora por los ángeles; como Teófilo, Pedro dice que será visto por los hombres sólo después de la resurrección “cuando ellos hayan sido hechos como ángeles... Porque Él (Jesús) mostró que vendrá un tiempo en el cual de hombres serán hechos ángeles, los cuales en el espíritu de su mente verán a Dios”<sup>210</sup>. En otra parte las *Recogniciones* interpretaban Hb 10,22 citado tan a menudo por los escritores de la edad subapostólica, como referido a la bienaventuranza: “... apresurándose por alcanzar con un corazón limpio y una conciencia pura el mundo venidero cuando será capaz de ver aun a Dios, el Rey de todo”<sup>211</sup>.

Es sorprendente la síntesis que se ha alcanzado entre los aspectos ascético y místico de la pureza de corazón y los elementos tradicionales que se encuentran al lado de las ideas helenistas en esta espiritualidad judeo-cristiana. Las Pseudo-Clementinas son las que tratan con mayor amplitud el concepto hasta Clemente de Alejandría y Orígenes.

---

<sup>205</sup> DANIÉLOU, p. 307.

<sup>206</sup> *Adversus Haereses*, 4,20,5 (PG 7,1035).

<sup>207</sup> *Adversus Haereses*, 4,20,5-6 (PG 7,1035).

<sup>208</sup> DANIÉLOU, p. 329; cf. IRENEO, *Prueba de la Predicación Apostólica*, 6,8 y 93.

<sup>209</sup> *Recogniciones*, 2,28 (PG 1,1262).

<sup>210</sup> Adviértase el concepto de “vida angélica” como base cristiana para la contemplación. *Recogniciones*, 3,30 (PG 1,1296). Comparar *Homilias*, 17,16 (PG 2,399). Mt 5,8 es citado también en *Recogniciones*, 2,22 (PG 1,1260) donde se dice que la visión de Dios es el fin de toda vida humana y que se obtiene por las buenas obras; 3,27 (PG 1,1295); *Homilias*, 17,7 (PG 2,390).

<sup>211</sup> 5,7 (PG 1,1334).

## **PURO DE CUERPO Y DE CORAZÓN**

Las oraciones e himnos litúrgicos de los *ordos* de la Iglesia primitiva están llenos de referencias a la pureza de corazón y revelan un constante conocimiento de los efectos y exigencias del bautismo cristiano. Estas oraciones son similares a las recomendaciones de pureza de corazón dirigidas a los distintos sectores de la comunidad cristiana en las cartas pastorales de los Padres Apostólicos. La oración para la consagración de un obispo en la *Tradición Apostólica* de Hipólito pide “que él pueda agradarte por la humildad y un *corazón puro*”<sup>212</sup>, y la fórmula para la ordenación de un sacerdote contiene las palabras, “que él sea capaz de gobernar al pueblo con un *corazón puro*”<sup>213</sup>. En la *Didascalia* los obispos son amonestados a proveer a las viudas con un *corazón puro*, esto es, no descuidarlas por respeto humano o un interés desordenado por el dinero<sup>214</sup>. En el libro II,3,4 la frase “una *mente pura*” es usada como sinónimo: “*si mens vestra non est pura aut propter acceptationem personae aut propter dona divitiarum*”. En el contexto de estos textos “un corazón puro” significa una mente no movida por el interés propio o consideraciones extrañas al gobierno de la Iglesia.

Un notable ejemplo de interés por la pureza se encuentra en la colección de oraciones litúrgicas llamadas el *Euchologion* del Obispo Serapión de Thmuis, un antiguo monje, en uno de cuyos párrafos la palabra “puro” (*kátaros*) aparece no menos de siete veces:

Oh Señor Dios a través de todas las edades, Dios de todas las mentes dotadas de razón, Dios del *puro de alma* (*psychon katharon*) y de aquellos cuya oración es sincera y *pura*, visible y conocido en el cielo por los espíritus *puros*, viviente y adorado sobre la tierra en la Iglesia católica, alabado por los santos ángeles y el *puro de alma*, alabada y glorificada tu verdad por los mismos cielos, al que hiciste un coro viviente para esto: concede que ésta tu Iglesia pueda ser viviente y *pura*, dale poderes celestiales y ángeles *puros* para ayudarla, que la oración que ella te ofrece pueda ser *pura*<sup>215</sup>.

A. Hamman comenta que “La preeminencia dada a la idea (de pureza) obviamente refleja una preocupación en el pensamiento del autor”<sup>216</sup>. Serapión pone claramente de manifiesto que es la pureza lo que hace a los ángeles capaces de ver y adorar a Dios en el cielo y permite a los hombres acercarse a rendirle culto en la tierra. Esta idea de que la pureza es la que permite acercarse a Dios en la liturgia, es el significado original del concepto en el Antiguo Testamento. La misma idea se encuentra junto con otro tema bíblico -el de que es el Espíritu Santo el que limpia y renueva el corazón-, en una petición basada en *Hb 10,22* de la *Anáfora siríaca de los doce Apóstoles* que se cree se remonta al siglo cuarto: “Concédenos, Señor, el don de tu Santo Espíritu y haznos capaces de acercarnos a tu santo de los santos con *corazones puros y buenas conciencias*”<sup>217</sup>.

A menudo la oración no pide simplemente un corazón puro, sino también un cuerpo puro: la frase “*puro de cuerpo (o carne) y de corazón (alma, espíritu)*”, se encuentra tan frecuentemente que se convierte en una especie de lugar común. Unos pocos ejemplos bastarán para mostrar el uso de la frase en la oración litúrgica. En las *Constituciones Apostólicas*, la oración de los recién iniciados es

---

<sup>212</sup> *Tradición Apostólica de Hipólito*, 4 (ed. B. BOTTE, *Sources chrétiennes*, p. 38). Esta oración está también en las *Constituciones Apostólicas*, 8, 16, 4. Las disposiciones de la Iglesia enseñan también la obligación de confesar los pecados de pensamiento. Cf. *Constituciones Apostólicas*, 1,4; *Didascalia*, 3,5-6.

<sup>213</sup> Esta no falta, ni en el original ni en la versión, sino que hubo un error al imprimir la traducción y fue salteado el número correspondiente.

<sup>214</sup> 4,5,3. Al tratar de las bienaventuranzas la *Didascalia* interpreta *Mt 5,8* de una manera muy general: «*Si autem et sine (omni) malitia et iniquitate et malignitate, quoniam dicit iterum: “Beati mundo corde”...*».

<sup>215</sup> 10 (24). Incluyo aquí algunas disposiciones posteriores de la Iglesia tanto por razón de unidad como porque aunque fueron codificadas recién en el siglo cuarto, alguna de sus oraciones reflejan una tradición primitiva.

<sup>216</sup> *Early Christian Prayers* (Reguery, Chicago, 1961), p. 121, nota 1. La palabra *kataros* es muy común en todas las oraciones.

<sup>217</sup> A. RAES, ed. *Anaphorae Syriacae* (Rome, 1939), *Anáfora de los santos Apóstoles*, 1, p. 212.

“Concédeme un *cuerpo limpio*, un *corazón puro*,... la venida de tu Espíritu Santo...”<sup>218</sup>. La oración del obispo por el pueblo en las *Constituciones Apostólicas* pide: “*Santificando* nuestros *cuerpos* y nuestras *almas* (1 Co 7,34), concédenos que podamos ser *purificados* de toda mancha de la *carne* y del *espíritu* (2 Co 7,1)”, dos textos que son citados una y otra vez en los libros siete y ocho de las *Constituciones Apostólicas*<sup>219</sup>. En el *Euchologion* de Serapión también encontramos “*Santifica* también a los *diáconos*. Que ellos puedan ser *uros de corazón y de cuerpo* (*katharoi kardia kai somati*) y que te sirvan con una conciencia *limpia*...”<sup>220</sup>. La bendición para los laicos pide: “Puedan sus *cuerpos* (*somata*) ser bendecidos con la castidad y la pureza (*eis sophrosynen kai katharoteta*) y sus *almas* (*psychai*) con la doctrina y *gnosis* y misterio”<sup>221</sup>.

Es digno de notar que estos textos, como los otros textos no litúrgicos, que aduciré enseguida, no usan un solo par de términos sino más bien varias combinaciones: cuerpo y corazón, carne y espíritu, etc. No parece que el uso de la palabra *pneuma* en estas expresiones que se refieren a la doble pureza haya aparecido como un sustituto de *kardia* en beneficio de los cristianos de habla griega para quienes la frase “pureza de corazón” debía sonar extraña, sino más bien que está basada a menudo en los textos paulinos relacionados con la castidad, tales como 1 Co 7,34, que está dirigido a las vírgenes, y 2 Co 7,1 que constituye la conclusión de una advertencia contra el matrimonio con no-creyentes. Sin embargo, el contraste *pneuma-sarx* como es usado por san Pablo y después de él por san Ignacio<sup>222</sup> y el contraste corazón-manos (o labios, carne, etc.) que se encuentra en el Antiguo Testamento y en las partes no paulinas del Nuevo Testamento eran análogos en ambos casos a “interior frente a exterior”. Por supuesto, estos binomios o aspectos dobles de una entidad singular eran asimilados a menudo al dualismo platónico *noys-soma* o a su equivalente estoico del *hegemonikon* en contraste con las partes irracionales.

En este paralelo entre la pureza de corazón o el elemento intelectual y espiritual, y la pureza del cuerpo -un contraste que, por varios razones se hace presente durante este período- una de las primeras preguntas que surgen es ¿cuál es el significado de la pureza corporal? No existe una respuesta única dado que el significado varía en los distintos contextos. Dificilmente puede ser la limpieza física ordinaria; en este sentido habría que descartarla como objeto adecuado para la oración litúrgica. En los rituales de la Iglesia no se ofrece ninguna definición o explicación de qué es lo que se pide. Por supuesto, uno piensa inmediatamente en la castidad, y éste es realmente un elemento importante en la noción de pureza corporal, como se verá enseguida cuando consideremos la literatura sobre la virginidad. Además, un significado muy general que será considerado también más tarde, es la curación de las tendencias del cuerpo hacia la muerte y la corrupción que es una consecuencia del pecado. La libertad con respecto a los malos espíritus también puede ser incluida en esta noción, como en el libro sexto de la *Didascalia* (21) y de las *Constituciones Apostólicas* (27) donde se nos dice que cada hombre está inhabitado o por Espíritu Santo, que él recibe en el Bautismo, o por los malos espíritus, que moran en aquellos a los cuales el pecado -pero no la violación de las leyes rituales, que sólo pueden manchar la conciencia del débil- han hecho impuros. Otro significado posible, puede ser la salud, dado que los rituales contienen muchas oraciones e instrucciones para sanar al enfermo, tales como la súplica en el *Euchologion* de Serapión de que la unción del enfermo pueda ser para la “integridad del alma, del cuerpo y del espíritu” (1 Ts 5,23)<sup>223</sup>, esto es, que puedan ser totalmente sanados y santificados. Sin embargo, las deformidades e impedimentos físicos no eran considerados como formas de contaminación corporal que pudieran ser un impedimento, por ejemplo, para el oficio de obispo; esta idea es rechazada explícitamente en los cánones 77 y 78 del corpus, registrado en el Libro 7,44, de las *Constituciones Apostólicas*. Pero aunque en general la *Didascalia*, las

<sup>218</sup> 7,45,3.

<sup>219</sup> 8,13,10. 1 Co 7,34 (*agia kai to somati kai to pneymati*) se encuentra también en otra oración por el pueblo (8,11,4). 2 Co 7,1 (*katharisomen eaytoys apo pantos molysmoy sarkos kai pneymatos*) aparece citado cinco veces: Cristo viene “a purificar de toda impureza de la carne y del espíritu” (7,39,4); esta purificación está entre las peticiones que se hacen por los catecúmenos (8,6,6), por los penitentes (8,9,3) y por las diaconisas (8,20,2).

<sup>220</sup> 11 (25).

<sup>221</sup> 6 (29). Ver también 13 (1), 19 y 6 (19) 1, donde se piden dones semejantes para el cuerpo y el alma.

<sup>222</sup> *Epístola a los Magnesios*, 1,2; 13,1; *Epístola a los Trallanos*, Inscripción; *Epístola a los Romanos*, Inscripción; *Epístola a los Esmirnenses*, 1,1; *Epístola a Policarpo*, 5,1.

<sup>223</sup> 29 (27).

*Constituciones Apostólicas* y el *Euchologion* de ningún modo entienden que “puro de cuerpo” signifique la purificación levítica, en algunos textos primitivos referentes al bautismo (incluyendo, como veremos, uno de las *Constituciones Apostólicas*) la frase parece, cuando se la compara con la pureza de corazón, hacer una especie de referencia a la pureza ritual, si no en el sentido exacto en el que era concebida en el Antiguo Testamento y el judaísmo, al menos como una extensión o desarrollo de tal sentido. Esto es así finalmente, en algunos pasajes que comparan el “bautismo” judío y el cristiano: el más claro de ellos se encuentra en el *Diálogo con el Judío Trifón* de Justino.

Pues, para qué sirve este bautismo que limpia solamente la carne y el cuerpo... Pues Isaías no os mandó a un baño para allí lavaros del crimen y otros pecados, de los cuales ni toda el agua del mar sería suficiente para purificar...<sup>224</sup>.

Justino quiere decir que el bautismo cristiano enriquecido con la Redención y con Espíritu Santo, es capaz de purificar los pecados, mientras que las abluciones judías solamente podían limpiar el cuerpo. Está usando un argumento que podía ser, hasta cierto punto, fácilmente aceptable a Trifón, dado que está apelando a la enseñanza común de toda la tradición judía -incluyendo, con algunos matices, a la comunidad de Qumran- de que las abluciones rituales no pueden suprimir el pecado, sino solamente quitar la impureza ritual, o, en el caso de Qumran, ampliando esta idea, quitar una mancha casi física dejada por el pecado<sup>225</sup>.

Según Josefo, Juan Bautista tenía una idea más o menos similar de los efectos de su bautismo (y esto puede haber sido simplemente una atribución errónea por parte de Josefo de doctrinas sostenidas en realidad por los esenios). Este bautismo no podía perdonar los pecados, pero podía purificar el cuerpo después que el alma había sido purificada por la virtud.<sup>226</sup> Aparentemente, deseando presentar el bautismo cristiano como el cumplimiento de las promesas de los profetas acerca de una efusión purificadora del Espíritu Santo y de expectativas similares de grupos tales como la comunidad de Qumran. y pensando sin duda sobre todo en la profecía de Juan “yo os bautizo con agua para penitencia, pero el que viene detrás de mí ... os bautizará con el Espíritu Santo y el fuego”<sup>227</sup>, Justino interroga a Trifón en un punto, “¿Qué necesidad tengo yo de ese otro bautismo si he sido bautizado con el Espíritu Santo?”<sup>228</sup>.

Estos pasajes son análogos a tres textos del Nuevo Testamento: 1) *Hb* 9,10 donde “detrás de ‘toda clase de abluciones rituales (*diaphoroiis baptismoi*) hay reglas para la carne”, “bautismos” (y el mismo término parece implicar una comparación con el bautismo cristiano) que “no pueden perfeccionar al adorador en su *conciencia*” o en el corazón, sino que tienen que ver solamente con el cuerpo<sup>229</sup>; 2) *Hb* 9, 13-14, donde *e tes sarkos katharotes*, la pureza del cuerpo, es opuesta casi más claramente a *xatharizein ten syveidesin*; y 3) *1 Pedro* 3,21 “el bautismo al presente os salva también a vosotros (no se trate de quitar la impureza de la carne, sino de la búsqueda de una buena conciencia ante Dios)”.

Un pasaje de las *Constituciones Apostólicas* contiene la misma idea, destacando la necesidad de la invocación del Espíritu Santo sobre los candidatos antes del bautismo: “Porque si tal invocación no es realizada sobre cada uno de ellos por el presbítero responsable, el candidato entra simplemente al agua como los Judíos”<sup>230</sup>. J. Irebaert comenta sobre este pasaje: “Una ablución bautismal sin las oraciones prescriptas no sería más que una ablución ritual judía que limpia solamente el cuerpo”<sup>231</sup>.

<sup>224</sup> 14,1 (PG 6,504); 13,1 (PG 6,500-501).

<sup>225</sup> Ver J. DELORME, *The Practice of Baptism in Judaism at the Beginning of the Christian Era*, en *Baptism in the New Testament* (Baltimore, Helicon, 1964), pp. 43-45.

<sup>226</sup> Cf. I parte, p. 306. Cf. también J. DELORME, pp. 27-28. 32. 52.

<sup>227</sup> *Mt* 3,11; cf. *Lc* 3,3: 3,16.

<sup>228</sup> *Diálogo con Trifón*, 29 (PG 6,537).

<sup>229</sup> W. F. ARNDT y F. W. GINGRICH, A., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, University of Chicago Press, 1952), *sarx*, 2, p.751.

<sup>230</sup> 7,44,3.

<sup>231</sup> J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology, its origins and. early development* (Nijmegen, Dekker and Van de Vegt, 1962), p. 387; cf. M. SIMON, *Verus Israel* (Paris, Ed. E. Boccard, 1964), p. 334, nota 1.

Es claro, entonces, que el efecto atribuido en estos textos a las abluciones rituales judías, incluyendo el bautismo de los prosélitos, es la pureza corporal, en contraste con la pureza del corazón producida por el bautismo cristiano en el Espíritu Santo. Al referirme a los orígenes bíblicos del concepto he tratado de indicar que la pureza de corazón en la Biblia es una metáfora que implica una comparación con la pureza ritual. Dado que esta última se perdía por acciones corporales, incluyendo el contacto, y era restaurada lavando el cuerpo, acabó por ser tomada como “pureza del cuerpo”, especialmente por los cristianos que la oponían a su propio bautismo, pero también por los judíos que buscaban un tipo más interior de purificación, como lo muestra la cita tomada de Josefo. “Pureza de corazón, alma, espíritu o conciencia” cuando se usa en contraste con “pureza de cuerpo” o de la carne en un contexto bautismal, podría significar entonces ausencia de pecado en las disposiciones e impulsos interiores por causa de los dones de Cristo, perdón de los pecados y renovación en el Espíritu Santo.

¿En qué sentido, podemos preguntar, el “bautismo” judío -y quizás, en el texto citado de las *Constituciones Apostólicas*, también el elemento de lavado con agua en el bautismo cristiano, separado del Espíritu Santo<sup>232</sup>- purifica el cuerpo? ¿Implican estos textos que hay alguna especie de realidad en la purificación ritual? Aunque Cristo rechaza la noción de pureza ritual<sup>233</sup> y san Pablo le da solamente una vaga realidad subjetiva que impresiona la “conciencia débil” de quien cree en ella<sup>234</sup>, la Iglesia primitiva no era capaz de renunciar inmediatamente a esta noción, especialmente en los sectores judeo-cristianos. San Pablo mismo vio la necesidad de flexibilidad y compromiso en esta materia, y se recuerda que el Concilio de Jerusalén efectuó un arreglo oficial que permitía a los cristianos judíos continuar sus prácticas. Así la *Tradición Apostólica de Hipólito* contiene previsiones para un baño ritual para los candidatos al bautismo el jueves anterior al sábado en el que debían ser bautizados<sup>235</sup>, y aunque él declara que después del bautismo no hay necesidad de otras abluciones religiosas, vestigios de la idea y la práctica de la purificación ritual están aparentemente en conexión con la relación sexual<sup>236</sup>.

Por supuesto la secta herética judeo-Cristiana de los ebionitas también daba gran importancia a la “pureza corporal” en el sentido de purificación ritual, incluyendo tanto una mera limpieza y decencia físicas como la pureza de corazón, como puede verse en muchos pasajes de las *Homilias*, y *Recogniciones* Pseudo-Clementinas. Además del bautismo cristiano, Daniélou encuentra en estas obras una descripción de las dos clases de baños purificatorios. “Uno es el baño requerido después de las relaciones sexuales... Este baño es obligatorio, perteneciente a los elementos tradicionales judíos mantenidos por el Concilio de Jerusalén y era un rasgo distintivo de la vida de cada judío cristiano. El

---

<sup>232</sup> Hb 10,22 quizás se puede interpretar en este sentido: “Aproximémonos (a Dios)..., purificados nuestros *corazones* de una mala conciencia por la *aspersión* y los cuerpos lavados con un agua pura”. Aunque no podemos afirmar que la *aspersión* signifique aquí inquestionablemente la acción del Espíritu, indudablemente se refiere a la purificación espiritual del pecado. Muchos textos del Nuevo Testamento dicen que el bautismo se compone de dos elementos, “el agua y el Espíritu” (*1 Co* 10,1; *Tt* 3,5; *Jn* 3,5) mientras que una serie de pasajes no-bíblicos repiten el tema de que “el agua limpia el cuerpo y el Espíritu purifica el corazón” y parecen sugerir que el bautismo cristiano es un compuesto, formado de elementos de la Antigua LEY -(incluido el bautismo de Juan)- el rito de lavar con agua, que limpia el cuerpo -y de la Nueva- la purificación del corazón por el Espíritu Santo (cf. *Excerpta de Teodoto*, 7 y 8). Sin embargo, más a menudo, especialmente entre los escritores posteriores, el significado es que la purificación visible y material del cuerpo, al mismo tiempo que le procura la incorruptibilidad, es un signo de la purificación invisible del corazón o del alma por el Espíritu Santo, el cual, se piensa, es agregado al agua por una *epiclesis*. Véase por ejemplo, esta afirmación clara de san Cirilo de Jerusalén: “El agua se derrama sobre el exterior y el Espíritu lava el interior limpio de defectos” (*Catequesis*, 17,14, PG 33,1089). Y en las *Constituciones Apostólicas* se dice que los sacerdotes se lavan las manos durante la Eucaristía como un signo (*symbolon* de *katharotes psychon*) (8,11,12). Cf. también Cirilo de Jerusalén. *Catequesis*, 3,4, PG 33,949, donde, para establecer la conexión entre el agua del bautismo y la gracia, Cirilo se refiere al hombre constituido por carne y espíritu, lo que requiere una purificación del cuerpo y del espíritu. Ver también SAN ESTEBAN I, Papa, *Fragmento de una carta a Cipriano* (PL 3,1995); EFRÉN, *Himno* 9,5. Para las ideas de Orígenes en esta línea, ver B. NEUNHEUSER, *Baptism and Confirmation* (New York, Herder and Herder, 1964), pp. 76-77.

<sup>233</sup> *Mt* 15,10 y 20; *Mc* 7,15 y 18.

<sup>234</sup> La *Didascalia* admite que una confianza en la pureza ritual puede hacer “impuros en sus conciencias” a aquellos que son débiles (6,21,7); cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Catechesis Prima*, 2 y 3 (PG 49,225-226) donde se halla explicada ampliamente y con gran habilidad esta noción.

<sup>235</sup> 20 (*Sources chrétiennes*, p. 48).

<sup>236</sup> 35 (*Sources chrétiennes*, pp. 71-72). Cf. M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins* (New York, Scribner's, 1961). Más tarde, sin embargo, la práctica de las purificaciones rituales judías por parte de los cristianos fue condenada severamente por la *Didascalia*, Afraates. san Juan Crisóstomo y otros. Cf. SIMON, pp. 378 ss.

otro, que consistía en abluciones diarias, caracterizaba al hombre piadoso, el asceta”, y era similar a las lustraciones de los Esenios y otros grupos dentro del movimiento bautista<sup>237</sup>. En la homilía undécima, que tiene la forma de una catequesis que trata precisamente el tema de la pureza de corazón y la pureza del cuerpo y es introducida por la afirmación de que Pedro “pronunció un discurso referente a la naturaleza de la pureza” (*agneyein*)<sup>238</sup>, encontramos una defensa de la pureza ritual y de esas abluciones diarias sobre las cuales Pedro enseña:

Por lo cual, como hombre, teniendo algo más que los animales irracionales, esto es, la racionalidad, *purificad vuestros corazones* del mal por el razonamiento celestial y *lavad vuestros cuerpos* en el baño (*logismo*)<sup>239</sup>.

Luego sigue una exégesis muy interesante de Mt 23,25-26, el pasaje que habla de limpiar el interior de la copa (el corazón) antes que el exterior (el cuerpo). Dado que Jesús no prohíbe la limpieza del cuerpo sino que dice a los Fariseos: “Limpiad *primero* el interior de la copa y del plato, que el exterior también estará limpio”, las Pseudo-Clementinas dicen que el mandamiento de Cristo no ha abolido la idea de pureza corporal sino que solamente da prioridad a la pureza de corazón, a la que sigue la pureza exterior<sup>240</sup>. “Porque la purificación según la verdad no es que la pureza del cuerpo preceda a la purificación del corazón, sino que esa pureza sigue a la bondad... Porque cuando la inteligencia es iluminada por el conocimiento (*gnosis*)<sup>241</sup>, el discípulo es capaz de ser bueno y como consecuencia sigue la pureza; porque de la armonía interior se produce un buen cuidado del cuerpo exteriormente. Como con negligencia con respecto al cuerpo no se puede producir el cuidado del entendimiento, así el hombre puro puede purificar tanto lo que está en el exterior como lo que está en el interior”<sup>242</sup>. Aquí advertimos un tema muy interesante, que puede ser enunciado como, “Purificar el interior y el exterior también quedará limpio”. Es interesante comparar la exégesis ebionita de Mt 23,25 con la explicación similar del pasaje paralelo de Lc 11,39-41, dada por san Cipriano.

No son las manos las que deben ser lavadas, sino nuestros corazones y... nosotros debemos tomarnos el trabajo de quitar las manchas interiores más bien que las exteriores; porque aquel que se ha purificado interiormente ha comenzado también a purificarse exteriormente porque cuando está limpia el alma, la piel y el cuerpo comienzan asimismo a estar limpios<sup>243</sup>.

San Justino Mártir enseña lo mismo en el *Diálogo con Trifón*:

¿Para qué sirve ese bautismo que solamente limpia la carne y el cuerpo? (las abluciones rituales judías)... Bautiza el alma de la cólera y de la codicia, de la envidia y del odio; ¡y mira! el cuerpo es puro<sup>244</sup>.

Como hemos visto, la idea de que la purificación exterior sigue a la pureza interior se puede encontrar también en los escritos de Qumran y en la descripción del bautismo de Juan hecha por Josefo. Con respecto a la afirmación de este último de que el bautismo de Juan “Servía, no para purificar los pecados *sino* para purificar el cuerpo una vez que el alma ha sido purificada por la virtud”<sup>245</sup>, J. Delorme comenta, “durante largo tiempo esta afirmación ha sido mirada como un esfuerzo para prevenir cualquier objeción por parte de los paganos cultos, a un método fácil para obtener el perdón y

<sup>237</sup> J. DANIELOU, *The Theology of Jewish Christianity* (Chicago, Regnery, 1964), p. 372.

<sup>238</sup> *Homilias*, 11,1 (PG 2,276).

<sup>239</sup> *Homilias* 11,28 (PG 2,296).

<sup>240</sup> Esta interpretación no toma en cuenta los pronunciamientos de Cristo rechazando la pureza ritual. Ver nota 196.

<sup>241</sup> A primera vista esto parece una clara evidencia de la influencia gnóstica, como lo es la frase: “purificad vuestros corazones del mal por medio de razonamientos celestiales”, citada anteriormente. Es sabido que había un gran sincretismo con el gnosticismo en las últimas etapas de la secta ebionita. Pero el concepto de purificación a través del conocimiento también se encuentra en los escritos de Qumran. (*Manual de Disciplina*, 1 QS 1, 11ss. Citado en BLACK, p. 36).

<sup>242</sup> *Homilias* 11,28-29 (PG 2,296-297).

<sup>243</sup> *De opere et eleemosynis* 1 (PL 4,601).

<sup>244</sup> 14,1 (PG 503).

<sup>245</sup> *Jewish Antiquities* 18, citado por J. STEINMANN, *St. John the Baptist and the Desert Tradition* (New York, Harper, 1958), p. 117.

para presentar el rito de Juan en términos neopitagóricos: la purificación debe cumplirse primero en el interior y entonces seguirá la del cuerpo, producida por un baño<sup>246</sup> Pero ahora que podemos reconocer en la explicación de Josefo las ideas de la comunidad de Qumran acerca de los baños religiosos, ya no es posible dejarla de lado tan fácilmente<sup>247</sup>.

Así hay muchos indicios de que el tema “Purificar primero el corazón y entonces el cuerpo estará limpio” era con más probabilidad de origen judío, correspondiendo al espíritu de los profetas, sino proveniente directamente de ellos; fue fuertemente sostenido en Qumran y fue un elemento importante en las enseñanzas de Cristo. Como los temas “puro de cuerpo y de alma” y “el agua limpia el cuerpo mientras el Espíritu Santo limpia el corazón”, ésta debe ser una fórmula estereotipada que tomaba significados diferentes en los distintos medios y contextos mientras las palabras permanecían más o menos las mismas. Lo que Nuestro Señor parece haber querido significar con esto en Mt 23, 25-26, a juzgar por Mt 7, 15-20 y muchos otros textos sobre la bondad interior más bien que la exterior, es que como las disposiciones interiores son la fuente de todas las manifestaciones exteriores de conducta y apariencia, purificándolas primero, sigue naturalmente la purificación de las acciones y de la apariencia. Lo contrario sería la falsedad e hipocresía. Este es también el pensamiento de Justino en el pasaje citado. Las Pseudo-Clementinas, sin embargo, lo toman para significar que después que las tendencias interiores están purificadas, ellas cuidarán naturalmente de la ordenación adecuada del aspecto exterior del hombre, del cuerpo, lavándolo con el baño ritual, mientras que san Cipriano sigue esta interpretación pero piensa acerca del aspecto exterior como una limpieza puramente física y usando el texto de Lucas, insta a la limosna como el principal medio para purificar el corazón de los pecados.

En cuanto al significado de “pureza corporal” en las Pseudo-Clementinas, cuando se la compara con la pureza de corazón y se enuncian sus consecuencias, parece ser una pureza ritual, mientras que “pureza de corazón” significa ausencia de pecados como influencias demoníacas, y un estado que lo capacita para ver a Dios en la vida futura.

### ***PUREZA CORPORAL COMO PUREZA DE ACCIONES Y PUREZA DE CORAZÓN COMO PUREZA DE PENSAMIENTO***

No sería correcto, tal vez, decir que “pureza corporal” significa por regla general pureza ritual en el segundo y tercer siglos de la era cristiana. La pureza corporal, que se dice es el resultado del bautismo y uno de los elementos de la vida cristiana, es explicada como la curación de las tendencias del cuerpo a la corrupción, tanto en el sentido moral como en el físico y como una preparación para la resurrección. Esta doctrina, recientemente revitalizada por F. X. Durwell<sup>248</sup>, puede encontrarse, por ejemplo en Hermas<sup>249</sup>, Justino, Ireneo<sup>250</sup> y bastante comúnmente entre los escritores del siglo primero y segundo, y a veces relacionada con la idea de pureza corporal como pureza de las acciones.

Como muchos conceptos cristianos primitivos concernientes a la carne, la idea del cuerpo como órgano de la actividad y la conducta (el equivalente más común en la Escritura es las manos), se puede probablemente remontar a san Pablo, como en la *1 Co* 6,20, traducido en el léxico Arndt-Gingrich del Nuevo Testamento como “*glorificad a Dios por medio de vuestro cuerpo* esto es, llevando una vida santa”<sup>251</sup>. En la *2 Corintios* 5,10, san Pablo dice que en el juicio cada uno recibirá “lo que ha ganado por medio del cuerpo, de acuerdo a sus obras, ya sean buenas o malas”.

---

<sup>246</sup> Una nota envía al lector a J. THOMAS, *Le Mouvement baptiste en Palestine et en Syrie* (Gembloux, 1935).

<sup>247</sup> Cf. DELORME, p. 52. El tema reaparece en FILÓN, *De plantatione Noe*, 162; ver también F. HAUCK, *soma* en *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, III. p. 421.

<sup>248</sup> *The Resurrection of Christ; a Biblical Study*, R. SHEED, tr. (New York, Sheed and Ward, 1960).

<sup>249</sup> Sem. 5,5-7. Cf. *1 Co* 6,12-20.

<sup>250</sup> Cf. *infra*.

<sup>251</sup> *Soma*, ARNDT y GINGRICH, *Greek-English Lexicon*, p. 807.

Los primeros Padres, enseñaban una visión optimista del valor del cuerpo en oposición a los gnósticos. Sin embargo, las vigorosas disputas que ellos y sus sucesores del siglo cuarto sostuvieron contra aquellos que se esforzaban por describir a la carne como el principio del mal y negar la resurrección son olvidadas a menudo por los escritores modernos quienes hablan de su odio del cuerpo, al cual refieren a veces los orígenes del monaquismo. Justino, por ejemplo -quizás debería decir el pseudo-Justino- niega que la carne sea el principio del mal y señala con fuerza la unidad de la persona humana, diciendo que en el bautismo cuerpo y alma “ambos son lavados y ambos adquieren la rectitud”<sup>252</sup>. El hecho de que intentemos conservar el cuerpo bajo control, puro, es un argumento en favor de la resurrección:

Pero si la carne no resucita ¿por qué es también guardada, por qué no le permitimos más bien dar rienda suelta a sus deseos? ¿Por qué no imitar a los médicos, quienes, se dice, cuando reciben un enfermo desahuciado e incurable, le permiten dar rienda suelta a sus deseos?”<sup>253</sup>.

## II de CLEMENTE

Esto, de acuerdo con ciertos escritores del siglo segundo y tercero era lo que estaba comenzando a suceder como consecuencia de la idea de la inutilidad del cuerpo y de su incapacidad para participar de la inmortalidad. Por esta razón “el objeto principal del escritor (de la II Clemente, que incluyo aquí porque considero su carácter anti-herético referente a estas herejías como errores de conducta, no de doctrina) es inculcar una alta cristología, una vida pura y una creencia en la resurrección de la carne. Por lo general se conviene en esto...”<sup>254</sup>. Y el profesor Quasten dice: “El sermón es muy claro respecto a la necesidad de las buenas obras”<sup>255</sup>. Sin embargo, según mi parecer, éste es el propósito de todo el sermón (porque es un epístola sólo de nombre). El autor ve una relación muy estrecha entre la fe en la resurrección de la carne y “una vida pura” o “buenas obras”, desde el momento que insta, “Arrepintámonos... de los actos malos cometidos en la carne”, y que expresa la idea de guardar los mandamientos como pureza de la carne o del cuerpo: “Si conservamos la carne pura (*ten sarka agnen*) y si observamos los mandamientos del Señor, obtendremos la vida eterna”<sup>256</sup>. Las dos cláusulas que comienzan con “si” son ejemplos del paralelismo sinonímico que se encuentra tan a menudo en la Biblia, como lo son las dos que comienzan con la misma palabra en otro pasaje: “¿Con qué confianza entraremos en el palacio de Dios si no guardamos nuestro bautismo puro e inmaculado? ¿O quién será nuestro abogado si nos halla carentes de obras piadosas y rectas?”<sup>257</sup>. En este pasaje, guardar el bautismo inmaculado se considera el equivalente de las buenas obras; en otras partes, parece ser sinónimo de pureza de la carne: “Guardad la carne pura y el sello del bautismo inmaculado, así podremos obtener la vida eterna”<sup>258</sup>.

El predicador conoce la insignificancia de la carne y de su pureza en sí mismas: dos veces dice que es algo pequeño, pero el medio para algo grande, la vida eterna<sup>259</sup>. Entonces advierte: “Y ninguno de vosotros diga que esta carne no es juzgada y que no resucita”<sup>260</sup>. Aparentemente ésta es la idea que está tratando de combatir, debido a sus ruinosas consecuencias en el orden moral. Ireneo atribuye a Marción una doctrina similar: “Y la salvación, dice él, será sólo de nuestras almas, las que han aprendido esta doctrina, pero el cuerpo, porque en verdad es sacado de la tierra, no tiene la posibilidad de participar de la salvación”<sup>261</sup>. El gnóstico Basílides enseña lo mismo, y en consecuencia, no

<sup>252</sup> Fragmentos de *Sobre la Resurrección*, 8 (PG 7,1586).

<sup>253</sup> 10 (PG 7,1590-1591).

<sup>254</sup> K. LAKE, introducción a la *Segunda Epístola de Clemente a los Corintios*, en *The Apostolic Fathers*, I (Loeb Library, New York, Putnam, 1930), p. 126.

<sup>255</sup> *Patrología*, I, (Ed. B.A.C., Madrid, 1961), p. 65.

<sup>256</sup> *II Clemente*, 8, 2 v 4; cf. también 6, 9 y 8,5-6.

<sup>257</sup> 6,9.

<sup>258</sup> 8,6.

<sup>259</sup> 5,5; 8,5.

<sup>260</sup> 9,1.

<sup>261</sup> *Adversus haereses*, 27,3 (PG 7,689).

concede ninguna importancia a una buena acción que incluya “cualquier clase de concupiscencia”<sup>262</sup>. Los gnósticos valentinianos sostienen que las buenas obras y la fe pura son necesarias para los hombres animales (*psychikoi*), los cuales no tienen perfecta gnosis “pero en cuanto a ellos mismos, sostienen que serán salvados entera e indudablemente, no por razón de la conducta sino porque ellos son espirituales por naturaleza. Porque exactamente como el oro, cuando es sumergido en la inmundicia, no pierde por esto su belleza... así ellos afirman que no pueden en ninguna medida sufrir daño o perder su substancia espiritual, cualesquiera sean las acciones materiales en las que pueden estar envueltos... y cometiendo muchas otras abominaciones e impiedades, ellos nos vilipendian (a los que por el temor de Dios nos guardamos de pecar aun con el pensamiento y la palabra) como enteramente despreciables y personas ignorantes, mientras ellos se exaltan grandemente a sí mismos y pretenden ser perfectos, y la generación elegida”<sup>263</sup> y mientras algunos gnósticos hacen uso de varios sacramentos de redención o purificación, otros “sostienen que el *conocimiento* de la inefable Grandeza es en sí mismo, perfecta redención” de la materia, el error y el mal<sup>264</sup>. Así en este caso una actitud pesimista hacia el cuerpo conducía a la licencia y una actitud optimista al ascetismo.

Las mismas tendencias son evidentes en el Evangelio de Tomás, particularmente en el *Logion* 14, un pronunciamiento contra las obras y contra la ascesis en confrontación de la pureza interior frente a la exterior, formado por una confluencia de varios textos canónicos:

Jesús les dice: si vosotros ayunáis, os causaréis un pecado a vosotros mismos y si oráis, os condenaréis; y si dais limosnas, produciréis un mal a vuestro espíritu. Y si vais a cualquier país y viajáis por sus regiones, si ellos os reciben, comed lo que os pongan delante. Amad a los enfermos que haya entre ellos. Porque lo que entra en vuestra boca no os mancha, sino lo que sale de vuestra boca, eso es lo que os mancha<sup>265</sup>.

Esto es llevar hasta el extremo la insistencia del Evangelio sobre la pureza interior más bien que la exterior. Estas obras que el *Logion* declara ser inútiles para la purificación son los mismos medios que el pseudo-Clemente recomienda:

Dar limosna es por esto bueno aun como penitencia (*metanoia*) por el pecado; ayunar es mejor que orar, pero el dar limosna es mejor que ambos; y la caridad “cubre la multitud de los pecados”, pero la oración de una buena conciencia rescata de la muerte. “Bienaventurado es todo hombre que es hallado pleno de estas cosas; porque el dar limosna aligera el pecado”<sup>266</sup>.

Cualquiera sea el significado de la misma combinación de obras ascéticas que se encuentra en el Evangelio de Tomás y en la II de Clemente, es interesante que el *Logion* 22<sup>267</sup>, que está relacionado con el Evangelio de los Egipcios<sup>268</sup>, sea también aludido en el capítulo 12 de la II de Clemente donde “el exterior (debe ser) como el interior” es explicado como sigue: “Quiere decir que el interior es el alma y el exterior es el cuerpo. Por esto, así como vuestro cuerpo es visible, así dejad aparecer vuestra alma en vuestras buenas obras”<sup>269</sup>. De este modo usa una expresión gnóstica y una manera antignóstica para probar que la pureza de la carne debe completar la pureza interior.

La II de Clemente también habla de la pureza de la carne en un capítulo muy difícil y en algunas partes incoherente sobre la Iglesia espiritual preexistente, capítulo 14, que podría ser parafraseado como sigue: La Iglesia, un principio femenino que podría ser pensado como la primera Eva,

---

<sup>262</sup> 1, 24, 5 (PG 7,678).

<sup>263</sup> 1, 6, 2 y 4 (PG 7,505).

<sup>264</sup> 1, 21, 4 (PG 7,666).

<sup>265</sup> *The Gospel of Thomas*, W. SCHNEEMELCHER, ed. en *New Testament Apocrypha*, 1; *Gospel and Related Writings* (Philadelphia, Westminster Press, 1963), p. 512.

<sup>266</sup> 16,4, p. 154. Para la limosna como medio de obtener el perdón de los pecados, ver *Is* 58,79; *Si* 3,33; *Dn* 4,24; *Tb* 4,11; 12,8-9; *Lc* 11,41; SAN CIPRIANO, *De opere et elemosynis*, 2 (PL 4,603-604); *Constitutiones Apostolorum*, 7, 12. 2.

<sup>267</sup> SCHNEEMELCHER, p. 513.

<sup>268</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, 3,13 (PG 8,1192-1193).

<sup>269</sup> 12,4.

correspondiente al concepto paulino de Cristo como el Primer Adán<sup>270</sup>, existe desde el principio como la idea de Dios de unir las criaturas a Sí mismo por medio de su Hijo. Esto se hace manifiesto para nuestra salvación en la carne de Cristo, hipostáticamente unida a su Espíritu y es su extensión en la tierra, el Cuerpo de Cristo. Por esto si los cristianos guardan esta Iglesia hecha carne, guardando su propia carne, ellos tendrán parte con ella en el Espíritu<sup>271</sup>.

En los dos últimos pasajes citados, uno sobre el exterior y el interior y el otro sobre la Iglesia preexistente, la palabra usada en contraste con “carne” es “espíritu”, y el complemento de “cuerpo” es “alma”. La homilía también menciona la pureza de corazón pero de ningún modo con el sentido de relación complementaria de la pureza de la carne que encontramos en Ireneo y escritores posteriores. Cuando el predicador exhorta al “arrepentimiento de un corazón puro” (*ex eilikrinoyis kardias*), es claro que quiere significar la purificación de las actitudes interiores del corazón, porque continúa diciendo que Dios “tiene conocimiento de antemano de todas las cosas, y conoce las cosas en nuestros corazones”<sup>272</sup>.

En los dos capítulos siguientes la exhortación, “sirvamos pues a Dios con un corazón puro” (*en kathara kardia*) se refiere a evitar la inconsecuencia<sup>273</sup>, creyendo en “la promesa de Dios” y no dudando de que el juicio está próximo<sup>274</sup>, “alejando los temores humanos y prefiriendo a los placeres del presente, las promesas del futuro”<sup>275</sup>. Es un llamado a la fe en un juicio escatológico como base para las buenas obras. Pero aunque el autor usa varias veces el término “un corazón puro”, este tema es eclipsado y parcialmente absorbido por la idea de la pureza de la carne o de las acciones exteriores. Como la amenaza para una vida cristiana válida y plena de sentido ya no proviene de la dirección del formalismo o de una excesiva importancia de las prácticas externas, sino de una super-espiritualización desrealizada, el énfasis se traslada del estar seguro de que las intenciones del corazón están de acuerdo con las acciones exteriores del cuerpo, a procurar que la iluminación interior del corazón o del alma se expresen efectivamente en actos externos. No obstante la exigencia final sigue siendo la misma: la sinceridad fundamental de la vida espiritual vivida en la presencia de Dios, que es lo que los profetas quieren significar cuando usan la palabra “corazón”.

## **IRENEO**

La misma necesidad de subrayar el valor de las obras y del cuerpo frente a los gnósticos que negaban su importancia conduce a Ireneo a enseñar una doble purificación de cuerpo y alma. El vincula esta doble pureza con el bautismo en el agua y en el Espíritu Santo, hablando de los Apóstoles como “purificando sus almas y sus *cuerpos* por medio del bautismo del *agua* y del *Espíritu Santo*”<sup>276</sup>. En otra parte atribuye claramente al agua la purificación del cuerpo y al Espíritu la del alma: “Porque nuestros cuerpos han recibido unidad entre ellos por medio del *lavado* que conduce a la incorrupción, mientras que nuestras almas la reciben del *Espíritu*: de modo que ambos, cuerpo y alma son necesarios para progresar en la vida de Dios”<sup>277</sup>. La restauración del espíritu (que Ireneo considera una parte integral del compuesto humano, hecho de cuerpo, alma y espíritu), perdida por la caída de Adán<sup>278</sup>, hace al hombre “puro” y “espiritual” en un sentido cristiano, no gnóstico<sup>279</sup>, cuando el impulso del Espíritu sobrepasa la debilidad de la carne y espiritualiza gradualmente todo el hombre en preparación para la resurrección. Esto se da, no por eliminación de la carne, “sino por la comunicación del

<sup>270</sup> Cf. DANIELLOU, *The Theology of Jewish Christianity*, p. 311.

<sup>271</sup> Según Daniélou: “El contexto de su (i. e. de la *II de Clemente*) doctrina especulativa de la Iglesia preexistente es la apocalíptica judeo-cristiana y por eso no cabe buscar fuentes gnósticas” (*Theology of Jewish Christianity*, p. 311).

<sup>272</sup> 9,9; ver también 3,4-5.

<sup>273</sup> Ver la primera parte de este artículo, pp. 301-302,

<sup>274</sup> 11,1.

<sup>275</sup> 10,3.

<sup>276</sup> *Prueba de la Predicación Apostólica*, 41.

<sup>277</sup> *Adversus haereses*, 3, 17, 2 (PG 7,930).

<sup>278</sup> Cf. DANIELLOU, *Message évangélique*, pp. 365 ss.

<sup>279</sup> *Adversus haereses*, 5, 9, 2 (PG 7,1145).

Espíritu<sup>280</sup>. “Ahora bien: los hombres espirituales no serán espíritus incorpóreos; sino que nuestra substancia, esto es, la unión de la carne y espíritu recibiendo el Espíritu de Dios, forman el hombre espiritual<sup>281</sup>. Volviéndonos espirituales por medio de la renovación del Espíritu “nosotros hemos borrado, no la substancia de nuestro cuerpo, ni la imagen de nuestra (primera) formación, sino nuestra vana experiencia primera<sup>282</sup>”.

Pero la salvación, resurrección, solamente puede ser alcanzada preservando el Espíritu por la fe y las buenas obras, en pureza de alma y de cuerpo: “Por tanto, como sin el Espíritu de Dios no podemos ser salvados, el apóstol nos exhorta por la *fe* y un *casto género de vida* a preservar el Espíritu de Dios...<sup>283</sup>”. Por otra parte, el Espíritu Santo permanece solamente en un cuerpo y un alma que sean puros. “Y ellos (los Apóstoles) aconsejaban, con la palabra de verdad, guardar el *cuerpo* sin mancha para la resurrección y el *alma incorruptible*. Pues así (decían) se mantienen los fieles cuando en ellos mora constantemente el Espíritu Santo, el que les es dado por Él en el bautismo, y es retenido, por quien lo ha recibido, mediante la práctica de la verdad y santidad, justicia y paciencia<sup>284</sup>”. Esto no es nada más que la doctrina común de los primeros Padres: el Espíritu Santo mora en un corazón puro, pero no puede tolerar ser mancillado y se aleja cuando entra el pecado<sup>285</sup>.

Los perfectos son aquellos en quienes ha permanecido y crecido el Espíritu Santo, y quienes han mantenido cuerpo, alma y espíritu sin mancha: “Perfectos son, pues, aquellos que han retenido el Espíritu de Dios y han preservado sus *almas* y *cuerpos* sin tacha, manteniéndose asidos a la *fe* de Dios, es decir, a aquella fe que va (dirigida) hacia Dios, conservando la *rectitud de proceder* respecto a su prójimo<sup>286</sup>”.

Vemos que Ireneo define la pureza de corazón o de alma como fe, y la pureza del cuerpo, como buenas obras, (como Clemente). Esto puede verse aún más claramente en un pasaje de la *Prueba de la Enseñanza Apostólica*.

Y siendo el hombre un animal formado de alma y cuerpo... hay tanto una *pureza del cuerpo*, guardar la abstinencia de toda cosa vergonzosa y de *iodo acto perverso*. y una *pureza de alma*, preservar en toda su integridad la *fe* en Dios, no agregando ni restando nada de ella... y “pecadores” son aquellos que tienen *conocimiento* de Dios y no *guardan sus mandamientos*... “La *acción*, pues, es perfeccionada por la *fe*”<sup>287</sup>.

Lo que aquí tenemos es una encomiable polaridad: *santidad del cuerpo* o pureza = *buenas obras* = *guardar los mandamientos* = *acción*; *santidad del alma* = *fe* = *conocimiento*.

Así para Ireneo la pureza de alma consiste en la posesión de la verdadera fe o conocimiento, como dicen los gnósticos -aunque ellos dejan la fe al hombre psíquico corriente; pero está también la pureza de cuerpo u obras, que ellos descuidan.

En el *Adversus haereses* agrega otra nota, *meditación*, al concepto de pureza de alma o de corazón cuando pregunta: “¿Quiénes, entonces, son los limpios? Aquellos que continuamente se abren camino por la fe, hacia el Padre, y el Hijo;... y quienes *meditan* día y noche las palabras de Dios, a fin de verse ornados con buenas obras”. La fe debe ser perfeccionada por la meditación: “Pues los hombres de este cuño (heréticos, pero al parecer también cristianos ortodoxos que no meditan) dicen en realidad que creen en el Padre y el Hijo, pero nunca meditan como deben sobre las cosas de Dios, ni están

---

<sup>280</sup> 5, 8, 1 (PG 7,1140).

<sup>281</sup> 5, 8, 2 (PG 7,1151).

<sup>282</sup> 5,11,2 (PG 7,1151).

<sup>283</sup> 5, 9, 3 (PG 7,1145),

<sup>284</sup> *Prueba de la Predicación Apostólica*, 41.

<sup>285</sup> Ver la I Parte, pp. 312 ss.

<sup>286</sup> *Adversus haereses*, 5, 6, 1 (PG 7,1138).

<sup>287</sup> 2-3.

adornados con las obras de justicia;... y la ley los ha sentenciado como no limpios”<sup>288</sup>. Ireneo no hace distinción entre fe y meditación pero dice que la verdadera fe debe incluir la meditación.

Todo esto constituye una presentación cristiana auténtica de las relaciones entre los aspectos activo y contemplativo de la vida cristiana, aun cuando elaborada en contestación al gnosticismo. Clemente de Alejandría y Orígenes habrían de retomar estas enseñanzas bajo la forma de una interacción entre *praxis* y *theoria*, que vino a ser una de las principales fuentes de la contraposición entre acción y contemplación, que tan gran papel desempeñó en la espiritualidad cristiana.

## **TERTULIANO**

Tertuliano intenta también refutar la idea de que los pecados de la carne no cuentan si la mente mantiene la actitud correcta, y R. de Labriolle considera que la doctrina que él combate tuvo su origen en un grupo de gnósticos que intentó introducirla en el cristianismo<sup>289</sup>. Tertuliano considera que la pureza de alma<sup>290</sup> y de cuerpo están unidas en ese orden en los mandamientos de la Antigua Ley. Después de la pureza de espíritu que se mantiene absteniéndose de la idolatría, observando el Sábado y siendo reverente con los padres, “no establecía ningún otro precepto para fortalecer y sostener los mencionados decretos fuera de ‘No cometerás adulterio’ ya que luego de una castidad y santidad del espíritu (*spiritualem castitatem sanctitatemque*) se seguía la pureza de la carne (*corporalis integritas*)”<sup>291</sup>. Pero el adulterio no es la única forma de impureza del cuerpo, aun cuando Tertuliano se detiene largamente en esto. Él clasifica los pecados como espirituales o corporales, y contrariamente a lo que otros escritores han considerado, explica las razones para esta clasificación:

“La razón por la cual los pecados se llaman ‘espirituales’ o ‘corporales’ es que todo pecado es ya un pensamiento, ya una acción. De esta manera, un pecado corporal es un pecado de acción, puesto que una acción, como un cuerpo, puede verse y tocarse; un pecado espiritual, sin embargo, es un pecado del alma, porque, como un espíritu, ni puede verse ni asirse”<sup>292</sup>.

En otras partes clasifica los pecados, en los términos bíblicos familiares, como pensamientos, deseos, palabras, o acciones<sup>293</sup>.

Mucho se ha escrito sobre el pensamiento de Tertuliano respecto al pecado<sup>294</sup>. Aquí puntualizaremos solamente que él atribuye los comienzos tanto de los pecados de pensamiento como de los pecados de acción, al alma: “Los pecados de pensamiento que no llevan a una acción se atribuyen al alma”<sup>295</sup>. Y “aun en acciones que requieren el concurso del cuerpo, es el alma la que primero concibe, planea, ordena, realiza los actos en cuestión”<sup>296</sup>.

Aun cuando se dice que tanto la carne<sup>297</sup> como el alma<sup>298</sup> se purifican en el bautismo, el bautismo tiene su origen en la fe, por lo que, de la misma manera que Juan purificó primero los corazones por la penitencia a fin de que pudieran recibir al Espíritu Santo del bautismo cristiano, los catecúmenos

---

<sup>288</sup> 5, 8, 3 (PG 7,1143).

<sup>289</sup> Introducción a *Tertuliano. De Paenitentia, De Pudicitia*, I (Paris, 1906), pp. 39 ss.

<sup>290</sup> O de corazón, dado que el alma tiene su facultad directiva localizada en el corazón, por eso las dos palabras son sinónimos. *De anima*, 15,4 (*Corpus christianorum*, 2, p. 801).

<sup>291</sup> *De Pudicitia*, 5,2 (*Corpus christianorum*, 2, p. 1287).

<sup>292</sup> *De paenitentia*, 3 (*Corpus christianorum*, 1, p. 325).

<sup>293</sup> *Apologeticum*, 36,4 (*Corpus christianorum*, 1, p. 149).

<sup>294</sup> Cf. H. MOTRY, *The Concept of Mortal Sin in Early Christianity* (Washington, 1920), pp. 50-55; A. E. WILHELM-HOOJIBERGH, *Peccatum, Sin and Guilt in Ancient Rome* (Groningen. 1954), pp. 98-102; G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origines* (Regensburg, Pustet, 1958), pp. 19-30.

<sup>295</sup> *De anima*, 40,4 (*Corpus christianorum*, 2, pp. 843-844).

<sup>296</sup> *De anima*, 58,7 (*Corpus christianorum*, 2, p. 869).

<sup>297</sup> *De pudicitia*, 6,16 (*Corpus christianorum*, 2, p. 1291).

<sup>298</sup> *De anima*, 40,1 (*Corpus christianorum*, 2, p. 843).

deben también purificar sus corazones por la penitencia *antes* del bautismo para prepararse al sacramento:

“Esa agua purificadora es un sello de fe y esta fe tiene su principio y encuentra su recompensa en un auténtico arrepentimiento. No somos bautizados para dejar de cometer pecado sino porque ya hemos dejado de cometerlo, puesto que ya estamos *limpios de corazón*”<sup>299</sup>. Del mismo modo las *Constituciones Apostólicas* dicen que los catecúmenos deben primero purificar sus corazones de toda perversidad de pensamiento y de toda mancha y arruga antes de ser bautizados<sup>300</sup>. Orígenes<sup>301</sup> dice que el perdón de los pecados en el bautismo depende de una conversión anterior. Esto es exagerar “la eficacia del arrepentimiento personal en detrimento de la eficacia del bautismo”<sup>302</sup>.

### **ESCRITOS SOBRE VIRGINIDAD CRISTIANA PUREZA DE CORAZÓN COMO LAS VIRTUDES INTERNAS Y PUREZA DE LA CARNE COMO CONTROL DEL CUERPO Y SUS SENTIDOS**

En los escritos sobre la virginidad -un tema al cual muchos Padres dedicaron tratados enteros-, nuevamente encontramos frecuentes referencias a una doble pureza de cuerpo y alma, espíritu o corazón. San Policarpo ya había llamado la atención sobre la obligación de las vírgenes consagradas y de las viudas de mantener una gran pureza de corazón<sup>303</sup>. Una oración primitiva de las viudas pide la *perfección* del corazón: “Cura las heridas de mi corazón, Señor Dios, fortalece mi corazón hasta que llegue a la perfección, a través del Espíritu Santo. Haz que pensemos los *pensamientos* que debemos pensar, guiados por una fe fortalecida en el Espíritu”<sup>304</sup>. Esta enseñanza se ve reforzada por la llamada *Primera Epístola de Clemente sobre la Virginidad* y por el tratado sobre la virginidad atribuido a san Atanasio<sup>305</sup>. Los Padres quieren asegurarse de que las vírgenes cristianas a quienes dirigen sus consejos no permanezcan farisaicamente satisfechas con la observancia material de una virginidad meramente física; tal actitud quedaría muy lejos de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la importancia absoluta de la intención interior, los pensamientos, el corazón. Es por ello que tan a menudo les citan la frase de san Pablo que la virgen debe “ser santa tanto de cuerpo como de espíritu”<sup>306</sup>. Por supuesto, en este contexto, la pureza del cuerpo es castidad, pero la noción incluye también el control de los sentidos del cuerpo<sup>307</sup>. Por esta vida de castidad, la virgen ofrece todo su cuerpo como un sacrificio a Dios<sup>308</sup>. Aún más, este sacrificio debe incluir todo el ser: “El hombre perfecto debe ofrecer todo, tanto de su cuerpo como de su alma, a fin de ser completo y no deficiente”<sup>309</sup>. Debe incluir especialmente el corazón, como asiento de sus pensamientos: “Si santifico también mi corazón y consagro todos sus pensamientos al Señor, ¿qué más queda? No tengo ninguna malicia en mis pensamientos, no medito en cosa alguna mundana, el orgullo y la ira no tienen en mí lugar. Día y noche medito sobre la ley del Señor. Esto es lo que significa ‘consagrarse y santificarse a sí mismo’ y ‘hacer un gran voto’”<sup>310</sup>. San Policarpo tenía el mismo concepto cuando decía a las viudas de la comunidad que debían considerarse a sí mismas como altares santos, ofreciendo sacrificios puros a Dios<sup>311</sup>. La idea de un corazón puro como altar de Dios se encuentra en los dichos de Sexto, 46. El valor principal de la pureza de la carne en sí es el ser un medio para la pureza del alma y de la

<sup>299</sup> *De paenitentia*, 6,17, (*Corpus christianorum*, 1, p. 331).

<sup>300</sup> 7, 40, 1. En el Libro 8, 6, 12 hay una oración por la renovación de los corazones de los catecúmenos: “Dales un corazón nuevo y renueva en ellos un espíritu recto (*Sal* 50 [51], 12) para que puedan conocerte y cumplir tu voluntad de todo corazón y con ánimo dispuesto” (2 *M* 1,3).

<sup>301</sup> *In Luc. hom.*, 21 (G. C. S., 9, pp. 28-31).

<sup>302</sup> W. P. LE SAINT, *Tertullian. On Penance and on Purity (Ancient Christian Writers, 28)*, p. 161, n.103.

<sup>303</sup> *Epístola de Policarpo a los Filipenses*, 5,3; 4,3.

<sup>304</sup> *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, I, 43. El Padre Hamman dice de esta oración que es “un fragmento conservado en el apócrifo *Testamento de Nuestro Señor Jesucristo*” que “puede ser mucho más antiguo que esa obra”.

<sup>305</sup> *Primera Epístola de Clemente “ad Virgines”*, 7,2.

<sup>306</sup> *1 Co* 7,34; ver también *2 Co* 7,1; *1 Ts* 4,4-8.

<sup>307</sup> METODIO, *Symposium*, 11 (PG 18,98).

<sup>308</sup> Cf. *Rm* 12,1; AMBROSIO, *De institutione virginis*, 1, 3, 13 (PL 16,192).

<sup>309</sup> METODIO, *Symposium*, 5,2 (PG 18,98).

<sup>310</sup> METODIO, *Symposium*, 5,4 (PG 18,98).

<sup>311</sup> *Epístola*, 4,3. Como la *Didascalia*, varias veces llama a las viudas el altar de Dios (3, 10, 7; 4, 5, 1; 4, 7 y 8).

conciencia y de toda virtud. Metodio escribe en el Simposio: “Puesto que la castidad por sí sola hace que el alma sea guiada de la mejor y más noble manera y sea lavada de las manchas e impurezas del mundo”<sup>312</sup>.

El *Simposio* es típico de la literatura sobre el particular por su insistencia en que la verdadera virginidad debe incluir la purificación del corazón, en el sentido de la eliminación no sólo de los vicios más espirituales, como el orgullo, la vanagloria, falta de caridad, cólera, ambición, etc., sino de las “acciones malas” en general. Significativamente Arete cita el pronunciamiento de Cristo sobre la pureza exterior e interior en este punto, y aquí las “acciones” están conectadas no con la carne sino con el corazón. El que es virgen y se enorgullece de su habilidad para controlar los impulsos de la carne no honra la castidad:

Más bien la deshonra con su arrogancia y orgullo, purificando ‘la parte externa de la fuente’ (*Mt* 23,25) y el plato, es decir, la carne, el cuerpo, dañando al propio tiempo su corazón con su presunción dominante... No, no es correcto practicar la castidad y la virginidad y luego ser contaminado e incontinente por las malas acciones<sup>313</sup>.

Para citar un testimonio del siglo IV, san Gregorio de Nisa encuentra que, básicamente, todas las formas de impureza son iguales en el fondo<sup>314</sup>. Es por esto que no sólo los pecados contra la castidad sino todos los vicios corrompen la virginidad:

Y si queremos llamar a estos enemigos por su verdadero nombre, la ira es una adúltera, la avaricia es una adúltera, la envidia, la venganza, la enemistad, los celos, el odio son adúlteros; todas las cosas, en resumen, que el Apóstol enumera como contrarias a una sana doctrina constituyen un catálogo de adúlteros<sup>315</sup>.

En otra parte, Metodio usa otra comparación, tomada esta vez del culto pagano y quizás platónica en su origen, pero con afinidades con el Nuevo Testamento<sup>316</sup> para destacar la misma superioridad de la virtud interior -incluyendo las acciones, pero especialmente los pensamientos que son su base- sobre la castidad corporal. La pureza del cuerpo sola es insuficiente, igual que sería un error de valoración dedicar mayor cuidado y consideración al exterior de un templo que a las estatuas que están dentro. El mayor esfuerzo, por lo tanto, debe dedicarse a adornar el alma con la virtud. Esto implica, sobre todas las demás cosas, escuchar la palabra de Dios y meditar sobre las Escrituras, lo que es comparado con la sal que preserva la carne. Se declara imposible la virginidad sin este preservativo, por el cual el pensamiento de las cosas divinas vence los pensamientos sensuales de la concupiscencia, según el texto clave paulino, cuya segunda parte ya he citado varias veces: “Y la mujer no casada, y la virgen, piensa en las cosas del Señor, para poder ser pura en cuerpo y espíritu”<sup>317</sup>. Metodio insiste en esta meditación y recogimiento como en un elemento esencial para la práctica de la virginidad, más o menos en el mismo sentido en que Ireneo equipara la pureza de corazón o de alma con la fe, el conocimiento y la meditación sobre la palabra de Dios.

En el epílogo, en el que Gregoria y Eubulia tratan sobre el mérito relativo de aquellos que no sienten el estímulo de la pasión y de aquellos que lo sienten pero no ceden ante él, Gregoria mantiene la superioridad de los primeros. Ella define la pureza de corazón como la ausencia de malos pensamientos:

Pues estos son los que el Señor llama divinos en las Bienaventuranzas, estableciendo claramente que aquellos que creen en El sin duda verán a Dios; pues nada introducen en sus almas que pueda oscurecer o perturbar la mirada divina del alma en su divina contemplación.

---

<sup>312</sup> *Symposium*, 10,1 (PG 18,192).

<sup>313</sup> *Symposium*, 11 (PG 18,205).

<sup>314</sup> *Sobre la Virginidad*, 14 (PG 46,381-384).

<sup>315</sup> *Sobre la Virginidad*, 15 (PG 46,383).

<sup>316</sup> *Symposium*, 1,1 (PG 18,37). Cf. *Mt* 23.

<sup>317</sup> *1 Co* 7.

Y ellos no solamente mantienen, como he dicho, su cuerpo puro de conocimiento carnal, morando, como hacen, fuera del alcance de los deseos mundanos, sino que además hacen inaccesibles sus *corazones* a todo *pensamiento* impuro (*logismoi*) y es aquí especialmente donde el Espíritu Santo hace Su morada como en un santuario... En él mora siempre el Espíritu santo y nunca se ve perturbado ni desplazado por imaginaciones impuras o pensamientos (*logismoi*)<sup>318</sup>.

Gregoria expresa aquí un aspecto de la genuina noción bíblica de pureza de corazón: la ausencia de malos pensamientos. Ella es también muy tradicional al relacionar esta noción con la presencia del Espíritu Santo y con la visión de Dios. Sin embargo, pierde el debate frente al argumento de Eubulia de que, quien vence una mayor resistencia es mayor. Metodios no da gran importancia a la *apatheia*, aun cuando sus primeros escritos muestran indicios de la influencia de Orígenes, a quien más tarde se opuso.

De todo esto se desprende que Metodios no tiene una idea clara y bien definida de la distinción entre pureza de la carne y pureza del corazón, como Ireneo: Sin embargo, es posible comparar las formas en que ambos escritores usan los términos y encontrarlos más de acuerdo en cuanto al significado de la pureza del corazón que en cuanto a sus conceptos sobre la pureza del cuerpo. Ambos ven la “meditación de la ley del Señor” como un elemento de la pureza de corazón, pero mientras Ireneo piensa en esta preocupación de la mente en términos de un conocimiento religioso como desarrollo de la fe, Metodios lo destaca como un medio de eliminar malos pensamientos. También difiere de Ireneo al incluir las más altas virtudes, tanto en su aspecto interior de actitudes habituales como, en un menor grado, de acciones que fluyen de estas actitudes, en la categoría de pureza de corazón. En cuanto a sus respectivas nociones de pureza de la carne, Metodios tiene una interpretación más estrecha, ya que para él esto significa solamente castidad y control de los sentidos corporales, mientras que Ireneo lo ve como buenas obras y acciones en general, incluyendo la castidad.

Por lo tanto, para los escritores de los siglos segundo y tercero que hemos considerado, la pureza corporal puede querer significar varias cosas: puede ser *pureza ritual*, dentro de un contexto que compara los baños religiosos de judíos y cristianos o entre judeo-cristianos que aún conservan la lustración ritual; *buenas obras* o acciones en general para II Clemente, Ireneo y Tertuliano; o *castidad* para los escritores que tratan sobre la virginidad. Entre los cristianos ortodoxos es considerada también como el resultado de la fe en Cristo y del bautismo y se la piensa como efecto y como condición necesaria para la presencia del Espíritu Santo que espiritualiza el cuerpo, así como a todo el hombre, le permite realizar obras espirituales, vence la tendencia a la muerte y a la corrupción y lo prepara de esta manera para la resurrección.

A la inversa, la pureza de corazón es considerada como algo esencialmente interior aun cuando, como en el caso de Metodios, incluya las buenas obras, involucrando las intenciones, los pensamientos, la recta fe, la meditación sobre Dios y las cosas de Dios y, en consecuencia, el conocimiento de Dios; fuentes internas de donde manan los actos externos. Las Pseudo-Clementinas y Valentino siguen la tradición del Pseudo-Bernabé y relacionan los malos pensamientos con los demonios. Todos convienen, aun aquellos que ponen énfasis en la pureza del cuerpo -II Clemente, Ireneo, las Pseudo-Clementinas- que la pureza del corazón es mucho más importante y debe dársele prioridad. Y hay quienes empiezan a escribir sobre la plena realización mística para la cual prepara la purificación del corazón en su aspecto ascético: la visión de Dios, ya sea en el mundo venidero, ya aquí abajo.

*Continuará*

---

<sup>318</sup> Epílogo (PG 18,216-217).