



Byzantion Nea Hellás

ISSN: 0716-2138

jortizgriego@gmail.com

Universidad de Chile

Chile

TRONCOSO CASTILLO, CHRISTIAN  
¿FILOSOFÍA EN LA BIBLIA? EL PENSAMIENTO NEOTESTAMENTARIO COMO UNA  
PROPUESTA FILOSÓFICA  
Byzantion Nea Hellás, núm. 35, 2016, pp. 177-191  
Universidad de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363855433009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

## **¿FILOSOFÍA EN LA BIBLIA? EL PENSAMIENTO NEOTESTAMENTARIO COMO UNA PROPUESTA FILOSÓFICA**

**CHRISTIAN TRONCOSO CASTILLO**  
**Universidad Autónoma de Chile, Talca. Chile**

**Resumen:** El problema de la definición de alma y espíritu puede tener su origen en las exégesis bíblicas de Agustín de Hipona, quien lee la ontología del “cuerpo, alma y espíritu” y la reduce a “cuerpo, espíritu”. El presente artículo es una relectura del texto bíblico que también resultó controversial entre las escuelas filosóficas de su época.

**Palabras clave:** cuerpo, alma, espíritu, estoicos, San Pablo.

## **¿PHILOSOPHY ON THE BIBLE? THE NEOTESTAMENTARY THOUGHT AS A PHILOSOPHICAL PROPOSAL**

**Abstract:** The problem of the definition of soul and spirit could have originated in biblical exegesis by Augustine of Hippo, who synthesizes the ontology of “body, soul and spirit” and reduced to “body, spirit”. This article is a rereading of the biblical text which was also controversial among the philosophical schools of its time.

**Keywords:** body, soul, spirit, stoics, St. Paul

**Recibido:** 13.08.15 - **Aceptado:** 6.10.15

**Correspondencia:** Christian Troncoso Castillo.

Email: chtroncoso@udec.cl

Licenciado en Educación con mención en Español. Magíster en Literaturas Hispánicas y Doctor (c) en Literatura Latinoamericana. Universidad de Concepción.

Dirección: Edmundo Larenas #234, Barrio Universitario, Concepción,  
Región del Biobío. Fono: (cel.) 09-621 438 88.

## Introducción

El enunciado del título nos lleva a una interrogante justa. ¿Es la Biblia un tratado de filosofía? Y la pregunta derivada, ¿pretendía alguno de sus escritores que lo fuera? Sin embargo, podrá argumentarse que no todos los libros de filosofía se crearon como manuales y, que, en este aspecto, varios de sus grandes clásicos están escritos en clave literaria. Por lo demás, un texto puede ser abordado desde distintas perspectivas y la búsqueda de una filosofía en la Biblia se desprende del hecho de que todas las ideologías descienden de un pensamiento filosófico que responde a una cosmogonía y cosmovisión particulares de las cuales quedarán inevitables huellas en sus textos. En cuanto a la segunda interrogante podrá cuestionarse la idea de que exista una sola filosofía en la Biblia, ya que lo más lógico es que existan diversos puntos de vista debido a la cantidad de autores y contextos culturales diversos y hasta contrarios; no obstante, asumiremos que en este libro, que es una antología, existe un criterio organizador –por lo menos, el criterio que compiló los libros– que sí concibió que los libros llevan hacia una misma perspectiva.

En torno al pensamiento ideológico neotestamentario se han derramado ríos de tinta para vincularlo con el pensamiento griego del primer siglo, y, aquellos comentaristas más intrépidos, que son también los más respetables, han establecido un paralelo entre la ontología cristiana y las doctrinas de Platón y de Aristóteles. Agustín y Tomás de Aquino son, quizás, a quienes se les deba en gran medida lo que hasta hoy se realiza en cuanto a los estudios teológicos. Desde la óptica cristiano-católica, por ejemplo, el pensamiento de Pablo acerca del alma es descendiente directo de la filosofía griega. Pero cabe preguntarse, ¿hasta qué punto Pablo estaba influenciado por las escuelas griegas y hasta qué punto era “nueva” su propuesta? Porque, a la luz de las investigaciones sobre el contexto contemporáneo de lectura de los discursos paulinos citados en el libro de los Hechos, además del cotejo entre los textos mismos, en mi opinión, nos encontraremos con que a pesar de que se recogen varios conceptos clásicos, en realidad, los escritores neotestamentarios los reescriben y resemantizan, interpretándolos, al parecer, según un lente oriental.

Para ello será determinante indagar en los términos comunes del naciente cristianismo con la filosofía griega; pero, semejante empresa puede resultar presuntuosa y excesiva para nuestros fines, por lo que solamente me remitiré a enunciarlos de modo general, a modo de un panorama de la filosofía en la Biblia.

## Dios y la inmanencia

En el evangelio de Juan aparecen asociados a Jesús los términos *logos* (palabra) y *archae* (principio) que marcaron toda la discusión de los filósofos presocráticos. “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (Juan 1:1), este versículo aparece como una reescritura de Génesis 1:1, que también comienza con la frase “En el principio”, pero ahora, en griego, la palabra principio adquiere un significado que la tradición filosófica entendía no solo como origen temporal, sino también como agente constitutivo de la materia; el *archae* de la *physis* (naturaleza, materia) es para Tales de Mileto el agua, para Anaximandro el *apeirón* (lo desconocido) y para Demócrito el átomo. Ahora bien, lo complejo será entender este concepto desde la Biblia sin pasar por la tradición neoplatónica helenista<sup>1</sup>, puesto que desde Agustín (inspirado en Platón) hasta Descartes se ha interpretado el mundo real en torno a un sistema binario entre lo visible y lo invisible, entre el cuerpo y el alma.

En el libro de Juan, el principio constitutivo de la naturaleza es *logos*, que es estudio racional, selección; pero también, pensamiento y palabra, es decir, lo inmaterial y lo material, al mismo tiempo<sup>2</sup>. En este sentido, es que interpreta este texto el esotérico francés, René Guénon, cuando asume que el mundo resulta simbólico de la divinidad:

Si el Verbo es Pensamiento en lo interior y Palabra en lo exterior, y si el mundo es el efecto de la Palabra divina proferida en el origen de los tiempos, la naturaleza entera puede tomarse como un símbolo de la realidad sobrenatural. Todo lo que es, cualquiera sea su modo de ser, al tener su principio en el Intelecto divino, traduce o representa ese principio a su manera y según su orden de existencia (Guénon, 1969, p. 58).

1 Por ello, Paul Ricoeur (2001) apunta que: “la atormentada historia de relaciones entre helenismo y judaísmo, y entre helenismo y cristianismo, quedará marcada por innumerables reelaboraciones del modo como debe entenderse el significado de *einai* y de *esse*” (p. 346), destacando así, la necesidad de un acercamiento a los textos bíblicos sin ese paradigma.

2 La palabra “lógica” proviene de este concepto griego y, en definitiva, este capítulo del evangelio propone a un Dios ligado a la lógica, cuando no, su fundador.

Este es, también el modo en que lo interpreta Pablo, quien escribe a los romanos: “Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa” (Romanos 1:20). El contexto de este versículo es una apología de la verdadera sabiduría, haciendo la diferencia con aquellos romanos que la buscan fuera de Dios; entendemos, entonces, que para Pablo toda la naturaleza y el mundo son una manifestación de la divinidad y el poder de Dios –lo que Mircea Eliade llama hierofanía y cratofanía respectivamente– y que todo conocimiento o estudio debería acercarse a Dios, por eso es que dice que los sabios “no tienen excusa”. Al parecer, la idea de los autores neotestamentarios acerca de las manifestaciones de Dios es también una revelación para iniciados, es decir, para quienes por la fe examinan el mundo, de allí, que asuma también que Dios es la partícula fundamental de la materia. Por ahora, en base a Juan 1, diremos que si Jesús es el *logos* de Dios, decimos que es también el componente de todas las cosas, a eso apunta el versículo 3: “Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho” (Juan 1:3), entendiendo siempre que la cláusula *di* “por” en griego quiere decir “mediante” o “a través de” como si se tratara de un instrumento o material para construir algo. Esta idea parece ser entendida por Pablo quien lo enseña así en su carta a los romanos (Romanos 11:36) y en su epístola a los cristianos de Colosa, en este último caso, es enfático en señalar que Jesús es el principio de la materia en términos cronológicos y en términos de sustancia constitutiva.

Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten; y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, él que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia (Colosenses 1:16-18).

En términos específicos, el Dios cristiano aparece manifestado similar al dios inmanente de los estoicos y epicúreos (sin embargo, para nada binario), pero, a la vez, sigue siendo el como el dios trascendente del Antiguo Testamento (Salmos 19:1). Es, en cierto sentido, una revelación parecida al *mana* de los maoríes que Mircea Eliade (2001) describe:

Hay que plantear, pues, el problema en términos ontológicos: lo que *existe*, lo que es *real*, y lo que *no existe*, y no en términos de *personal-impersonal*, *corpóreo-incorpóreo*, conceptos que no tienen en los «primitivos» la precisión que han adquirido en las culturas históricas. Lo que está dotado de mana existe en la plano ontológico y, por consiguiente, es eficaz, fecundo y fértil... Además, no aparece en ninguna parte el mana hipostasiado... separado de los objetos y de los hombres (p. 90).

Eliade enfatiza que esa fuerza vital no es una fuerza mágica impersonal y que se manifiesta en cada acontecimiento asombroso. De esta forma, Dios se vuelve palpable tanto para el científico como para el creyente. Esta es la razón por la que, para Pablo, no hubiera para los romanos una excusa.

Estas aseveraciones pueden resultar muy debatidas con la tradición teológica cristiana occidental. Sin embargo, lo cierto es que con esto el estudio del Dios cristiano se complejiza, entendiendo que nuestras nociones para su estudio provienen más de una tradición de lectura que del propio texto, en el fondo, el Dios de la Biblia no es el Dios de la teología; no quiero aquí derogar la tradición ni mucho menos, sino más bien destacar que en el Nuevo Testamento el acercamiento a Dios nunca supone el apartarse de una lógica de interpretación, solo que, en principio, nos insta a indagar más en la historia de la lectura de los textos bíblicos, en vez de asumir la autoridad de una tradición de lectura pontificia.

## **La verdad**

En la Biblia, quizás el fragmento más conocido acerca de la verdad sea lo que Jesús enunciaba de sí mismo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Juan 14:6a). Lo primero que llamará la atención del lector es el uso de la fórmula “Yo soy”, que era eludida por los hebreos de la época porque entendían que el único “Yo soy” es el nombre de Dios que se reveló a Moisés (Éxodo 3:14); en lo literal, la fórmula *ego eimi* (Yo soy) que aparece en el texto original griego es la misma que ocupa Jesús cuando los soldados van a apresarle: “Jesús les dijo: De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham fuese, yo soy. Tomaron entonces piedras para arrojárselas; pero Jesús se escondió y salió del templo; y atravesando por en medio de ellos, se fue” (Juan 8:58-59). Esta escena

demuestra la potencia social que tenía decir “Yo soy”, por lo tanto, podemos asumir que no es arbitrario que Jesús la ocupe al definir la verdad. Como ya vimos, en el evangelio de Juan se enuncian varios términos que son parte de la discusión académica griega de la época, en este caso, los términos de verdad y de vida.

En el fondo, en este pasaje se proponen la *aletheia* (verdad) y la *zoe* (vida) como atributos del *logos* dan cuenta de una visión de Dios muy cercana a la reflexión de las escuelas griegas del siglo V a.C. como la de los estoicos, epicúreos y cínicos, por ejemplo, sin embargo, a los griegos pudo parecerles controversial el hecho de que el discurso neotestamentario unía dos áreas que, para ellos, siempre corrieron por vías separadas: la filosofía y la revelación divina (a excepción de algunos de los presocráticos o en ciertos pasajes de las enseñanzas de Sócrates). Hay que pensar, eso sí, que esta visión acerca de lo divino no fue compartida a los griegos sino hasta años después de la crucifixión de Cristo, con la escritura del evangelio de Juan en griego y el pensamiento del Pablo de Tarso.

### Pensamiento paulino en el contexto de las escuelas griegas

En el siglo I, el reciente grupo cristiano compartía ciertos conceptos con la filosofía griega que, con los estudios de Agustín fueron interpretados según la tradición de la Escuela de Atenas, “cristianizando” Platón y Aristóteles. Agustín tiene el mérito de no haber evaluado la fe y la razón como contrapuestas sino como complementarias y, hasta hoy, sus estudios teológicos son la base de los que se realizan tanto en la vereda católica como en la vereda protestante. Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto los conceptos introducidos en las palabras de Jesús en el libro de Juan y el pensamiento de Pablo vienen a descender de esta tradición y si, pudiera ser, que estuvieran proponiendo algo nuevo; entendiendo que ni Platón, ni Aristóteles adscribían a esta visión de la revelación divina. En la Biblia aparece una escena que nos dará el punto de partida para esta responder a esta pregunta:

Y algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos disputaban con él; y unos decían: ¿Qué querrá decir este palabrero? Y otros: Parece que es predicador de nuevos dioses; porque les predicaba el evangelio de Jesús, y de la resurrección. Y tomándole, le

trajeron al Areópago, diciendo: ¿Podremos saber qué es esta nueva enseñanza de que hablas? Pues traes a nuestros oídos cosas extrañas. Queremos, pues, saber qué quiere decir esto. (Porque todos los atenienses y los extranjeros residentes allí, en ninguna otra cosa se interesaban sino en decir o en oír algo nuevo.) (Hechos 17: 18-21)

El capítulo narra la estadía de Pablo en Atenas y su frustrado intento al comparecer ante el Areópago. Quizás mucho se ha comentado ya acerca de la forma peyorativa en la que los estoicos y epicúreos tratan a Pablo; pero, ciertamente, el que estas escuelas fueran las que discutieran con Pablo tiene poco de aleatorio. De hecho, la mención de Pablo como σπερμολόγος (*spermologos*) remite los pájaros que sacan semillas de uno y otro lado; esto evidencia que encontraban en su discurso, palabras (*logos*) que les eran familiares, pero, creían, que había problemas conceptuales. Lo que debe considerarse es que lo más probable no es que Pablo estuviera confundiendo los conceptos griegos o que fuera un ignorante en filosofía, sino más bien, que estuviera proponiendo una ontología nueva. No cabe duda de que Pablo tuvo formación en filosofía, puesto que él era un ciudadano romano de procedencia griega, había nacido en Tarso y, allí, hasta donde sabemos, existía una de las gran actividad cultural, según Estrabón: “Το σαύτη δὲ τοῖς ἐνθά δε ἀνθρώποις σπουδὴ πρός τε φιλοσοφίαν καὶ τὴν ἄλλην παιδείαν ἐγκύκλιον ἅπασαν γέγονεν ὕσθ’ ὑπερ βέβληνται καὶ Ἀθήνας καὶ Ἄλεξάνδρειαν καὶ εἴτινα ἄλλον τόπον δυνατὸν νείπεν, ἐνώισχολαὶ καὶ διατριβαὶ φιλοσόφων γεγόναστ” (Geografía, ιδ', 5. 13)<sup>3</sup> y, hace mucho que se ha vinculado las enseñanzas éticas de Pablo en particular con la escuela estoica: “Tarsus, when Paul was born, was one of the chief seats of the Stoic philosophy, and the Apostle was almost as much bornin to the ethics of this sect a she was intorabbinical way sofargument” (Gardner, 1913, p. 61)<sup>4</sup>. En la Biblia, no aparecen detalles que nos contribuyan a confirmar la formación filosófica de Pablo, pero resulta verosímil asumirlo así al ver su estilo y uso

3 Una traducción rudimentaria sería la siguiente: “La gente de Tarso se ha dedicado con exhaustividad, no solo al estudio de la filosofía, sino también de todo tipo de educación general; han superado a Atenas, Alejandría o cualquier otro lugar que pueda ser nombrado; allí se han dado cita escuelas y lecturas de filósofos” (Geografía, XIV, 5.13).

4 “Tarso, cuando Pablo nació, era uno de los primeros asentamiento de la filosofía estoica y el Apóstol fue formado de la ética de esta secta desde su nacimiento tanto como en las formas de argumentación rabínicas”.

del idioma. Sin embargo, que Pablo haya simplemente cotejado su enseñanza helénica y hebrea es una presunción un tanto más aventurada, por eso, nos parece extraño que casi todos los estudios sobre él den por hecho esta síntesis paulina (ver Howell, 1964; Duque, 2008 y Spencer, s/a).

Las palabras *voúç* (*nous*), *πνεῦμα* (*pneuma*), *λόγος* (*logos*) y *ψυχὴ* (*psique*), muy presentes en el discurso neotestamentario eran, sin duda, parte de la discusión académica de la época, por ejemplo, para los cínicos: “*The Logos is the unifying principle in the world of men, just as the fiery Pneuma is the cohesive principle in Nature.* But there was no distinct dualism between *Logos* and *Pneuma* as world-principles” (Grant, 1915, p. 272)<sup>5</sup>, entendían el *pneuma* y el *logos* en función de lo que da movimiento a los objetos o sujetos y los comprendían como entidades fundamentales, incluso, muchos de los estoicos del siglo I d.C. figuraban al mundo como un animal, influenciados por Aristóteles. También asumen algunas enseñanzas de Heráclito, quien asumía el alma (*psique*) de la vida (*zoe*) en relación al fuego. Su modo de concebir la ontología humana, con un alma inseparable del cuerpo quien está inmerso en un *logos* universal se enfoca en un ser bipartito, rodeado por el alma y el cuerpo del mundo: “It was thus that their pantheistic physics and theirethic came together in the phrase, ‘Living according to nature’: ζῆν κατὰ φύσιν” (Grant, 1915, p. 272). Es decir, para ellos, *logos* y *pneuma* eran un tipo de *psique* e, incluso, que esta sería una entidad física, como lo afirma Jean Wahl:

Los estoicos destacaron el elemento voluntario del alma. Eran materialistas. Mas esto no era para ellos una razón para negar la actividad del sutil e ígneo elemento bajo la figura del cual se representaban el alma. En cuanto a los atomistas, sostuvieron que el alma, lo mismo que cualquier otra cosa, está compuesta de átomos, pero más pulidos y fácilmente fluyentes (Wahl, 2012, p. 307).

Ahora bien, como destaca Grant: “Paul certainly was not a Stoic. Most of his principles were diametrically opposed and utterly alien to Stoicism”

---

5 “El *Logos* es el principio unificador en el mundo del hombre, así como el *Pneuma* es el principio cohesivo del mundo de la *Naturaleza*. Pero no hay una distinción dualista entre *Logos* y *Pneuma* como partículas fundamentales del mundo”.

(Grant, 1915, p. 276)<sup>6</sup>. Sería un error admitir que el estoicismo influyó a Pablo porque, entre otras cosas, el apóstol oponía el principio de la vida natural al de la vida espiritual, lo que, ya lo distancia suficientemente de los estoicos, para quienes no existe tal distinción.

Por su parte, para Platón, el alma y el cuerpo viven en una relación dialéctica entre la corruptibilidad e incorruptibilidad, y por eso, la idea fundamental del alma está asociada a la inmortalidad. Para él, el debate es sobre si el alma es una “armonía” entre el cuerpo y la naturaleza o una entidad inmaterial que, incluso, existe desde antes de que el humano posea un cuerpo:

El alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo (Platón, *Fedón*, 80b).

Esta es la razón por la que el designara el conocimiento como reminiscencia. Más adelante en el mismo diálogo, agrega: “-Contéstame entonces -preguntó él-. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?/-Alma-contestó” (106c). Aquí defiende la idea del alma como partícula fundamental de la vida<sup>7</sup> que luego relaciona con el conocimiento y aprendizaje: “Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí” (107d). De allí que, para Platón, el filósofo debe rehuir de contaminar su alma con su cuerpo y abstenerse de pasiones que lo lleven a corporalizar su alma. De algún modo, aquí el alma es también el *nous*, intelecto. En el *Fedro*, Platón añade que el alma es el principio del movimiento; posteriormente, su discípulo Aristóteles le objeta que: “no sólo es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo –o bien aquello que tiene la capacidad de moverse a sí mismo–, sino que además es imposible que el movimiento se dé en el alma” (*Del alma*, 406a); luego, también, critica la idea

6 Pablo ciertamente no fue un estoico. La mayoría de sus principios fueron diametralmente opuestos y totalmente ajenos al estoicismo.

7 La que, sin duda, tenían los helenistas que tradujeron la Septuaginta en el episodio en que Dios crea al hombre “y fue el hombre un alma viviente”

de que el alma sea el intelecto: “Platón da a entender que el alma del Universo es como el denominado intelecto y no como el alma sensitiva o apetitiva, ya que el movimiento de éstas no es de transición circular” (407a), por ello es que el estatigirita establece los tipos de alma, aunque no nos ocuparemos de esto por ahora. Tampoco, para Aristóteles, el alma ocupa un lugar en el espacio ni ha de producir movimiento, porque “no todos los seres dotados de sensibilidad son capaces, además, de producir movimiento” (410a). Para Aristóteles, el alma es entelequia del cuerpo: “Por tanto, si cabe enunciar algo en general acerca de toda clase de alma, habría que decir que es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (412b)<sup>8</sup> y por ello, el alma tiene la característica de ser definitoria de cierto tipo de cuerpo, es decir:

si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista. Esta es, desde luego, la entidad definitoria del ojo. El ojo, por su parte, es la materia de la vista, de manera que, quitada ésta, aquél no sería en absoluto un ojo a no ser de palabra, como es el caso de un ojo esculpido en piedra o pintado (412b).

Es trascendental, entonces, para Aristóteles la idea de propósito o función en el alma como definitoria del cuerpo, ahora bien, ¿cuál es el propósito del ser humano? Este no parece ser un problema para Aristóteles, pues no lo desarrolla en su teoría.

Como se ve, los estoicos toman algunos principios platónicos del alma; pero ellos ven el alma como armonía, y no como reminiscencia, proveniente del mundo de las ideas, por lo tanto, para Platón, todo lo que puede llegar a conocer a lo largo de la vida corporal es solamente un recuerdo del mundo de las ideas, según comenta Aristóteles, esto involucra que “el alma conoce todas las cosas” (*Del alma*, 405b).

Platón y Aristóteles, eso sí, coinciden en la idea de una bipartición ontológica del hombre, es decir, el hombre es cuerpo y alma, lo que ha pasado íntegro hacia la tradición cristiana, no obstante, en el pensamiento neotestamentario y, en particular, en las cartas paulinas, la ontología del

---

8 Entre otras cosas, el entender la entelequia como el propósito hacia el que el ente se desarrolla constantemente, el alma viene a ser el propósito por el cual el ente se mueve. No principio del movimiento, sino su fin.

hombre es tripartita. Además, en las citas planteadas ha sido evidente que las características que Platón y Aristóteles debaten en torno al alma, son palabras que encontramos en la ontología que muestra Pablo (y todo el Nuevo Testamento), sin embargo, muchas de ellas están asociadas a la idea de espíritu, por ejemplo, el movimiento es consecuencia del espíritu (Hechos 1:8), el espíritu conoce todas las cosas (1 Corintios 2:11) y el espíritu está en dialéctica constante con el cuerpo, en la epístola a los gálatas, Pablo señala: “Digo, pues: Andad en el Espíritu, y no satisfagáis los deseos de la carne. Porque el deseo de la carne es contra el Espíritu, y el del Espíritu es contra la carne; y éstos se oponen entre sí, para que no hagáis lo que quisierais. Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley” (Gálatas 5:16-18), lo que viene contrastarse con el concepto platónico “vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo” (Platón, *Fedón*, 94c); por su parte, la idea aristotélica de que el alma es el principio superior que mantiene la unidad de un sujeto, tanto de su parte material como de la inmaterial, se ve reescrita por Pablo en función del espíritu en su epístola a los romanos: “Porque el ocuparse de la carne es muerte, pero el ocuparse del Espíritu es vida y paz” (Romanos 8:6) y, además, lo confirma el apóstol Santiago: “el cuerpo sin espíritu está muerto” (Santiago 2:26). Ahora bien, la gran diferencia en el esquema ontológico del hombre entre Pablo y los filósofos griegos<sup>9</sup>es que el modelo binario queda superado un modelo trinario o tripartido, esto se basa, fundamentalmente, en la creación semejante a Dios que es también trino. Pablo afirma: “Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irrepreensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1 Tesalonisenses 5:23), es verdad, sin embargo, que el estilo y contexto en el que Pablo enuncia el espíritu, alma y el cuerpo no es el establecimiento de una taxonomía fija ni de una ontología especial, sino que forma parte de los saludos finales en su carta. Sin embargo, no hay razón para pensar que no sean tres los componentes de ser en su propuesta; lo más seguro es que Pablo se tome de las palabras de Jesús (que a su vez parafraseaba el Deuteronomio), quien decía: “Jesús le dijo: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente” (Mateo 22:37), es objetable en este fragmento, que no son los mismos conceptos que utiliza Pablo y que, en el Nuevo Testamento, siempre se establecen metáforas al hablar de “corazón” y nunca se le utiliza en el sentido de órgano. Ello nos conduciría a afirmar que, en el pasaje, no se habla del aspecto físico. Ahora bien, todos los sentidos figurados que con los que se usa el “corazón” tienen que ver con la espacialidad

---

9 Pienso que, en rigor, debería decir “diferencias entre Pablo y otros filósofos griegos”.

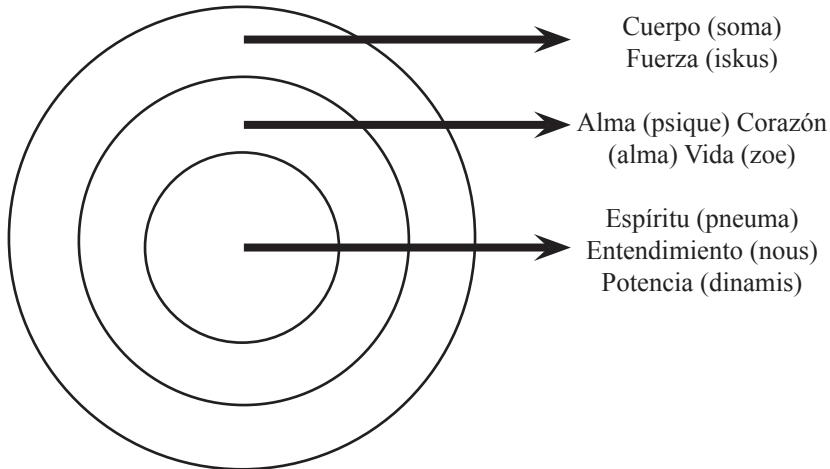
y/o los deseos, en el fondo, el corazón es el lugar íntimo. De modo que es lugar, debe estar relacionado con lo físico (un lugar es, por definición, espacio) y por ello necesariamente con el cuerpo, de un modo semejante Aristóteles alude a que el corazón físico es inseparable del alma por cuanto se mueve producto de las evocaciones que esta realiza en virtud de las sensaciones. En este sentido, *psique* y *kardias* (corazón) son conceptos afines que representan una identidad personal e íntima; en relación al uso léxico de ambas palabras en el Nuevo Testamento, *kardias* se usa cuando se quiere enfatizar su significado de lugar o intimidad, en tanto, *psique* aparece como un término más general, aunque a menudo enfatiza los deseos, del mismo modo en que *zoe* se identifica con alma. El *kardias* es descrito como lugar porque contiene y es residencia del espíritu. A este respecto, *pneuma* (espíritu) está emparentado morfológicamente con *nous* que es la capacidad de razonamiento y, este lexema está presente también en la palabra *dianoia*, enunciada en Mateo 22:37, que se traduce por mente; lo cierto es que los escritores neotestamentarios utilizan esta palabra, en todo momento con alusión a que genera, concibe, dice, etc... en definitiva, el espíritu mueve, pero a él le está asociado un movimiento que el *dynamis* y se traduce generalmente como potencia, en cambio, la fuerza física *iskus*, queda ligada al *soma*, cuerpo<sup>10</sup>. De este modo, en el pasaje de Mateo 22 en que Marcos y Lucas narran narran también, ellos agregan un cuarto elemento: “Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas. Este es el principal mandamiento” (Marcos 12:30). Si se examina a través de lo visto hasta ahora, se entenderá que los cuatro elementos que Jesús enuncia en los evangelios de Marcos y Lucas son, en realidad, solo tres; puesto que corazón y alma son términos afines, fuerzas (*iskus*) es cuerpo; y mente, (*dianoia*) es lo espiritual, decimos esto en base a las referencias de Pablo a los romanos, en donde reafirma, además, la relación del Dios cristiano y el conocimiento:

Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional. No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Romanos 12:1-2).

---

10 La diferencia entre ambos tipos de fuerza queda clara en 2 Pedro 2:11.

La búsqueda racional de la verdad se vuelve siempre, para Pablo, en una búsqueda de Dios, para lo cual es necesaria la renovación de la mente (*nous*) que, léxicamente al menos, está contenida en el espíritu (*pneuma*). Para hacerlo más claro lo ilustro en el siguiente esquema:



### Los orígenes de la ontología trinaria

No se puede afirmar que Pablo haya sido estoico, ni platónico, ni aristotélico, principalmente, porque a los conceptos que utiliza les otorga en significados harto distintos de los que los griegos usaban. Eso sí, los conceptos estaban completamente situados en el pensamiento estoico de principios de siglo I d. C, sin embargo, la filosofía griega y la filosofía paulina se oponen en esta ontología binaria helénica y la ontología trinaria de origen hebreo.

Pablo resemantiza conceptos como *psique*, *pneuma* y *logos*, pero lo más interesante es que la separación, siempre compleja entre alma y espíritu no es al azar. Mircea Eliade, citando a Franz Cumont, señala que “la pareja espiritual *psyché-nous* es de origen oriental” (Eliade, 2001, p. 79) y cita al respecto dos conceptos hebreos que, para él representan un alma espiritual, *ruah*, y un alma vegetativa, *nephesh*. Aquellos términos son los que, desde siempre, se han traducido por espíritu y alma respectivamente. Según Juan Ruiz de la Peña (1988), el *nephesh* es “lo que hoy llamaríamos la personalidad o idiosincrasia de tal o cual ser humano” (p. 22), en tanto el *ruah* está más relacionado a Dios.

En definitiva, Pablo no adapta el pensamiento cristiano a una configuración griega, dualista o dicotómica, sino que resemantiza desde dentro de la academia griega los conceptos presentados, e incorpora ciertos paradigmas ontológicos hebreos. Basados en Eliade podríamos afirmar incluso que Pablo intenta reconstruir el significado original del par *psyché-nous* y de los otros conceptos estudiados en este trabajo. Esto hace que la ontología trinaria propuesta en el Nuevo Testamento y defendida por Pablo devenga no sólo en una propuesta filosófica, sino en un estudio hermenéutico, como lo ha intentado ser este. Obviamente, el presente trabajo queda incompleto, puesto que los alcances del pensamiento neotestamentario como una filosofía, o, al menos, una ontología hará que, por lo bajo, se le haga justicia a los textos paulinos que han sido leídos, desde Agustín, por una tradición helenista neoplatónica y no como una propuesta propia proveniente desde una lógica diferente, quizás, aquella “lógica del amor” que menciona Ricoeur (2001).

Estoicos y epicúreos, tienen ahora la palabra.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. (1983). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- ELIADE. M. (2001). *Tratado de Historia de las Religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: ediciones Cristiandad.
- ESTRABÓN. (2013). Γεωγραφικά. Recuperado del sitio <[http://www.hsaugsburg.de/~harsch/graeaca/Chronologia/S\\_post01/Strabon/str\\_g000.html](http://www.hsaugsburg.de/~harsch/graeaca/Chronologia/S_post01/Strabon/str_g000.html)>
- HOWELL, E.B. (1964). St. Paul and the greek world, *Greece and Rome* (11), 8-29.
- GARDNER. P. (1913). *The religious experience of St. Paul*. New York: G.P Putman's Sons.
- GRANT. F. C. (1915). St. Paul and stoicism, *The Biblical Word* (5), 268-281.
- GUÉNON, R. (1969). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires: Eudeba. Disponible en [http://www.cibeles.org/Biblioteca/ReneGuenon/Simbolos Fundamentales de la CienciaSagrada.pdf](http://www.cibeles.org/Biblioteca/ReneGuenon/Simbolos%20Fundamentales%20de%20la%20CienciaSagrada.pdf)
- PLATÓN. (1986). Fedón en *Diálogos III (Fedón, Banquete y Fedro)*. Madrid: Gredos.
- RICOEUR, P. Y A. LA COCQUE. (2001). *Pensar la Biblia: estudios exegéticos y hermenéuticos*. Barcelona: Herder.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. (1988). *La imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Bilbao: Presencia teológica.
- SPENCER, J. (s/a). *Free from All Men: Stoic Influence in the Writings of Saint Paul*, Brigham Young University. Disponible en: <<http://www.stanford.edu/group/dualist/vol11/Spencer.pdf>>
- VARIOS AUTORES. (1994). *La Santa Biblia (traducción Reina-Valera 1960)*. Tennessee: Broadman & Holman Publishers.
- WAHL, J. (2012). *Introducción a la Filosofía*. México D.F: Centro de Cultura Económica.