

***Descensus Christi ad inferos*. La inclusión (imposible) del fantasma en la economía de la salvación**

***Descensus Christi ad inferos*. The (impossible) inclusion of the phantom in the economy of salvation**

GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI *

Sumario:

1. Introducción
2. *Oblivio Dei*
3. *Descensus Christi ad inferos*
4. Conclusión

Resumen: En este artículo nos proponemos demostrar que para los hebreos y griegos de la Antigüedad el mundo de los muertos, en su sentido neutro (no moral), es decir como *sheol* o *hadēs*, representa una dimensión más allá de lo divino y de lo humano, inasimilable por la cristología dogmática. Sostendremos que el *descensus ad inferos* de Cristo, en esta perspectiva, es el dispositivo elaborado por la teología (proto)ortodoxa, ya desde los primeros siglos, para conjurar el dominio imaginal y fantasmático de los muertos.

* *Germán Osvaldo Prósperi es Doctor en filosofía y Prof. Adjunto de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) (Argentina).*

gerprosperi@hotmail.com

Recibido: 15 de diciembre de 2020

Aprobado para su publicación: 1 de febrero de 2021

<https://doi.org/10.48162/rev.35.015>

Palabras clave: Inframundo, Sheol, Hades, Fantasma, Cristo

Abstract: This article aims at demonstrating that ancient Hebrews and Greeks considered that the world of the dead—in its neutral sense (non-moral), i.e., as *sheol* or *hadēs*—represents a dimension beyond the divine or the human, a dimension the dogmatic Christology cannot possibly embrace. We will argue that *descensus Christi ad inferos*, from this perspective, constitutes the device the (proto)orthodox theology has construed, since the early days, to conjure up the imaginal and phantasmatic realm of the dead.

Keywords: Underworld, Sheol, Hades, Phantom, Christ

1. Introducción

El *descensus ad inferos* de Jesucristo posee, como se sabe, una larga y compleja tradición que hunde sus raíces en las sagradas Escrituras. Uno de los pasajes emblemáticos, en este sentido, se encuentra en la primera epístola de Pedro:¹

Porque también Cristo padeció una sola vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado por el Espíritu; en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados, los cuales en tiempo pasado

¹ Además de las epístolas de Pedro, es preciso señalar la importancia del Evangelio de Nicodemo, también conocido como *Acta Pilati*. Sobre el Evangelio de Nicodemo, cfr. L. Lawrence, “The Harrowing of Hell in the Poems of Blathmac and the ‘Gospel of Nicodemus’. Dependence or Convergence?”. *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, v. 15, (1995): 117-128; J. J. Campbell, “To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the *Descensus ad inferos*”. *Viator* 13 (1982): 107-158.

fueron desobedientes.²

No es casual que Jean Galot haya sostenido sin exagerar que este texto de Pedro “no era sólo el más difícil de la epístola, sino también uno de los más oscuros de toda la Biblia”.³ El descenso de Cristo al mundo de los muertos ha sido objeto de innumerables y muchas veces contradictorias interpretaciones.⁴ Sin embargo, su presencia en el dogma eclesial, salvando algunos casos puntuales, parece estar fuera de duda.⁵ Así lo corrobora el mismo *Symbolum apostolicum*, el Credo de los Apóstoles, en el cual se lee:

Creo en Dios, Padre omnipotente, Creador de cielo y tierra. Y en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor, que fue concebido por el Espíritu Santo, nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato, crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos [*descendit ad infernos* en la versión latina], al tercer día resucitó de

² 1 Pedro 3:18-20. La traducción de los textos bíblicos es, preferentemente, la de Reina Valera Gómez 2010. En algunos casos, la hemos modificado ligeramente, atendiendo siempre al texto griego.

³ J. Galot, “La descente du Christ aux enfers”. *Nouvelle Revue Théologique*, v. 83, (1961): 473.

⁴ Para un panorama general de las principales discusiones en torno al *descensus ad inferos*, cfr. M. F. Connell, “*Descensus Christi ad Inferos*: Christ’s Descent to the Dead”. *Theological Studies*, v. 62, (2001): 262-282; R. V. Turner, “*Descendit Ad Inferos*: Medieval Views on Christ’s Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just”. *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n.2 (Apr.-Jun.1966): 173-194; G. D’Costa, “The Descent into Hell as a Solution for the Problem of the Fate of the Unevangelized Non-Christians: Balthasar’s Hell, the Limbo of the Fathers and Purgatory”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 11, (2009): 146-171. Sobre el *descensus* en la Reforma, cfr. D. Bagchi, “Christ’s Descent into Hell in Reformation Controversy”. *Studies in Church History*, v. 45, (2009): 228-247.

⁵ Explica Lisa Lawrence: “Referencias a la rotura de las cadenas del Diablo, a la derrota de la muerte y del Hades, a la liberación de los santos (incluido Adán), e incluso al encadenamiento del mismo Diablo son muy frecuentes en la tradición de la Iglesia primitiva y se pueden encontrar en los escritos de los Padres de la Iglesia” (*op. cit.*, 118).

entre los muertos, ascendió a los cielos, está sentado a la derecha de Dios Padre omnipotente: desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos.⁶

El término que se refiere al mundo de los muertos en el Antiguo Testamento es *sheol*; equivalente, en el Nuevo Testamento y en la Septuaginta, al término *hadēs*.⁷ Por tal razón, Juan de Patmos puede decir en el Apocalipsis que Cristo ha derrotado a la muerte y al *hadēs*: “Y Él puso su diestra sobre mí, diciéndome: No temas; yo soy el primero y el último; y el que vive, y estuve muerto; y he aquí que vivo para siempre, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del infierno [*tas kleis tou thanatou kai thou Haidou*]”.⁸

Sin embargo, la identificación del *sheol* o el *hadēs* con el infierno no es totalmente correcta. Mientras que el término *infierno* posee una connotación moral, vinculada al castigo, los términos *sheol* y *hadēs* son más bien neutros y designan simplemente el lugar al que se retiran las almas luego de la muerte. En efecto, tanto en el *sheol* del Antiguo Testamento cuanto en el *hadēs* de la época homérica habitan las sombras o imágenes de los difuntos. Y si bien la muerte es aborrecible y temida, no existe ninguna idea de castigo o pena (mucho menos eterna) que deba ser expiada.⁹

En este artículo nos proponemos demostrar que el mundo de los

⁶ Extraído de E. Tura, *Con la bocca e con il cuore. El credo cristiano ieri e oggi* (Padova: Edizione Messaggero, 1992), 38.

⁷ Sobre el *sheol* y el *hadēs* en el Antiguo Testamento, cfr. F. Pearson, “Sheol and Hades in Old and New Testament”. *Review & Expositor*, v. 35, issue 3, (1938): 304-314; J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality. The Read-Tuckwell Lectures for 1990* (London: SCM Press Ltd, 1992), 21-56.

⁸ 1:17-18.

⁹ Sobre el problema de la muerte en la Biblia hebrea, cfr. M. Suriano, *A History of Death in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2018); M. Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque* (Genève: Éditions Labor et Fides, 1988); J. D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life* (London: Yale University Press, 2006).

muertos, en su sentido neutro (no moral), es decir como *sheol* o *hadēs*, representa una dimensión más allá de lo divino y de lo humano, inasimilable por la cristología dogmática. Sostendremos que el *descensus ad inferos* de Cristo, en esta perspectiva, es el dispositivo elaborado por la teología ortodoxa, ya desde los primeros siglos, para conjurar el dominio imaginal y fantasmático de los muertos. Para esto procederemos en dos momentos. En el primero, explicaremos los rasgos generales de la concepción antigua acerca del *sheol* que tenían los hebreos, y la concepción del *hadēs* que tenían los griegos, particularmente en la época homérica. En el segundo, expondremos los ejes doctrinales de la soteriología contenida en el *descensus ad inferos* de Cristo entre su muerte y su resurrección. Concluiremos que el *sheol/hadēs*, entendido como el espacio específico de los fantasmas-sombras, es la mancha ciega de la teología dogmática cristiana.

2. *Oblivio Dei*

La topografía del mundo antiguo se estructura en términos generales a partir de tres niveles: el mundo divino (supra-terrenal), el mundo humano (terrenal) y el mundo de los muertos (infra-terrenal).¹⁰ En el Antiguo Testamento, como dijimos, el término empleado para referirse al inframundo es *sheol*.¹¹ Si bien su proveniencia etimológica continúa siendo discutida, lo cierto es que en un sentido amplio alude a un lugar subterráneo, silencioso, sombrío y oscuro, pero sobre todo alejado de Dios.¹² En uno de los textos más completos sobre la concepción antigua

¹⁰ Sobre la tripartición del mundo en la cultura hebrea antigua, particularmente en Ezequiel, cfr. B. Block, "Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife". *Bulletin for Biblical Research*, v. 2, (1992): 113-141.

¹¹ Para un panorama de los principales estudios e interpretaciones acerca del término *sheol* en la cultura hebrea antigua y en el Antiguo Testamento en particular, cfr. J. Smith, *Dust or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49* (Cambridge: James Clarke and Co., 2012), 15-52.

¹² Alan E. Bernstein menciona los siguientes términos como sinónimos de *sheol*: "tumba, Abadón, oscuridad, tierra del olvido, pozo, destrucción. Todos son equivalentes a *sheol*". *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds* (London: UCL Press, 2003), 144. Mark T. Finney, por su parte, sostiene que el *sheol*, según la cosmovisión hebrea, se encuentra "en los extremos más profundos de la creación". *Resurrection, Hell*

del *sheol*, leemos:

El *Sheol* se encuentra en el extremo teológico opuesto a Yahvé, y el rasgo dominante de sus habitantes radica en su separación respecto a Él. No pueden recordar, alabar o dar gracias a Yahvé [...]. En un sentido esencial, es “la tierra del olvido” (Sal. 88:12), donde son apartados de Él y olvidados (88:5).¹³

Los hebreos utilizan el término *rephaim* para referirse a las sombras o imágenes que pueblan el *sheol*.¹⁴ Philip Johnston sostiene que “sombra” es una buena traducción puesto que sirve para enfatizar la “existencia oscura e insubstancial”¹⁵ de estos habitantes subterráneos. Alan Bernstein, por su parte, asevera que las almas de los difuntos que descansan en el *sheol* continúan existiendo “en una suerte de semi-vida comatosa”.¹⁶ La realidad plena del hombre vivo resulta irrecuperable. Varios pasajes del Antiguo Testamento ejemplifican la condición trágica e irreversible de la muerte. El *sheol*, en esta perspectiva, es también el lugar del no retorno. Una vez muerto, el *rephaim* ha roto todo comercio con el mundo de los vivos.¹⁷

and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity (New York, London: Routledge, 2016), 26.

¹³ P. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament* (Illinois: InterVarsity Press, 2002), 75.

¹⁴ Sobre la noción de *rephaim*, cfr. la entrada epónima en el *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1998, pp. 692-700.

¹⁵ P. Johnston, *op. cit.*, 128.

¹⁶ A. Bernstein, *op. cit.*, 121.

¹⁷ Esta afirmación, sin embargo, debe ser matizada. La sombra de Samuel, por ejemplo, es evocada por la pitonisa de Endor para comunicarse con Saúl. No obstante, se trata de un episodio más bien aislado, una excepción que confirma la indiferencia de todo el Antiguo Testamento respecto a la vida post-mortem. F. B. Pearson, sin ir más lejos, sostiene que la necromancia del primer Libro de Samuel “era extraña a la religión de Israel y era severamente condenada por ella.

Interesa destacar, además, que la concepción hebrea del *sheol* no posee ningún tipo de connotación moral. En las profundidades de la tierra se encuentran tanto las sombras de los justos cuanto las de los injustos. Como indica F. B. Pearson, el *sheol* “no era un lugar ni de castigo ni de recompensa”.¹⁸ En este sentido, Alan Bernstein ha hablado de una “muerte neutra”¹⁹ en la cultura hebrea antigua. Sin embargo, esta concepción amorosa de la muerte no es patrimonio exclusivo de Israel sino también del mundo griego antiguo. En efecto, es posible hablar incluso de una moralización de la muerte y consecuentemente del *sheol* o *hadēs*: “la antigua Grecia y el antiguo Israel pasaron de una visión indiferenciada y moralmente neutra de la muerte a una que consideraba el destino post-mortem como una consecuencia del modo de vida previo”.²⁰ Es indudable que en varios aspectos el *sheol* hebreo es equivalente al *hadēs* heleno. De hecho, este último término es empleado, tanto en la Septuaginta como en el Nuevo Testamento, para traducir *sheol*: “En el Antiguo Testamento, el inframundo es ‘el pozo’, *sheol* en hebreo. [...] En la Biblia griega, se convierte en *hadēs* [...], y *hadēs* tiene con frecuencia a la Muerte como aliada”.²¹

El texto de Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, sigue siendo una referencia fundamental para el conocimiento del alma en el mundo griego antiguo.²² Y si bien ha sido

Los hebreos consideraban a la muerte como el fin propio y cierto de todo comercio con la vida terrenal”. *Op. cit.*, 306.

¹⁸ *Ibid.*, 307.

¹⁹ A. Bernstein, *op. cit.*, 3.

²⁰ *Ibid.*, 336.

²¹ *Ibid.*, 121.

²² Sobre el problema del alma en la cultura griega antigua, además del texto de Rohde, cfr. D. B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato* (London: Yale University Press - New Haven, 1981); R. B. Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975); J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (New Jersey: Princeton University Press, 1983); G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999).

criticado desde diferentes perspectivas, el capítulo consagrado a la poesía homérica sigue gozando de gran actualidad.²³ Según Rohde, el término *psychē*, traducido muchas veces por alma, alude a “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento. Sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de ‘ídolo’ (*eidolōn*), imagen”.²⁴ Sin duda el término *psychē*, en la época homérica, es el equivalente al hebreo *rephaim*. Ambos designan “imágenes incorpóreas, que escapan al contacto de todo lo que vive, como el humo, como una sombra”.²⁵ No se creará que la *psychē*, como su análogo hebreo, son sinónimos de lo que hoy entendemos por alma o espíritu, es decir el centro consciente e intelectual de la persona humana. Las funciones intelectuales o espirituales (voluntad, sensibilidad, pensamiento, etc.), para los antiguos, sólo son posibles en vida, cuando la *psychē* se halla confinada en el cuerpo vivo. Pero cuando sobreviene la muerte, las funciones intelectuales desaparecen junto con la fuerza vital del cuerpo. La *psychē* entendida como *eidolōn*, es decir como imagen o fantasma del difunto, no se confunde ni con la conciencia del hombre vivo ni con la materialidad del cuerpo muerto. Rohde lo expresa con las siguientes palabras: “Carece de conciencia propia [*Besinnungslos*], han huido de ella el espíritu y sus órganos”.²⁶ La muerte entonces es la ocasión para que la sombra o la imagen, la *psychē*,

²³ Se puede consultar una crítica a Rohde en W. Otto, *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion* (Hamburg: Rowohlt, 1956), 69.

²⁴ E. Rohde, *op. cit.*, 3. En la cultura griega antigua el término *eidōlon* tiene el sentido de fantasma o espectro. Régis Debray, en *Vie et mort de l'image*, lo explica con claridad: “Ídolo viene de *eidōlon*, que significa fantasma de los muertos, espectro, y solo más tarde, imagen, retrato. El *eidōlon* arcaico designa el alma del muerto que sale del cadáver bajo la forma de una sombra inasible, su doble, cuya naturaleza tenue pero aún corpórea facilita la figuración plástica. La imagen es la sombra, y sombra es el nombre común del doble” (1992, pp. 19-20). Ronnie Goldstein y Guy G. Stroumsa, por su parte, corroboran también el nexo entre la noción de *eidōlon* y la de *phantasma* en la Antigüedad: “varios textos – aseveran los autores – muestran que εἶδωλον y φάσμα (es decir, fantasma) son equivalentes” (2007, p. 433).

²⁵ E. Rohde, *op. cit.*, 9.

²⁶ *Ibid.*, 4.

se libere de su confinamiento en el cuerpo-espíritu vivo. Utilizamos una endíadis para referirnos al hombre vivo puesto que las funciones “espirituales”, en Homero, no existen independientemente de sus asientos orgánicos. Lo que importa señalar es que la *psychē* o el *eidolōn*, la sombra-fantasma, es irreductible tanto al cuerpo como al espíritu en su sentido moderno. Por esa razón, Rohde puede hablar de una doble existencia en el hombre homérico: “la de su corporalidad perceptible y la de su imagen invisible, que cobra vida propia solamente después de la muerte”.²⁷ Se trata de una suerte de segundo yo o, más bien, de un otro o un doble que no coincide sin más con la conciencia (término impropio por lo anacrónico) del hombre vivo. Rohde se refiere a la *psychē* del hombre homérico como “un huésped o un ente extraño, una especie de ‘doble’ [*Doppelgänger*] más débil que el hombre vivo, su otro yo [*sein anderes Ich*]”.²⁸

Sin embargo, los hombres no necesitan esperar a la muerte para que su *psychē* pueda liberarse por completo de toda remisión al cuerpo o al espíritu; existe un estado que puede experimentarse en vida, similar en cierto sentido a la muerte, y que permite una liberación transitoria de la *psychē*: se trata de los sueños:

la imagen del alma, su ídolo, no participa para nada de las actividades del hombre en vela y plenamente consciente. Su reino es el mundo de los sueños [*die Traumwelt*]; cuando el otro yo se halla sumido en el sueño, inconsciente de sí mismo, vela y obra su doble [*der Doppelgänger*].²⁹

Como veremos en el próximo apartado, el descenso de Cristo a los infiernos tendrá por objetivo hacer desaparecer este doble fantasmático que surge parcialmente en los sueños y de forma definitiva en la muerte. El *descensus Christi ad inferos* es, pues, un exorcismo del fantasma, una reducción metafísica y económica del *Doppelgänger*.

²⁷ *Ibid.*, 6.

²⁸ E. Rohde, *op. cit.*, 6.

²⁹ *Ibid.*, 7.

3. *Descensus Christi ad inferos*

A pesar de que Yahvé ha creado al hombre a su imagen y semejanza o, mejor aún, como imagen semejante, la teología dogmática ha tendido a forcluir el dominio específico de las imágenes. Hay dos estados que, desde tiempo inmemorial, representan este dominio fantasmático: los sueños y la muerte.³⁰ No es casual, por eso mismo, que los términos *sheol* y *hadēs* designen, cada uno a su manera, la residencia de las imágenes-fantasmas de los difuntos cuyo estado, además, se asemeja a un sueño semiconsciente.

En el caso del cristianismo dogmático, el *descensus ad inferos* ha sido el dispositivo específico destinado a conjurar el dominio de las imágenes. Cristo, que viene a redimir al hombre de la caída, es decir del pecado y de la muerte, debe descender al reino subterráneo para predicar el Evangelio a las sombras o fantasmas que allí se encuentran apresados.³¹ Para derrotar a la muerte, Cristo debe combatir en su propio terreno, debe morir, a fin de resucitar y ascender así a los cielos. La muerte de Cristo representa pues el movimiento estratégico a partir del cual el Salvador asume la condición de sombra o fantasma aunque sólo para conjurarla y transmutarla en carne y espíritu. El tiempo que pasa Jesucristo en el *sheol* o el *hadēs* marca el punto de inflexión de todo el Evangelio y, al extremo, de toda la Biblia. Cristo desciende hasta lo más profundo, hasta el reino de las sombras y de los fantasmas, pero sólo para ascender hasta lo más alto, hasta el reino glorioso del Padre.³²

³⁰ Se recordará que en la mitología griega –aunque es una idea frecuente en varias mitologías–, *Hypnos* (el Sueño) es hermano de *Thanatos* (la Muerte), ambos hijos de *Nyx* (la Noche).

³¹ Sobre la concepción de la vida post-mortem en el cristianismo primitivo, cfr. J. A. Trumbower, *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2001), 33-55.

³² Jean Daniélou, sin ir más lejos, explica que «el descenso a los Infiernos es el episodio central de la redención, la victoria de Cristo sobre la muerte en su propio dominio, y la liberación de la humanidad esclavizada a su potencia

Quien ha llevado hasta el extremo esta idea del descenso de Cristo al reino de los muertos, en pleno siglo XX, es sin duda el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar.³³ Tal es así que su nombre se vincula a la célebre “teología del sábado santo”, haciendo referencia a la importancia decisiva que tiene el *descensus ad inferos* en la doctrina de Balthasar.³⁴ No es la muerte en la cruz, para Balthasar, el punto crucial de la cristología; tampoco lo es la resurrección. El momento decisivo, que en cierta manera dota de sentido a todo el Evangelio, es el lapso comprendido entre la muerte y la resurrección, entre el viernes y el domingo. Lo fundamental, para el teólogo suizo, no está simplemente en la muerte de Cristo, sino en el abandono absoluto por parte del Padre, en el olvido radical que supone el ingreso al mundo de los muertos. Es como si Cristo, a fin de redimir a los hombres de la muerte, debiese asumir sobre sí la condición de las imágenes post-mortem.

En el Sheol, en el Pozo, lo que reina es la oscuridad de la perfecta soledad. No tener contacto con Dios significa no tener la luz interior de la fe, de la esperanza, del amor... Si Jesús ha sufrido en la cruz el pecado del mundo hasta la última verdad de ese pecado (ser abandonado por Dios), entonces debe

demoníaca. Este es el misterio pascual». *From Shadow to Reality. Studies in The Biblical Typology of The Fathers* (London: Burns & Oates, 1960), 161.

³³ Para una perspectiva general de la teología de Balthasar, cfr. E. T. Oakes y D. Moss, *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

³⁴ Sobre la teología del sábado santo en Balthasar, cfr. E. T. Oakes, “The Internal Logic of Holy Saturday in the Theology of Hans Urs von Balthasar”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 9, (2007): 184–199; E. T. Oakes, “Descensus and Development: A Response to Recent Rejoinders”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 13, n. 1, (2011): 3-24; A. Pitstick, “Development of Doctrine, or Denial? Balthasar’s Holy Saturday and Newman’s *Essay*”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 11, (2009): 131-145; G. D’Costa, “The Descent into Hell as a Solution for the Problem of the Fate of the Unevangelized Non-Christians: Balthasar’s Hell, the Limbo of the Fathers and Purgatory”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 11, (2009): 146-171.

experimentar, en solidaridad con los pecadores que han descendido al inframundo, su (desesperanzada) separación de Dios, de otro modo no hubiese podido conocer todas las fases y condiciones de lo que significa para el hombre ser irredento pero esperar así y todo la redención.³⁵

Según la tesis polémica de Balthasar, Cristo debe atravesar el umbral del olvido divino que supone la muerte para redimir a la humanidad. Desde luego, esta adopción de una naturaleza fantasmática, ni humana ni divina, es sólo momentánea, es sólo el paso previo a la definitiva restitución de las sombras a su condición real y carnal. Para resucitar, Cristo no sólo debe morir, sino que debe ser prácticamente olvidado por el Padre, debe asumir la condición fantasmática de la muerte hasta sus últimas consecuencias. Sólo entonces, sólo habiendo descendido hasta las capas más profundas del inframundo, puede tener sentido algo así como una resurrección redentora. Por eso la liberación de los justos que esperan la llegada del Redentor en el *sheol/hadēs*, y en particular la liberación de Adán, figura emblemática de la muerte y de la caída, de la caída *en* la muerte, constituye el símbolo, harto representado en la pintura religiosa, del triunfo de la vida sobre la muerte y de Dios sobre el Diablo. Este triunfo, a decir verdad, es un triunfo sobre el fantasma.³⁶

³⁵ H. U. Balthasar, *Explorations in Theology, Vol. IV: Spirit and Institution* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 395.

³⁶ Es preciso indicar que tomamos la noción de fantasma de la lectura que Gilles Deleuze realiza de Platón en el ensayo “Platon et le simulacre”, añadido como un apéndice a *Logique du sens*. Según Deleuze, la verdadera distinción del platonismo no radica en la dicotomía modelo-copia o Idea-imagen, sino entre dos tipos de imágenes: las copias-íconos, dotadas de semejanza y fundadas en las Formas o esencias; los simulacros-fantasmas, repeticiones infundadas de una desemejanza o disparidad. A diferencia de las copias-íconos, cuya semejanza se funda en la Idea, los simulacros-fantasmas no remiten a ningún modelo de lo Mismo, por eso no representan ninguna semejanza, sino más bien un desequilibrio interno. Por tal motivo Deleuze advierte de no confundir al fantasma con un ícono. El fantasma no es una imagen degradada, una copia de una copia, sino más bien una potencia de disimilitud, una disparidad positiva. Los fantasmas y las copias difieren por naturaleza: “Si decimos del simulacro



Anastasis. Fresco de la Iglesia de San Salvador de Cora, Estambul, realizado entre 1315 y 1321. La imagen muestra a Cristo levantando a Adán y Eva de sus tumbas. Detrás de Adán, se ve a Juan Bautista, David y Salomón; detrás de Eva, a Abel.

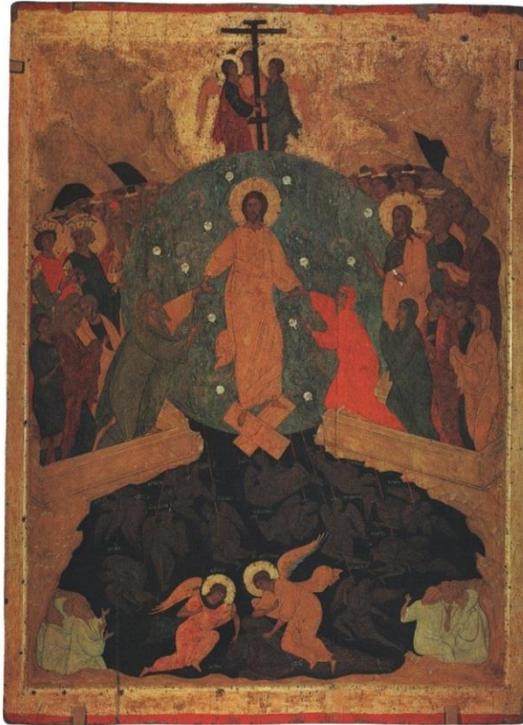
que es una copia de una copia, ícono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza”. Deleuze, G., *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 297. En nuestro caso, utilizamos los términos *simulacre* y *fantôme* como sinónimos.

Descensus Christi ad inferos.

La inclusión (imposible) del fantasma en la economía de la salvación

GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI pp. 13-39

<https://doi.org/10.48162/rev.35.015>



Descensus Christi ad inferos. Ícono del Monasterio Ferapontov (Rusia), realizado entre 1495 y 1504. Tempera sobre madera, 312x105x4, Museo Estatal Ruso, San Petesburgo. La imagen muestra a Cristo rescatando a Adán y Eva del inframundo.



Christus im Limbus, de la serie *Passio Domini nostri Jesu*, realizada por Albrecht Dürer en 1510. Grabado sobre madera, 281x396. La imagen muestra a Cristo rescatando a Juan Bautista del Limbo; detrás, Adán sostiene la cruz, acompañado a su izquierda por Eva.

Cristo viene a transmutar la insubstancialidad de las sombras-fantasmas (habitantes de los sueños y de la muerte) en sustancias a la vez corpóreas y espirituales. Como hemos dicho, el riesgo al que se enfrentaba la teología ortodoxa era la posibilidad –por cierto aberrante– de una dimensión irreductible a lo Real (entendido como materia y/o

espíritu o como sensible y/o inteligible). Pero tanto el reino de los sueños como el reino de la muerte se hallan en una suerte de frontera ontológica, en el límite del alcance divino, en el borde mismo del Ser. El Antiguo Testamento, como hemos visto, es más que contundente en este sentido. El *sheol/hadēs*, como más tarde el *limbus*, designa allí un dominio prácticamente abandonado u olvidado por Dios, un *interregnum* habitado por sombras y/o fantasmas que a su vez han olvidado por completo a su Creador. Esta irreductibilidad de las sombras de los muertos, de los fantasmas de ultratumba, así como de las imágenes oníricas, es el punto ciego de la teología dogmática. ¿Cuál es entonces la respuesta oficial ante esta amenaza? El *descensus ad inferos*: la presencia de Cristo en el *sheol/hadēs* funciona como un antídoto contra las sombras y las imágenes. Cristo es una antorcha que irradia su luz hasta en los rincones más oscuros de una caverna,³⁷ devolviéndoles substancia y realidad a las imágenes, es decir haciéndolas desaparecer en tanto imágenes, conjurando su condición neutra e insubstancial, específica, haciéndolas ascender al perímetro de lo real-divino.

El *descensus ad inferos* implica dos operaciones o dos modalidades interdependientes de una misma operación: por un lado, una *moralización del inframundo* (Cristo utilizará preferentemente el término *gehenna*, y no *sheol/hadēs*, mucho más neutros, para referirse al sitio de castigo al que van los condenados y que puede traducirse perfectamente por “infierno”);³⁸ por otro lado, una *judicialización de la muerte* (Cristo juzgará a los vivos y a los muertos, es decir el *sheol/hadēs* no podrá ya sustraerse al poder judicial de la divinidad;

³⁷ Comentando los pasajes de Tomás de Aquino dedicados al *descensus ad inferos*, Ralph V. Turner sostiene: “Luego de su muerte en la cruz, [Cristo] condujo a los santos fuera de la oscuridad, hacia la luz del reino celestial”. R. V. Turner, *op. cit.*, 188.

³⁸ Consigna María Cruz de Amenábar: “La expresión más usada por Jesús para designar el lugar donde los condenados purgan sus penas es la ‘Gehenna’. Allí se puede llegar cuando se falta gravemente”. *Muerte. Transfiguración de la vida* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998), 277. Sobre la distinción entre *sheol/hadēs* y *gehenna* en el cristianismo primitivo, cfr. M T. Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity* (New York, London: Routledge, 2016), 144-157.

incluso las sombras y los fantasmas, precisamente a causa de su condición opaca y fantasmal, deberán asumir sobre sí el peso de la Ley).³⁹

La moralización del inframundo es perceptible con absoluta claridad en el Nuevo Testamento. El dispositivo soteriológico del *descensus* requiere que el mundo de los muertos se desdoble en dos niveles, cada uno designado por un término específico: *hadēs* y *gehenna*. Explica David Bagchi:

El Nuevo testamento usa dos palabras diferentes que en general son traducidas por ‘infierno’ [*hell*] en inglés: la primera es *Hadēs*, indicando simplemente el lugar al que van los muertos para llevar una suerte de versión opaca de su vida terrenal, como sombras de sus identidades anteriores; la segunda es *Gehenna*, entendida como lugar de castigo.⁴⁰

La identificación del *sheol/hadēs* con el infierno, es decir con un lugar de tormento y castigo, ya sugerida en la tradición hebrea del Segundo Templo, es desarrollada con vehemencia por el cristianismo. En este desarrollo, la figura de Rufino de Aquilea, el exégeta y escritor cristiano de los siglos IV-V, resulta decisiva. En efecto, Rufino escribe un comentario al *Symbolum apostolicum* en el que cambia el término *inferos* (inframundo) por *infernus* o *inferna* (infierno). De este modo, el *sheol/hadēs* en el que otrora moraban las sombras de los muertos adquiere progresivamente una clara connotación moral. A diferencia de la neutralidad e indiferencia que definía la condición post-mortem de las

³⁹ Esta judicialización de la muerte, a decir verdad, había comenzado a gestarse en la tradición hebrea, sobre todo a partir de la época del Segundo Templo (cfr., por ejemplo, Isaías 26:19; Daniel 12:1-4; Enoc 42:3-5; Baruch 30:1-5). Como afirma lacónicamente Jackson J. Campbell: “Otro tema extremadamente central en la historia del Descenso es el del Juicio”. *Op. cit.*, 123, y continúa: “En la primera epístola de Pedro 4:5-6 [recuérdese que estas epístolas constituyen uno de los testimonios emblemáticos del *descensus ad inferos*], el tema del Juicio es prominente: *iudicare vivos et mortuos*” (*ibid.*).

⁴⁰ D, Bagchi, *op. cit.*, 230.

imágenes sombrías del *inferos*, las almas del *infernus* se encuentran ahora bajo la égida judicial del Padre.

Un cambio consecuente en el vocabulario se produce en la obra de Rufino. Él es uno de los primeros en usar el término *inferna*, “infierno”, en lugar del más antiguo *inferos*, “inframundo [*lower world*]”, para la confesión de la fe por la cual muchos conocerán sobre el descenso. Esta modificación terminológica fue una contribución clave para los cambios subsiguientes de sentido y para la teología del descenso.⁴¹

Este desdoblamiento terminológico, además, implica una consecuente partición topológica, ya presente con toda claridad en el Nuevo Testamento; el espacio moralmente indiferenciado del *sheol/hadēs* se va a estructurar en dos recintos: uno para los justos, otro para los injustos (a este último remitirá precisamente el término *gehenna*). El inframundo, así, resulta asimilado a la estructura jerárquica del campo de acción divino: los justos habitan ahora en un nivel superior al de los injustos: “la Iglesia primitiva, reconociendo que en la Biblia hebrea todos, justos e injustos, van al Sheol, enseña que los santos del Antiguo Testamento existen en un nivel superior del Sheol del cual serán liberados por Cristo”.⁴²

Ahora bien, el objetivo último del *descensus ad inferos* consiste en introducir los fantasmas, las imágenes o sombras de los muertos, en la economía de la salvación, es decir, en el plan soteriológico previsto por el Padre. Explica Antonio Orbe en relación a Ireneo de Lyon:

Lo universal de la humana salvación requería que ni el Creador ni su Hijo descuidaran “a Sus muertos”; dormidos con esperanza de Su advenimiento. Era

⁴¹ M. F. Connell, *op. cit.*, 266.

⁴² M. T. Finney, *op. cit.*, 27.

menester, con arreglo a la Bondad y Justicia de Dios, que la economía de la Salvación, a la que era llamado el hombre desde su primer origen (*Gen.* 1:26), se extendiese por igual a todos, antes y después de Cristo. Para esto había que darles opción, por igual, frente a la persona y mensaje del Salvador. He aquí la razón última del “*Descensus ad inferos*”. Todos los hombres habían de ver al Salvador, o beneficiarse igualmente de su parusía.⁴³

Ahora, para que la economía de la salvación pueda englobar incluso –¡y sobre todo!– a los muertos, es preciso que las sombras o imágenes se transmuten en carne y espíritu, es preciso que la resurrección sea en cuerpo y alma. Los Padres de los primeros siglos, por esta razón, insisten en la naturaleza carnal de Cristo y en la resurrección del hombre en su integridad. Los tratados de *De resurrectione carnis* y *De carne Christi* de Tertuliano son paradigmáticos en esta perspectiva.⁴⁴ La resurrección sólo adquiere su sentido soteriológico si implica necesariamente el elemento carnal.

La muerte, según la concepción antigua claramente formulada por

⁴³ A. Orbe, “El ‘*Descensus ad inferos*’ y san Ireneo”. *Gregorianum*, Vol. 68, No. 3/4 (1987): 499-500.

⁴⁴ En efecto, las palabras iniciales del *De carne Christi* son más que vehementes. Se trata allí de demostrar la realidad carnal y humana del Redentor a fin de garantizar la salvación de los hombres en cuerpo y alma. En efecto, ante quienes afirman la no existencia de la carne de Cristo, es preciso demostrar “que se trata de carne humana [...] y que la carne resucitará cuando resucite en Cristo” (*De carne Christi* I, 1); o también: “Esta carne, que conoce por experiencia el nacimiento y la muerte, que es sin duda humana [*humana sine dubio*], en cuanto nacida del hombre y, en consecuencia, mortal, ésta será, en Cristo, el hombre y el hijo del hombre [*Christo homo et filius hominis*]” (V, 5). Para los textos de Tertuliano nos basamos en las ediciones críticas de *Sources Chrétiennes* (Libros I-IV) y del *Corpus Christianorum* (Vols. I-II). Sobre la cristología de Tertuliano, cfr. R. Cantalamessa, *La cristología di Tertulliano* (Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1962); J. Alexandre, *Une chair pour la gloire: L'Anthropologie réaliste et mystique de Tertullien* (Paris: Beauchesne Éditeur, 2001).

Platón, implica la separación del alma y el cuerpo: “¿No es, repuso Sócrates, la separación del alma y el cuerpo, de manera que el cuerpo queda solo de un lado y el alma sola de otro? ¿No es esto lo que se llama la muerte?”.⁴⁵ La tradición platónica ha identificado a la vida post-mortem con la vida del alma y no del cuerpo. En el *hadēs*, sabemos por el Nuevo Testamento, se encuentran las almas de los difuntos esperando ser redimidas, es decir reunidas o conjugadas nuevamente con sus respectivos cuerpos.⁴⁶ En Ireneo, por ejemplo, existe un esfuerzo evidente por remarcar la solidaridad que el alma, incluso después de la muerte, sigue manteniendo con su cuerpo. ¿Cuál es la misión salvadora de Cristo? Volver a unir el alma con el cuerpo, reparar la separación introducida por la muerte. De nuevo Orbe:

La predicación del Hades no miraba a salvar simplemente sus almas. Venía a salvarles a ellos; en beneficio singularmente de los cuerpos que dormían en el polvo de la tierra. La respuesta de las almas al mensaje dirigido, a través de ellas, a sus respectivos cuerpos, no fue tanto de ellas, como de ellos. Continúa en efecto, entre cuerpos y almas separados, la solidaridad que los gobernaba estando unidos. Y la respuesta de las almas al Evangelio subterráneo compromete asimismo a los cuerpos respectivos. [...] Fue aquella una ocasión excepcional en la historia de la

⁴⁵ *Fedón* 64c. Consigna Mark. T. Finney: “La muerte para los griegos, en todos los períodos, era entendida como la separación del alma y del cuerpo y es evidente en Homero, Platón y por doquier”. *Op. cit.*, 13.

⁴⁶ Por tal razón, para redimir al hombre y salvarlo de la muerte, Cristo debe separar su alma de su cuerpo, como en el común de los mortales: “Como espíritu separado de la carne —explica Jean Galot—, él va a hacer conocer su mensaje de salvación a los ‘espíritus’, a las almas separadas de sus cuerpos. [...] Él ha asumido su estado para salvarlos de ese estado”. *Op. cit.*, 474.

economía.⁴⁷

En síntesis, para Ireneo como para la cristología dogmática, la *salus animarum* no implica por sí misma, si a ella no se añade la *salus carnis*, la redención del hombre. El hombre sin su elemento corpóreo no es hombre. Incluso luego de la muerte, hemos visto, sigue existiendo una suerte de nexo tácito (o solidaridad, como dice Orbe) entre el alma y el cuerpo. En la perspectiva de Ireneo, pero también de gran parte de la cristología de los primeros siglos, diversa por cierto de la escuela de Alejandría influenciada por el platonismo, la liberación sólo es posible, no ya separando el alma del cuerpo, sino uniéndola a él: “Lejos de redimir almas, como quien las libera del cuerpo, [Cristo] las rescata, como quien las vincula al cuerpo”.⁴⁸

4. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos mostrado cómo el *descensus ad inferos* de Jesucristo ha funcionado, a lo largo de la teología dogmática, como un dispositivo a la vez metafísico y soteriológico. Desde un punto de vista metafísico, el descenso de Cristo al inframundo ha permitido anexar un dominio otrora abandonado u olvidado por la divinidad: el mundo de las sombras-fantasmas, es decir de los muertos.⁴⁹ El ingreso de Cristo al *sheol/hadēs*, representado pictóricamente como un derribamiento de los portales del inframundo, ha significado la asimilación de una región allende a las polaridades tradicionales de la onto-teo-logía: la materia y el espíritu, lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible, etc. Esta dimensión liminar, o sencillamente “extra-ontológica”,⁵⁰ constituye además el *topos* específico e irreductible

⁴⁷ A. Orbe, *op. cit.*, 501-502.

⁴⁸ A. Orbe, *op. cit.*, 515.

⁴⁹ Como explica Mark. T. Finney en el notable *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*: “Aquí, toda esperanza ha desaparecido (Sal. 143:3; cfr. Sabid. 13:10), y Dios ya no se interesa por los difuntos, quienes son olvidados para siempre (Sal. 88:10ssg; Ecles. 2:16)”. *Op. cit.*, 27.

⁵⁰ Cfr. A. Meinong, *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (Leipzig: R. Voigtländer, 1907), 89.

de las imágenes. Por eso mismo el *telos* del *descensus ad inferos* no ha sido otro que el de volver reductible, metafísica y económicamente, la irreductibilidad de las imágenes. Este movimiento de reductibilidad o de asimilación, que en los términos de la soteriología cristiana se expresa en la fórmula *salus spirituum-salus carnis*, ha implicado, por un lado, un proceso de moralización del inframundo, y, por otro, una judicialización de la muerte. Ambos movimientos estratégicos suponen una inclusión de la imagen o del fantasma en el orden de lo Real (entendido por la onto-teo-logía como materia-espíritu o sensible-inteligible). Por eso hemos querido mostrar que el peligro o la mancha ciega de la teología cristiana no se encuentra en el cuerpo o en la carne, elemento perfectamente funcional a la economía divina, sino en la imagen, en el fantasma o la sombra.

En general, la muerte ha sido pensada como la separación del alma y el cuerpo. Algunas corrientes, por ejemplo la platónica de origen órfico y pitagórico, han concebido a esa separación como una liberación del alma de las ataduras terrenales. Otras, por ejemplo la de Ireneo o Tertuliano y la cristología dogmática en un sentido amplio, como un momento transitorio hasta la conjunción definitiva del alma y el cuerpo resucitado. No obstante, creemos que en ambos casos se oblitera lo esencial: la irreductibilidad del fantasma o de la imagen que sobrevive a la muerte del cuerpo. Esto significa que no se ha pensado en toda su radicalidad a la muerte entendida como separación de cuerpo y alma, puesto que o bien se identifica a la supervivencia con el alma (tradicción platónica) o bien, luego de la resurrección, con el compuesto alma-cuerpo (tradicción cristiana). En ningún caso, la vida post-mortem concierne a la imagen en cuanto tal. En la tradición platónica, el alma inmortal, absolutamente inmaterial, es pensamiento y razón; en la tradición cristiana, el alma se conjuga finalmente con su cuerpo glorioso. Esto significa que sólo se admiten, desde un punto de vista metafísico y económico-soteriológico, los siguientes elementos: cuerpos, almas, compuestos de cuerpo y alma. El problema es que las imágenes fantasmáticas no son ni cuerpos ni almas ni compuestos y, por lo tanto, escapan a las regiones de la onto-teo-logía tradicional. La muerte, entendida como separación del cuerpo y el alma, es la ocasión de emergencia de la imagen: al separarse los dos elementos de la metafísica y la antropología dominantes en Occidente, al producirse, como acontece ya en los sueños, una dehiscencia entre la

materia y el espíritu, la imagen puede reivindicar su estatuto específico. Este fue el peligro que el dispositivo del *descensus Christi ad inferos* intentó conjurar por todos los medios. Es interesante advertir que esta conjura del fantasma, este intento por volver reductible la irreductibilidad neutra de la imagen no deja de asemejarse a las nociones de “desneutralización” o de “domesticación de lo neutro” que representan, para Maurice Blanchot, el rasgo característico de la historia de la metafísica y de la teología:

Se podría reconocer, en toda la historia de la filosofía, un esfuerzo ya sea para aclimatar y domesticar lo ‘neutro’ substituyéndole la ley de lo impersonal y el reino de lo universal, ya sea para rechazar lo neutro afirmando la primacía ética del Yo-Sujeto, la aspiración mística a lo Único singular. Lo neutro es así constantemente eliminado de nuestros lenguajes y de nuestras verdades.⁵¹

En este sentido, Marlène Zarader ha podido decir que Blanchot es el filósofo que más se ha atrevido a sondear el abismo de lo neutro, a pensar –consciente no obstante de la cuasi imposibilidad de tal pensamiento– “una nada fuera del ser, un neutro más allá del ser”.⁵² El fantasma, la sombra del difunto, pertenece a un dominio que no se ajusta a ninguna de las categorías de la metafísica tradicional y que, por lo tanto, se ubica –para emplear una expresión de Alexius Meinong– “más allá o fuera del Ser [*Außerseiend*]”.⁵³ El *descensus ad inferos*, de este modo, indica uno de los dispositivos implementados por la cristología dogmática para “repatriar” a los fantasmas, por naturaleza exentos de todo lazo con la divinidad, a la tierra de lo Real. Tan peligrosa ha resultado la especificidad del fantasma que la divinidad se vio obligada a sacrificar a su propio hijo para conjurarla. Para recordar al fantasma y capturarlo así en la economía de su memoria, el Padre se vio forzado a olvidar a su Hijo. El *telos* de ese olvido y de esa conjura, por supuesto,

⁵¹ M. Blanchot, *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), 441.

⁵² M. Zarader, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot* (Paris: Éditions Verdier, 2001), 258.

⁵³ A. Meinong, *op. cit.*, 89.

es la des-neutralización del fantasma. Por el contrario, mantenerlo inmemorial, irreductible e inasimilable a lo real, pero asombrosamente efectivo y determinante, es en sin duda nuestra tarea.

Referencias bibliográficas

Alexandre, J. *Une chair pour la gloire: L'Anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*. Paris: Beauchesne Éditeur. 2001.

Bagchi, D. "Christ's Descent into Hell in Reformation Controversy". *Studies in Church History*, v. 45, (2009): 228-247.

Balthasar, H. U. *Explorations in Theology, Vol. IV: Spirit and Institution*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Barr, J. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality. The Read-Tuckwell Lectures for 1990*. London: SCM Press Ltd, 1992.

Bernstein, A. E. *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*. London: UCL Press, 2003.

Blanchot, M. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

Block, B. "Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife". *Bulletin for Biblical Research*, v. 2, (1992): 113-141.

Bremmer, J. *The Early Greek Concept of the Soul*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

Campbell, J. J. "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the *Descensus ad inferos*". *Viator* 13 (1982): 107-158.

Cantalamesa, R. *La cristologia di Tertulliano*. Friburgo: Edizioni Universitarie Friburgo Svizzera, 1962.

Claus, D. B. *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*. London: Yale University Press - New Haven, 1981.

Connell, M. F. "*Descensus Christi ad Inferos*: Christ's Descent to the Dead". *Theological Studies*, v. 62, (2001): 262-282.

D'Costa, G. "The Descent into Hell as a Solution for the Problem of the Fate of the Unevangelized Non-Christians: Balthasar's Hell, the Limbo of the Fathers and Purgatory". *International Journal of Systematic*

Theology, v. 11, (2009): 146-171.

Daniélou, J. *From Shadow to Reality. Studies in The Biblical Typology of The Fathers*. London: Burns & Oates, 1960.

De Amenábar, M. C. *Muerte. Transfiguración de la vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1998.

Debray, R. *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

Deleuze, G. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

Finney, M. T. *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. New York, London: Routledge, 2016.

Galot, J. "La descente du Christ aux enfers". *Nouvelle Revue Théologique*, v. 83, (1961): 471-491.

Johnston, P. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Illinois: InterVarsity Press, 2002.

Lawrence, L. "The Harrowing of Hell in the Poems of Blathmac and the 'Gospel of Nicodemus'. Dependence or Convergence?". *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, v. 15, (1995): 117-128.

Levenson, J. D. *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*. London: Yale University Press, 2006.

Martin-Achard, M. *La mort en face selon la Bible hébraïque*. Genève: Éditions Labor et Fides, 1988.

Meinong, A. *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig: R. Voigtländer, 1907.

Oakes E. T. y Moss, D. *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Oakes, E. T. "Descensus and Development: A Response to Recent Rejoinders". *International Journal of Systematic Theology*, v. 13, n. 1, (2011): 3-24.

Oakes, E. T. "The Internal Logic of Holy Saturday in the Theology of Hans Urs von Balthasar". *International Journal of Systematic Theology*, v. 9, (2007): 184-199.

Onians, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

Orbe, A. “El 'Descensus ad inferos' y san Ireneo”. *Gregorianum*, Vol. 68, No. 3/4 (1987): 499-500.

Otto, W. *Theophania: Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg: Rowohlt, 1956.

Pearson, F. “Sheol and Hades in Old and New Testament”. *Review & Expositor*, v. 35, issue 3, (1938): 304-314.

Pitstick, A. “Development of Doctrine, or Denial? Balthasar’s Holy Saturday and Newman’s *Essay*”. *International Journal of Systematic Theology*, v. 11, (2009): 131-145.

Reale, G. *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1999.

Rohde, E. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen - Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1908.

Smith, J. *Dust or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49*. Cambridge: James Clarke and Co., 2012.

Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co., 1975.

Suriano, M. *A History of Death in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Tertuliano. *Adversus Marcionem*, Braun, R. (ed.), *Contre Marcion*. Book 1: Sources Chrétiennes 365 (1990); Book 2: 368 (1991); Book 3: 399 (1994); Book 4: 456 (2001). Paris: Cerf. Dekkers, D. E. (ed.), *Corpus Christianorum*, vols. I-II. Turnhout: Brepols, 1954. E. Evans (ed.), *Against Marcion*. Complete edition, text, critical apparatus, notes, translation, latin and english, Oxford, Oxford University Press, 1975.

Trumbower, J. A. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. New York: Oxford University Press, 2001.

Tura, E. *Con la bocca e con il cuore. El credo cristiano ieri e oggi*. Padova: Edizione Messaggero, 1992.

Turner, R. V. “*Descendit Ad Inferos: Medieval Views on Christ’s Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*”. *Journal of the History of Ideas*, v. 27, n.2 (Apr.-Jun.1966): 173-194.

Van der Toom, K., Becking, B. & Van der Horst, P. W. (eds.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden - Boston: Brill, 1998.

Zarader, M. *L’être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Paris: Éditions Verdier, 2001.