

# Disputas entre latinos y griegos a propósito del purgatorio en el Concilio de Ferrara-Florenia

MIGUEL PONCE CUÉLLAR  
*Centro Superior de Estudios Teológicos*  
(Mérida-Badajoz)

SUMARIO. INTRODUCCIÓN.— I. LA POSICIÓN DE ANDRÉS DE ESCOBAR ANTE EL TEMA DEL PURGATORIO: 1. El personaje. — 2. El tratado teológico *De graecis errantibus*. — 3. La cuestión del Purgatorio. — II. EL CONCILIO DE FERRARA-FLORENCIA: 1. Situación anterior. — 2. Algunos datos históricos. — 3. Intervenciones de los Padres latinos y griegos: 3.1. La intervención del cardenal Cesarini. — 3.2. La intervención de Marcos de Éfeso y de Besarión. — 3.3. La intervención de Torquemada. — 3.4. La respuesta de Marcos de Éfeso. — 3.5. Nueva respuesta de Marcos de Éfeso. — 4. El texto de la profesión de fe. — 5. Juicio sobre las intervenciones conciliares. — 6. Conclusión.

## INTRODUCCIÓN

M. J. Taylor se pregunta sobre la conciencia de los católicos acerca del purgatorio y dice que “un número cada vez más creciente de fieles parecen poseer solamente una idea vaga del purgatorio o, al menos, revelan un interés del todo marginal por la cuestión”<sup>1</sup>. Sin embargo la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica enseña claramente que “los que mueren en la gracia y la amistad de Dios, pero imperfectamente purificados, aunque están seguros de su salvación eterna, sufren una purificación después de su muerte, a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en el gozo de Dios” (n. 1054). A esta afirmación hay que añadir la siguiente: “En virtud de la ‘comunidad de los santos’, la Iglesia encomienda los difuntos a la misericordia de Dios y ofrece sufragios en su favor, en particular el santo sacrificio eucarístico.” (n. 1055). De acuerdo con estos dos números,

---

1. Taylor M. J., *Il purgatorio*, San Paolo, Ciniselo Balsamo (Milano) 2000, p. 5.

la doctrina del purgatorio contiene dos afirmaciones fundamentales: a) la existencia de una etapa purificatoria antes de ser admitidos a la comunión con Dios, para quienes murieron sin estar plenamente santificados, y b) el valor de la oración de los vivos por quienes se encuentran en el estadio purificador.

El interés ecuménico de la doctrina del purgatorio se fundamenta en que ésta fue y es objeto de controversia entre las confesiones cristianas, lo cual obliga a precisar con esmero los elementos esenciales de la fe católica en torno a la misma y a clarificar los motivos que impulsan a las otras Iglesias y comunidades cristianas a no admitirla<sup>2</sup>. A este fin está encaminado este trabajo que circunscribe la controversia entre católicos romanos y ortodoxos al concilio de Ferrara-Florenia.

Si la expuesta anteriormente es la visión de la Iglesia católica sobre el purgatorio, J.-C. Larcher escribe que “para la Iglesia ortodoxa no existen más que dos situaciones en las cuales puedan encontrarse las almas en la espera de la Resurrección y del Juicio final: el Paraíso y el Hades. La Iglesia ortodoxa excluye que haya una tercera condición, intermedia, como lo cree la Iglesia católica romana que la designa bajo el nombre de Purgatorio y que, en sus formulaciones más precisas, lo considera un lugar independiente caracterizado por la actividad de un ‘fuego purificador’ temporal”<sup>3</sup>. Por su parte, Evdokimov anota: “Excepto los artículos del Credo de Nicea, que hablan de la parusía, del juicio y de la resurrección, la ortodoxia no posee formulación dogmática. Frente a la afirmación de una serie de acontecimientos, con referencia escriturística, el comentario teológico y la tradición no son suficiente claros y homogéneos”<sup>4</sup>. Esta es la postura radical que hoy sostienen no sólo estos autores, sino ya en tiempos anteriores, como es el caso del título de un libro escrito en

---

2. Como norma, dice Congar que “debemos permanecer dentro de los discretos límites del dogma no por *minimalismo*, sino por respeto al misterio, a la palabra de Dios –y también a su silencio–, y con cuidado, a fin de no aumentar el peso de las diferencias que nos separan de otros cristianos” (Congar Y.-M., “El purgatorio”, en *El misterio de la muerte y su celebración*, Desclée, Buenos Aires 1952, p. 236).

3. Larcher J.-C., “La question du Purgatoire” en Idem, *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Du Cerf, Paris 2004, p. 179. Cf. También P. G. Gianazza (*Temas de teología oriental* 2, EDB, Bologna 2012), para el cual el purgatorio es una “cuestión ecuménica ampliamente y repetidamente discutida entre ortodoxos y católicos y que todavía hoy no ha encontrado una clarificación común y mucho menos una doctrina común” (p. 244)

4. Evdokimov P., *L'Ortodoxia*, Bologna 1962, p. 475. Del mismo parecer es su maestro S Bulgakov, *La esposa dell'Agnello*, EDB Roma 1991, p. 553-554.

tiempos del mismo concilio de Florencia: *Historia vera unionis non verae*<sup>5</sup>. La unión conseguida en ese concilio no llegó a florecer, pues ni siquiera en el momento de la firma del documento de la unión hubo un consenso, sino que algunos claramente disintieron, como es el caso del célebre Marcos de Éfeso (santo para los Griegos)<sup>6</sup>. En general, los autores ortodoxos se acercan más o menos a los planteamientos de la teología latina, según la influencia que hayan recibido de ella, pero el pensamiento más común es el expuesto por los autores antedichos<sup>7</sup>.

El tema del purgatorio no representó problema con motivo del cisma de Oriente, pues ambas Iglesias parecían estar de acuerdo sobre la idea básica de un eventual estadio de purificación ultraterrena<sup>8</sup>. Todavía, en carta de 1254 al Cardenal Odón, legado de la Sede Apostólica ante los griegos, el Papa Inocencio IV constata una fundamental identidad de fe y sólo les pide que adopten el nombre

---

5. S., *Historia vera unionis non verae inter Graecos et Latinos*, ed. Creighton, Hagrae Comitibus 1660. Seguimos la edición de Laurent V., *Les "memoires" du Grand Eclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvester Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, PIO, Roma 1971. Como aparece en el título de la obra de este editor, en realidad no se trata de una verdadera historia del concilio sino sólo de unas memorias. En la Introducción podemos encontrar noticias interesantes sobre el autor y su obra. Cf. además, Décarreaux J., "Un grec contestataire au concile de Florence (1439). Sylvestre Syropoulos en ses 'Memoires'", en *Studi in onore di A. Chiari I*, Brecis 1973, p. 363-379. Citaremos simplemente como Syropoulos.

6. A propósito de los avances obtenidos en nuestro siglo entre las Iglesias Católica y Ortodoxa, se pregunta Lossky "por qué los diálogos del pasado no han hecho apenas avanzar la comprensión mutua. Esto es particularmente verdadero con relación al concilio de Ferrara-Florencia que, para numerosos Ortodoxos, representa el punto a partir del cual el cisma entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa verdaderamente se consumó" (Lossky., "Problèmes de méthode dans les discussions sur l'escatologie au Concile de Florence", en Alberigo G [Ed.], *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Leuven 1991, p. 241).

7. Como representativo del pensamiento oficial ortodoxo, cf. Mélétiós Pígas, *Catéchisme orthodoxe*, Vilna 1596, y la nueva edición de la obra de Dosithée, patriarca de Jerusalén, *Confesion de foi (Enchiridion)*, Bucarest 1690. Este autor propone cuatro diferencias fundamentales entre católicos y ortodoxos a propósito del purgatorio: a) los ortodoxos no admiten un tercer lugar, puesto que no ha habido una sentencia definitiva hasta la resurrección; b) no hay fuego purificador fuera de Dios mismo; c) los pecados veniales no cuentan después de la muerte, pues Dios no los tiene en cuenta; d) la pena temporal debida al pecado es borrada por el arrepentimiento o la absolución sacerdotal (*Enchiridion*, p. 81-85).

8. Para este tema, cf. Congar Y.-M., "El purgatorio", p. 207-217; Jugie M., "Purgatoire", en *DTC XIII*, p. 1326-1352.

de “purgatorio”, dado que ya creen en la doctrina, pues “los mismos griegos se dice que creen y afirman verdadera e indubitadamente que las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí con veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia” (DH 838). No habla ni de culpa ni de pena ni de satisfacción, eliminando así todo el lenguaje jurídico que caracterizaba la teología latina contemporánea.

La primera controversia sobre el purgatorio entre el griego Jorge Bardanés, obispo de Corfú, y el latino fray Bartolomé, legado del papa, se celebró hacia finales del año 1231<sup>9</sup>. La posición latina fue refutada por el polemista antilatino, Germán II, patriarca de Constantinopla (1222-1240), pero residente en Nicea por estar la capital bizantina ocupada por los latinos. Por su parte los latinos respondieron con el repetido título “*Contra errores graecorum*”, entre ellos el conocido de santo Tomás de Aquino.

El concilio de Lyon II intentó que los griegos aceptaran la doctrina del purgatorio propuesta en la declaración de la unión que firmó el emperador de Bizancio, Miguel Paleólogo, pero fue rechazada por la Iglesia ortodoxa (DH 856-858). No hay que olvidar que se trataba solamente de un texto de compromiso y no el fruto de una sesión de trabajos. Para los ortodoxos, en realidad, la doctrina del purgatorio no tiene raíces en la tradición común y surge, en el mundo occidental y en la segunda mitad del siglo XII, como consecuencia de determinadas ideas<sup>10</sup>.

Y llegamos al concilio de Florencia, del que queremos ocuparnos, pero solamente en lo referente al tema del purgatorio. De nuevo, como en Lyon, se trata de un concilio convocado para conseguir la unión de los latinos y los ortodoxos. Es cierto que la cuestión del purgatorio es un tema menor, si lo comparamos con el de la procesión del Espíritu Santo (*Filioque*) o el del Romano Pontífice. No es, por ello, extraño que los historiadores de la Iglesia en general no aborden este punto y que el conocido historiador de los concilios, Hefele-Leclerc en sus renombrada *Histoire des conciles* dedique apenas dos páginas a esta

---

9. Roncaglia M., *George Bardanès, métropolitain de Corfu, et Barthélemy de l'ordre franciscain. Les discussions sur le Purgatoire (15 octobre -17 novembre 1231). Etude critique avec texte inédite*, Rome 1953; Ombres R., “La tins and Greeks in Debate over Purgatory 1230-1439”, *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984) 2-4.

10. Cf. Larcher J.-C., “La question du Purgatoire”, p. 183. También Graham R. E., “Purgatory: ‘Birth’ or Evolution?”, *Journal of Ecclesiastical History*, 36 (1985) 634-646.

cuestión<sup>11</sup>. También resulta extraño que Le Goff, en su conocida y amplia monografía, no dedique ni una página a este concilio<sup>12</sup>.

Para conocer mejor el pensamiento occidental de la época del concilio me ha parecido conveniente presentar un personaje y su obra, por tratarse de un hispano, Andrés de Escobar, que no solamente estuvo el concilio de Florencia y que firmó el decreto de la unión, sino que además escribió un libro, anterior al concilio, con el título *Contra errores graecorum*, en el que propone las tesis que se habían de tratar en el concilio de Florencia, naturalmente bajo el prisma latino. El conocimiento de su pensamiento en lo que se refiere al purgatorio, común a los teólogos católicos de su tiempo, nos sitúa en las vísperas del concilio, aunque fácilmente el autor, al hilo de las controversias habidas en las sesiones conciliares, introdujera algunas correcciones hoy muy difíciles de determinar.

No se han conservado las Actas del concilio de Florencia y hemos de acudir a diversos testimonios y relaciones –no todas plenamente fiables–, que nos han narrado la historia de los acontecimientos y presentados los temas desarrollados en el concilio<sup>13</sup>.

---

11. Hefele-Leclecq (*Histoire des conciles d'après les documents originaux* VII/2, libro 48, Paris 1916) dedica las páginas 951-1051 al concilio de Florencia y sólo las páginas 968-970 al purgatorio. Los historiadores Llorca, Lortz y Álvarez no le dedican espacio alguno; Villoslada, una línea (t. III, p. 326) y Jedin, sólo dos (p. 744-145 del t. 4/2). Alberigo (*Historia de los concilios ecuménicos*) a todo el concilio le dedica las pp. 249-261, pero ni una línea al tema de las discusiones sobre el purgatorio. Tampoco alude a él Chiaroni V., *O scisma greco e il concilio di Firenze*, Florentiae 1938. J. Décarreaux (*Les Grecs au concile de l'union. Ferrare-Florence 1438-1439*, Paris 1970) dedica las páginas 46-53.

12. Le Goff J., *La naissance du Purgatoire*, Ed. Gallimard, 1981. Para una crítica de la tesis de fondo de esta obra (nacimiento del purgatorio en el siglo XII, más que desarrollo de ideas previas de la tradición) véase la recensión de G. O'Collins, *Greg* 65 (1984) 518-519.

13. “No poseemos las actas originales del concilio de Florencia (...). El hecho es que hoy podemos conocer los acontecimientos y la dinámica conciliares tan sólo gracias a obras de carácter eminentemente privado y de diversa orientación, compuestas por un notario latino presente en el concilio, Andrés de Santacroce (los llamados *Acta Latina*), por un copista griego de tendencia unionista, Juan Plusiadenos (los llamados *Acta Graeca*) y por un representante del partido intransigente griego, Silvestre Siyrópoulos (las llamadas *Memorias*). La edición crítica de las fuentes por obra del Pontificio Instituto Oriental de Roma (1940-1977) sigue siendo el esfuerzo más serio y más logrado por recuperar el vasto material a menudo inédito” (Alberigo G (Ed), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca 1993, p. 249). La edición crítica era realmente necesaria, pues las ediciones anteriores de los textos, como la de Santa Croce con relación a los latinos, tienen algunas deficiencias, como dice Petit en su magnífica Introducción a la *Question du Purgatoire a Ferrare*, de la *Patrologia Orientalis* t. XV.

## I. LA POSICIÓN DE ANDRÉS DE ESCOBAR ANTE EL TEMA DEL PURGATORIO

### 1. EL PERSONAJE

Su nombre es Andrés, aunque el extremeño Bartolomé Gallardo lo llama Fray Gaspar<sup>14</sup>, y al que algunos códices añaden el nombre de Diego. Su apellido es De Escobar, al que sustituyen o añaden otros, como De Randuf o –sobre todo entre los alemanes– el de Díaz<sup>15</sup>. Era natural de Lisboa y normalmente se declaraba “hispano”, aunque en la firma de la bula de la unión de los griegos en Florencia utilizó el de “hispano-portugués”. Candal confirma: “Por español, pues, se tuvo siempre nuestro autor, pues en verdad lo era, toda vez que el pueblo portugués, aunque gobernado por Reyes propios como los de Navarra y Aragón, todavía en vida de Escobar, tanto por la casa de Borgoña como por la nueva dinastía de los Aviz intentó la unión con los reinos de León y Castilla, sin lograr, por otra parte, la plena independencia de su nacionalidad sino pasados ya los días de nuestro personaje”<sup>16</sup>.

Faltan datos claros que confirmen el año de su nacimiento y el de su muerte, aunque ambos pueden deducirse por algunos indicios. Dado que Andrés firma el decreto de unión de los griegos y que luego no se vuelve a hablar más de él en el concilio florentino, su muerte debe situarse hacia 1439. En cuanto a la fecha de su nacimiento puede asignarse, con bastante probabilidad, entre los años 1366/67<sup>17</sup>.

El autor, teólogo y canonista, perteneció a la orden benedictina, como él con mucha frecuencia afirma, aunque J. Trithemius, conocido como Joan von Heidenberg, dice que, en los últimos años de su vida, formó parte de los frailes menores, y algunos dominicos, como V. M. Fontana, lo adscriben a su Orden<sup>18</sup>. Estudió en Austria y consiguió el grado de maestro en teología, en el que más de una vez se

---

14. Cf. Gallardo B., *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* II, n. 2110, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1866, p. 941.

15. Cf. Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica Andreae de Escobar”, en De Escobar A., *Tractatus polémico-theologicus De Graecis errantibus*, en *Concilium florentinum. Documenta et Scriptores*. Editum consilio Pontificii Institutii Orientalium Studiorum, series B, Madrid-Roma 1952, p. VIII-XIX.

16. Candal M., “Andrés de Escobar, Obispo de Megara, firmante del Decreto Florentino ‘pro graecis’”, *Orientalia christiana periodica* 14 (1948) 86.

17. Cf. Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica Andreae de Escobar”, p. XXI-XXV.

18. Cf. Candal M., “Andrés de Escobar, Obispo de Megara”, p. 87-88.

apoya para confirmar sus opiniones. Se llama a sí mismo Profesor, pero tal vez ese profesorado “solum indicare videtur se scriptis, v. gr. et consiliis, at non docendo theologiam profiteri”<sup>19</sup>, pues no se encuentra vestigio alguno de que regentara una cátedra.

En cuanto a los oficios desempeñados, en primer lugar menciono uno ocasional, el encargado por el rey Fernando I de Aragón, del que era pariente. Se trataba de retirar del banco de Florencia una fuerte suma de dinero, pero fue detenido durante meses por el antipapa Juan XXIII y encarcelado, siendo ya obispo. Pasado este affaire, lo encontramos como Penitenciario menor de la Curia Romana, cargo que ejerció durante veinte años; antes había sido abad del monasterio benedictino de san Andrés de Randuf en Portugal, cercano a Galicia. Sucesivamente fue obispo de Civitá (hoy Tempio-Terranova) en Cerdeña (no en Ciudad Rodrigo, como a veces traducen) desde 1408, de Ayacio (en Córcega, 1422-1428) y –hasta su muerte– de Megara, en Grecia. Tomó parte en los tres concilios de su tiempo: Constanza, Basilea y Ferrara-Florencia.

Su actividad científica es amplia. El primer libro impreso parece que fue el opúsculo *Propositiones confessionum* (o sencillamente *Confessio*), escrito en 1415. Siguió el tratado *De schismatibus*, hacia 1417, en el que enumeraba los errores desde el año 354 hasta el de 1417. En tercer lugar, el conocidísimo *De Decimis*, del que existen multitud de códices, compuesto hacia 1426 y que termina con estas palabras: “Cuantas veces se leyere este tratado, pídase al Señor por este pobre obispo de Ayacio, hispano, de la orden de san Benito. Amen”. La cuarta obra se titula *Lumen confessorum*, libro de más entidad que los anteriores, escrito en Roma en 1429, y que él considera necesario para los confesores. Tuvo más éxito su obra *Modus confitendi*, un opúsculo, destinado a todos los fieles y que se editó una veintena de veces<sup>20</sup>. Se trata de un prontuario para la confesión, que comienza recordando los pecados que se pueden cometer por el pensamiento o por la palabra. Después trata de los siete pecados capitales, los diez mandamientos, etc. Ofrece una ley mnemotécnica para no olvidar los pecados mortales y termina con una oración para después de la confesión. Su obra *Gubernaculum conciliorum* fue el resultado de las muchas consultas que le hicieron acerca de la si-

19. Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica Andreae de Escobar”, p. XXVII.

20. Cf. De los Reyes Gómez F., “El Modus confitendi y Andrés de Escobar”, en Andrés de Escobar, *Modus confitendi. Manual para la confesión*, Segovia, Juan Párix, c. 1473; [edición facsímil], Burgos, Lengua 2004, pág. 27-61. Ofrece datos sobre Andrés que no son fiables, como que fue dominico y que fue obispo de Ciudad Rodrigo.

tuación difícil en que se encontraba la Iglesia y su posible solución, solución que, para él, pasa por la frecuencia de los concilios y por la superioridad de éstos sobre el papa, quien no puede disolver el concilio (se refiere al de Basilea) sino solamente la misma asamblea conciliar. En su obra *Avisamenta* sale al paso de dos graves errores: la ignorancia de los clérigos y la simonía, abusos que hay que corregir de raíz, y para lo cual ofrece consejos concretos y muy acertados<sup>21</sup>. A estas obras, hay que añadir diversos sermones y homilías y, al final de su vida, depuestas las ideas conciliaristas con su salida de Basilea, escribió el texto que más nos interesa: *De graecis errantibus* –a veces titulado *Contra errores graecorum*– y del que hablaremos más ampliamente, sobre todo en lo referente al purgatorio<sup>22</sup>.

En su tiempo, Andrés de Escobar gozó de una especial fama fundamentalmente en cuestiones jurídico-dogmáticas y por su particular saber práctico, que tuvo ocasión de probar en muchas ocasiones, al ser nombrado consultor de la Curia romana. En cuanto a la rectitud de sus acciones, basten las palabras con que concluye la parte VII de su *Gubernaculum*: “Et per hoc, de convocacione conciliorum grosso et rudi modo dicta scribo, narrando opiniones aliquorum, et semper cum protestatione (quod), si opus fuerit, sum paratus (ea) revocare”<sup>23</sup>. Aún sus propias ideas estaba dispuesto a rectificar, si le parecieran contrarias a la verdad.

Otra característica –y ésta no favorable– del buen Escobar consiste en sus continuas lamentaciones, que respondían a su situación real de pobreza a pesar de los tres episcopados, que eran de pocos recursos y además no fueron gozados en posesión pacífica. El propio papa Eugenio IV, en una bula, reconoce esta situación e intenta paliarla de algún modo. Andrés escribirá estas fuertes palabras después de calificarse como “miser et pauper” y describir su curriculum: “nunca fui digno ni afortunado de ser promovido por los romanos pontífices a alguna iglesia honorable o segura y pacífica que tuviera algún valor, aunque muchas veces lo solicité a los romanos pontífices”<sup>24</sup>.

21. Cf. las atinadas disposiciones que propone tanto para la ignorancia del clero como para evitar la simonía: Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica”, p. LXIII-LXIV.

22. Un resumen de su vida en Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica”, p. LXXV-LXXVII.

23. Cf. la edición de H. Hardt, VI, p. 164.

24. “numquam fui dignus per romanos pontifices nec fortunatus promoveri ad aliquam ecclesiam honorabilem seu securam ac pacificam alicuius valoris existentem, licet sepius romanos pontifices sollicitarem” (*Manuscripto Universitatis Pragensis* I, c. 15, fol. 346).



2. EL TRATADO TEOLÓGICO *DE GRAECIS ERRANTIBUS*

Sobre el tiempo de su composición, el autor ofrece pocos datos, pero debió comenzar lo después de que terminaran las intensas relaciones entre el papa, el emperador, el patriarca de Constantinopla y otros obispos orientales. Con este libro intentó ofrecer un prontuario teológico de las ideas que habían de tratarse en Florencia-Ferrara. Por ello parece prudente situar su composición hacia marzo de 1437. Por confesión propia lo terminó hacia finales de ese mismo año, antes de que comenzara el concilio de Ferrara-Florencia<sup>25</sup>.

El texto lo dedica al papa Eugenio IV, al que reconoce, una vez que había rechazado el conciliarismo, como la suprema potestad y autoridad doctrinal en la profesión de la fe universal. Esta confesión le lleva a utilizar un duro lenguaje al referirse a los griegos orientales por su abandono de la fe católica. A veces acude a expresiones más suaves, los trata “con entrañas de misericordia” (*in visceribus misericordiae*) y los anima a entrar en la Iglesia.

Acerca de las fuentes en que se inspiró, Andrés afirma que “magno labore” tomó el contenido “ex multorum doctorum theologiae”, fórmula que emplea repetidas veces al hablar de sus escritos. Además del *Decretum Gratiani*, fuente para todos los autores de la época, acude con frecuencia, aunque sin nombrarla, a la Colección Pseudo-Isidoriana, y a Pedro Lombardo, Santo Tomás, Pedro de Tarantasia y Alejandro de Hales. En el tema del purgatorio, que especialmente nos interesa, es claro el influjo de Pedro de Tarantasia<sup>26</sup>, aunque como fuente principal, Candal señala a Santo Tomás de Aquino, del que toma la doctrina de la *Suma contra Gentiles* (libro IV, capítulos 24,25,69 y, en parte, el 91) y del *Contra errorum graecorum*.

Son muchas las divisiones que propone al desarrollar la materia, lo que dificulta seguir el hilo de su pensamiento. Por ello, al final del tratado, como en un compendio, las redujo a estas cuatro fundamentales: 1. El dogma trinitario de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo (*Filioque*). 2. La cuestión del primado del Romano Pontífice. 3. La controversia del pan ácimo en la celebración del sacramento de la Eucaristía. 4. La existencia del purgatorio. Sería mérito de Andrés esta selección de cuestiones –asumida por los Padres

25. “Tractatus iste... completus fuit anno Domini Ihesu Christi millesimo quadringentesimo tricésimo séptimo, die quintadecima mensis decembris, Bononiae” (*Cod. Vatic. lat.* 4067, fol 96, n. 101).

26. Cf. Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica”, p. LXXXIII-LXXXIV.

del concilio de Ferrara-Florenia, aunque con alguna variante–, si no hubiera sido utilizada ya antes por santo Tomás.

Andrés de Escobar antepone una *Introducción*, en la que arremete ásperamente contra los griegos, trayendo a colación las palabras del libro del Job: “*Quare detraxistis sermonibus veritatis, cum e vobis nullus sit, qui possit arguere me?*” (Job 6,25), palabras que repite con frecuencia en el libro. Siguen duros apóstrofes hasta hablar de herejía y de escándalo para la Iglesia: “Considerad, señores Griegos, seculares et eclesiásticos... en cuáles y cuántos errores contra la fe en Jesucristo por sola vuestra malicia, odio et pertinacia habéis sido seducidos...”<sup>27</sup>. Les echa en cara: “os apartasteis con otros cismáticos, infieles y herejes del camino de la verdad de la fe y de la unidad de la santa madre universal y de la Iglesia romana”. Termina la introducción, ofreciendo el libro a Eugenio IV, “de su santidad capellán y siervo, maestro en teología... pobrísimo”<sup>28</sup>. Después de esta introducción, construyó su obra del modo siguiente: en primer lugar, adujo las cincuenta y una propuestas rectas y veraces que pertenecen a la fe de la Iglesia católica acerca de la Trinidad, de los ángeles y de los hombres, a las que añadió las cuarenta y ocho dedicadas al purgatorio en estos términos: “creemos y confesamos que después de esta vida perecedera y después de la muerte, para purgar los pecados hay locus infernus positus, qui dicitur purgatorium”<sup>29</sup>; después opuso a estas propuestas, cincuenta conclusiones erróneas de los griegos, de las cuales la relativa a los Novísimos recoge el pensamiento más definitivo de los orientales en esta materia y que suena así: “vuestra quincuagésima conclusión es errónea y dudosa, que hasta el día del juicio ningún alma pasa ni a la gloria del paraíso ni a las penas del infierno”. Al inicio de la respuesta a los temas del purgatorio califica una nueva conclusión de los griegos –la 49– como “errónea, falsa e inicua”, y que reza de este modo: “después de la muerte de los cristianos y después de esta vida perecedera, no hay lugar alguno para purgar los pecados que se llame purgatorio”<sup>30</sup>. Termina el Autor con una refutación de cada una de las propuestas griegas. Sin embargo

---

27. “Considerate, domini Greci, seculares et ecclesiastici... in quot et quantis erroribus contra fidem Ihesu Christi sola vestra malitia, odio et pertinatia illaqueati estis...” (Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, p. 5).

28. “eiusdem sanctitatis suae capellanus et servus, in theologia magister..., pauperrimus” (Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, p. 7).

29. Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, p. 15.

30. En la conclusión anterior, subrayó la inmediatez del premio o del castigo después de la muerte. En ésta trata del purgatorio. Ambas propuestas son –según él– negadas por los griegos.

este esquema sinóptico no es totalmente seguido por el Autor, ya que entremezcla otras cuestiones<sup>31</sup>.

### 3. LA CUESTIÓN DEL PURGATORIO

En el tema del *Purgatorio*, que es el que nos interesa, Andrés sigue un esquema y desarrollo más personal que en las demás cuestiones tratadas. El esquema contiene tres puntos: la existencia del purgatorio, la retribución del premio o de las penas después de la muerte y los sufragios que hace la Iglesia por los difuntos. Parece que, en un primer borrador, siguió sólo las breves afirmaciones de santo Tomás en su opúsculo *De errorum graecorum*, pero más tarde, las conversaciones habidas en Ferrara en privado, le condujeron a una ampliación, lo cual explicaría ciertas anomalías en el texto y que relegara las palabras de santo Tomás al final del capítulo<sup>32</sup>.

Según Escobar los griegos se apoyan en estos tres argumentos en contra de la existencia del purgatorio: a) la Escritura no hace mención de un lugar en el que –“ad tempus”– se purguen los pecados por medio del fuego y de otras aflicciones y que después las almas pasen al paraíso; en cambio sí habla del infierno y del paraíso. Y como sólo hemos de creer aquello que dice la Escritura, luego no hay que sostener la existencia del purgatorio. b) En este mundo se vive o en gracia o en pecado; luego dos son los lugares correspondientes postmortales: o el cielo o el infierno. Entre estos dos estados no cabe un tercero. c) Por último: si Dios perdona al que muere contrito y confeso, le perdona todos sus pecados. No tiene sentido afirmar que Dios perdona lo más grave y, en cambio, sostener que no perdona lo venial. Como consecuencia, no existe un purgatorio para los pecados leves. Aducen los griegos, como prueba, el texto del buen ladrón, perdonado totalmente por Cristo en la cruz; también aducen el texto de Ezequiel: Dios no quiere la muerte del pecador y no recuerda las culpas de quien se convierte (33,11.14-16)<sup>33</sup>.

A estos argumentos de “algunos griegos”<sup>34</sup> –a los que une los valdenses– en contra del purgatorio, responde Escobar amplia y deta-

31. “De aquí la dificultad de la división de la obra en aquellos cuatro generales puntos capitales; entre ellos inserta otras conclusiones de temas diversos” (Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica”, p. LXXXVIII, nota 1).

32. Esta es la opinión de Candal E., “Pro notitia bio-bibliografica”, p. XCVI.

33. Cf. Andreas de Escobar, “*De Graecis errantibus*”, n. 68-69.

34. En la Introducción habló de los griegos sin más.

lladamente con argumentos de razón, en primer lugar, y después con otros, basados en autoridades. Como argumento de razón, propone el siguiente: esta vida o es tiempo de merecer o de lo contrario, a lo que corresponde en la otra vida el premio o el castigo. Éstos son concedidos por Dios según la situación en que se encuentre la persona a la hora de la muerte: unos son muy buenos (los niños bautizados, los mártires y los perfectos), otros son muy malos (pecadores empedernidos, infieles, los no bautizados), y al tercer grupo corresponden los mediocres (los que mueren arrepentidos pero sin cumplir la penitencia o los que cumplieron la penitencia impuesta pero que no era suficiente y, por fin, los que sin pecados graves tienen no obstante muchos veniales). Por tanto, concluye que existe el purgatorio, pues estos pecados veniales deben arden en un fuego que no sea el del infierno. De aquí que, si unos mueren en gracia y gloria, van inmediatamente al paraíso; si otros mueren sin gracia y sin gloria, van enseguida al infierno; entonces aquellos que mueren con gracia, pero sin gloria ¿a dónde irán? Con el pecado venial no pueden entrar en el paraíso; sin el mortal, no van al infierno, luego han de ir al purgatorio<sup>35</sup>.

En cuanto a los argumentos de autoridad, basados en la Sagrada Escritura, en primer lugar, Andrés tiene en cuenta a los doctores en sagrada teología que hablan de cuatro lugares distintos del infierno bajo la tierra: a) el de los que mueren con pecado mortal; b) el de aquellos que mueren con pecado original (el limbo); c) el de los que mueren con pecado venial (purgatorio), y d) los Padres del Antiguo Testamento (seno de Abrahán). En segundo lugar, acude al texto del pecado contra el Espíritu Santo (Mt 13), según el cual si se peca contra el Hijo y el Padre sí se perdona “en este siglo o en el futuro”, luego hay perdón después de la muerte. Además no toda enfermedad es de muerte; es así que todo pecado es una enfermedad, luego hay un pecado que no es de muerte. Por otra parte, si uno muere con muchos pecados veniales pero sin ninguno mortal ¿a dónde irá?... Como prueba de esta línea de argumentación aduce muchos textos de la Escritura<sup>36</sup>.

En cuanto a las oraciones que la Iglesia ofrece por las almas del purgatorio, propone el valor del sacrificio de la misa como el mejor remedio, doctrina que sostienen también muchos doctores griegos como Gregorio Niseno y Teodorico, obispo de Cirene, cuyos argumentos desarrolla Andrés. Y concluye: “Es claro por los datos aduci-

---

35. Cf. Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 70-73.

36. Cf. Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 74-80.

dos por mí, pobre obispo megarense, con gran trabajo seleccionados, que este error de los Griegos es falso e inicuo”<sup>37</sup>.

En este momento introduce una conclusión (quincuagésima) acerca de la inmediatez del premio o del castigo después de la muerte, y retoma los argumentos en favor de la existencia del purgatorio. La posición de los griegos –escribe– es *falsa* por las razones expuestas; es *cruel*, porque quienes están en el purgatorio no pueden recibir los beneficios de los sufragios; es *injuriosa* para toda la Iglesia, que predicó siempre esta doctrina; es especialmente *ofensiva*, pues sostiene que los eclesiásticos “propter avariciam et cupiditatem” enseñaron esta doctrina para recibir “multas pecunias” y dejaron a las Iglesias y monasterios después de su muerte “multa bona, multa pecunia” a favor de sus difuntos, y es *ofensiva* para los oídos de las gentes sencillas que se escandalizan con esas teorías<sup>38</sup>. De nuevo dedica unos números a los sacrificios, oraciones, peregrinaciones etc., cuyo valor a favor de los fieles difuntos niegan los griegos y a los que rebate Andrés aportando textos de los Santos Padres, como san Agustín<sup>39</sup>.

Al resumir su doctrina sobre el purgatorio, reconoce que “aunque en la sagrada Escritura no se hace mención alguna del purgatorio explícitamente, sí se hace implícitamente en muchos textos de la Escritura sagrada”<sup>40</sup>. Concluye esta parte de su alegato contra la visión griega del purgatorio diciendo que “a las antedichas cincuenta y una conclusiones y aserciones erróneas de los Griegos, según creo, prácticamente puede reducirse todo”<sup>41</sup>.

Hay que reconocer que al final del tratado sobre el purgatorio, el autor repite temas, salta de una cuestión a otra, altera el número de las conclusiones, lo cual parece indicar que a una primera redacción debió añadir cuestiones según tenía conocimiento, por las conversaciones que debió sostener durante el tiempo de discusión de estos temas, en el mismo concilio de Ferrara y en el estadio preparatorio.

---

37. “Patet ergo ex predictis, per me, pauperem episcopum Megarensem, hispanum, cum magno labore recolectis, quod hic error Grecorum est falsus et iniquus” (Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 81).

38. Cf. Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 84.

39. Cf. Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 85-91.

40. “Licet in sacra scriptura nulla fit mentio de purgtorio explicite, fit tamen implicite in pluribus passibus scripturae sacrae” (Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 92).

41. “Sed ad praedictas quiuaginta unam conclusiones et assertiones eorum Grecorum erroneas superius dictas, ut credo, fere omnia possunt reduci” (Andreas de Escobar, *De Graecis errantibus*, n. 93).

Este texto de Andrés de Escobar nos sitúa en el ambiente teológico de la época, pues recoge tanto las opiniones de los griegos como la de los latinos. Es cierto que las exposiciones habidas en el concilio matizan las diversas opiniones, pero este libro del “hispano” es una buena introducción para las discusiones conciliares.

## II. EL CONCILIO DE FERRARA-FLORENCIA

### 1. SITUACIÓN ANTERIOR

El tema del purgatorio no representó problema con motivo del cisma de Oriente, pues ambas Iglesias parecían estar de acuerdo sobre la idea básica de un eventual estadio de purificación ultraterrena<sup>42</sup>. Todavía, en carta de 1254 al Cardenal Odón, legado de la Sede Apostólica ante los griegos, el Papa *Inocencio IV* constata una fundamental identidad de fe y sólo les pide que adopten el nombre de “purgatorio”, dado que ya creen en la doctrina, pues “como los mismos griegos se dice que creen y afirman verdadera e indubitablemente que las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los Santos Padres lo llamamos purgatorio, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos” (DH 838). No habla el papa ni de culpa ni de pena ni de satisfacción, eliminando así todo el lenguaje jurídico que caracterizaba la teología contemporánea latina, aunque permanece el nombre de purgatorio como lugar.

Sin embargo en ese siglo, los griegos no se sentían cómodos con determinados aspectos del desarrollo de la teología occidental: a) el paso lingüístico del adjetivo “fuego purgatorio” al sustantivo “purgatorio”, que evocaba un lugar, mientras que los orientales preferían hablar de un estado o situación; b) el recurso frecuente a la idea de fuego para expresar las penas, que sonaba a los griegos como la teoría originista de un fuego temporal; c) la acentuación de la dimensión satisfactoria de las penas postmortales, de acuerdo con la distinción

---

42. Para este tema, cf. Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 207-217; Jugie M., “Purgatoire”, en *DTC XIII*, p. 1326-1352.

de Pedro Lombardo entre *reatus culpae* y *reatus poena*, mientras que ellos preferían hablar del aspecto divinizante del misterio salvador, como más tarde clarificaremos.

Uno de los objetivos del *Concilio de Lyon II* (1274) era lograr la unidad con los griegos, y ya entonces las cuestiones relativas al purgatorio estaban entre los temas de disenso. Tiene de particular el texto conciliar que es el primer documento magisterial que lee 1 Cor 3, 13 referido al purgatorio. El concilio aprobó el mismo *Símbolo de Fe* aceptado por el emperador Miguel Paleólogo y en él los padres conciliares reconocieron la fe de la iglesia universal. El Credo evita hablar de fuego y tampoco emplea el término “purgatorio”; en cambio utiliza indistintamente adjetivos tanto de origen griego como de origen latino (*poenae purgatoriae seu catharteriae*: penas purgatorias o purificantes), aunque no se especifica en qué consisten esas penas<sup>43</sup>. Además confiesa que los sufragios de los vivos sirven para aliviarlas. Este es el texto dogmático más importante, con valor de expresión de la fe católica: “Y si verdaderamente arrepentidos murieren en caridad antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por sus comisiones y omisiones, sus almas son purificadas después de la muerte con penas purgatorias o catarterias (...); y para alivio de esas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos” (DH 856)<sup>44</sup>. Se puede decir que tal confesión de fe comprende dos cuestiones fundamentales: 1) después de la muerte, el alma de los justos que no están todavía enteramente purificados, deben pasar a través de unas penas, o sea, deben hacer frutos de penitencia por los pecados ya perdonados; 2) en el cumplimiento de la penitencia purificadora son ayudados por los sufragios de los vivos, según la antigua práctica atestiguada desde la Escritura.

Momento decisivo para toda este tema fue la constitución *Benedictus Deus* del papa Benedicto XII, que dirimió la cuestión de la inmediatez del cumplimiento de la justicia divina después de la muerte. Con relación al purgatorio habla de la necesidad de purificación, antes de la visión de Dios, de aquellos que mueren en pecado

---

43. La primera utilización magisterial de la palabra “purgatorio” como sustantivo se encuentra en el año 1254 en Inocencio IV, indicando el “lugar” de purificación (*locus purgationis*) de la culpa venial y la purificación de la penitencia no realizada durante la vida terrena (cf. DH 838).

44. Solano dice que “el documento aparece de una notable claridad. No es tanta su autoridad, porque no fue discutido ni mucho menos definido por el concilio, sino solo leído en el curso de una sesión (4ª ses. 6 de julio de 1274) y quien lo aprobó no fue el episcopado, sino sólo el emperador” (Solano G. L., “Una rilettura della dottrina sul Purgatorio”, *Sacra Dottrina* 50 [2005] 18).

venial y añade que esa purificación tiene lugar después de la muerte y antes de la visión definitiva de Dios (DH 1000).

Hemos de hacer notar que los griegos, que nunca tuvieron mucha devoción a san Agustín, han permanecido ajenos a las ideas propuestas por este santo obispo y que desarrolló después san Gregorio Magno<sup>45</sup>. Por ello, no se preocuparon de explicitar el aspecto penal y satisfactorio que implica la aceptación de la existencia del purgatorio, y que está ligado a una determinada teología de la redención. “Los orientales no piensan en penas que haya que purgar, penas que en parte pudieran ser pagadas o suplidas en la tierra; ven sencillamente en ello un proceso de purificación y de liberación que, iniciada en la Iglesia de la tierra por obra del Señor, se continúa más allá de la muerte hasta tanto que la economía presente ceda el lugar a la economía definitiva”<sup>46</sup>.

## 2. ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS

Cuando los griegos con el emperador Juan VIII Paleólogo, el 8 de febrero de 1438, desembarcaron en Venecia, para buscar la unidad entre las dos Iglesias, se encontraron profundamente dividida a la cristiandad occidental, marcada por un verdadero cisma<sup>47</sup>. El emperador Juan, al que acompañaba su hermano Demetrio antiunionista, veía en la unión con los occidentales la única vía posible para liberarse de los turcos. Por ello tenía que convencer a los príncipes cristianos de la necesidad de una acción concreta y rápida, pues su imperio significaba la línea avanzada de la defensa del Occidente. Y como tenía conciencia de que el más influyente ante los príncipes era el papa, por eso no se fue a Basilea. Es cierto que no era sólo ésta la única razón de su presencia, pues como buen cristiano veía en el cisma entre Oriente y Occidente una gran desgracia para toda la Iglesia. El concilio de Basilea agonizaba afirmando con gran energía su superioridad sobre el papa Eugenio IV, mientras que éste man-

---

45. Las ideas occidentales sobre el purgatorio las expone San Julián de Toledo, “Prognosticum futuri saeculi libri tres”, ed. J.N. Hillgarth en *Corpus Christianorum* (CC) 115, pp. 11-126. Es el primer tratado sistemático *De Novissimis* de Occidente, que tendrá una gran influencia en la Edad Media.

46. Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 214.

47. Esta realidad hizo que el futuro Pío II dijera con ironía: “Risit Oriens Latinorum insaniam, qui sibi ipsi dissentientes, aliorum unionem perquirerent” (Petit L., *La question du purgatoire a Ferrara*, “Introduction”, en *Patrologia Orientalis* t. XV, Paris 1920, p. 6).



tenía su superioridad sobre el concilio y mediante la bula *Doctoris gentium* transfería el concilio a Ferrara, bula que rechazaron los de Basilea<sup>48</sup>. Más tarde ratificó el papa la decisión de este traspaso con la bula *Exposcit debitum*<sup>49</sup>. También el emperador Juan VIII escribió a los de Basilea, exponiéndole su decisión de ir a Ferrara y exhortándoles a que también ellos se unieran a los demás obispos occidentales. Los griegos se dirigieron a Ferrara, donde los Padres unidos al papa acababan de abrir el concilio el día 8 de enero de 1438 bajo la presidencia del cardenal Albergati aun antes de que llegaran los griegos<sup>50</sup>.

Llegados éstos, comenzaron unas largas controversias sobre el protocolo. El papa quería comenzar enseguida el concilio, entre otras razones por el subido costo que suponía, pero los griegos no estaban de acuerdo<sup>51</sup>. El patriarca griego, que murió muy pronto en comunión con la Iglesia<sup>52</sup>, proponía, en cambio, la dilación y aducía como razón su enfermedad y que no habían de comenzar las discusiones, mientras no llegaran los obispos que estaban en Basilea. Según el Emperador, para quien la unión era ciertamente un asunto religioso pero relacionado con su aspiración política de salvar la capital bizantina y el territorio que todavía le quedaba, hubiera querido un acuerdo rápido, sin discusiones ni por una parte ni por otra. Había calculado cuidadosamente la ayuda que el occidente cristiano, una vez unido con la Iglesia griega, podría prestarle, como ya sucedió en tiempos pasados, en su lucha contra los asaltos mortales que los

---

48. Sobre las cartas del papa, cf. *Epistolae pontificiae ad concilium florentinum spectantes* (Ed. G. Hofmann), vol. I, pars I, II y III, PIO, Roma 1940, 1944, 1946.

49. Sobre las cuestiones históricas del concilio, el viaje de los griegos... cf. Gill J., "IV: L'arrivo dei greci e le discussioni sul Purgatorio" en *Il concilio di Firenze*, Sansoni Editore, Firenze 19670, p. 101-154.

50. Sobre diversos aspectos del concilio, cf. Alberigo G (Ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, Leuven 1991.

51. Entre otros gastos, tenía que mantener alrededor de setecientos griegos.

52. "Sed ante obitum cedule premissae processionis spiritus sancti propria manu subscripsit, ac regulis sanctae matris ecclesiae se humiliter submittere intendiit. Tot tantaque visa sunt totalis reductionis signa, quod summus pontifex sacro Latinorum aprobante cetero, ad ecclesiae communionem admissum iniuxerit" (Andreas de Sancta Croce, *Acta concilii florentini, edita a Hofmann*, PIB, Roma 1955, p. 225). Como el dato es importante, recojo también el texto de Mansi: "Verum Joseph patriarcha Constantinopolitanus paulo ante concilii finem obdormibit in domino, cum ante obitum in schedula scripsisset, se Romani pontificis primatum, ac Romanae ecclesiae fidem confiteri" (Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 31, Venetiis 1798, c. 461).

turcos no cesaban de dirigir contra su Imperio. Temía que terminara el concilio sin haber solucionado su problema y, por ello, impuso que no se comenzaran las discusiones teológicas hasta dentro de cuatro meses.

Entre los prelados que representaban a los griegos sobresalían Marcos Eugénico, metropolitano de Éfeso<sup>53</sup> (contrario a la unión y que se negará a firmar el decreto de la unión<sup>54</sup>) y Besarión (favorable a ella), mientras que por los latinos destacaban los cardenales Cesarini y Albergati y el sabio español Juan de Torquemada. Cesarini redujo las cuestiones a debatir a estas cuatro: la procesión del Espíritu Santo, los ázimos, el Purgatorio y el Primado romano. Por fin, decidieron latinos y griegos no tratar el tema de la procesión del Espíritu Santo, ni el de la Eucaristía, ni el del primado del papa, y el emperador les aconsejó que comenzaran por la cuestión del purgatorio, a lo que los latinos no opusieron ninguna objeción<sup>55</sup>. Besarión reconoció que del tema del purgatorio poco sabía, en cambio Marcos dijo que lo conocía bien<sup>56</sup>. En general, los teólogos griegos no habían elaborado la doctrina del purgatorio y el mismo Marcos, al principio, pensaba que las diferencias entre las Iglesias en este tema eran pocas, sin embargo a medida que crecía la discusión, siempre encontraba más motivos de discrepancias. Marcos de Éfeso pregunta al emperador acerca de cómo sostener la discusión sobre el purgatorio y el emperador le responde que ha de actuar como conviene. Al insistir sobre la pregunta, el emperador le recomienda que actúe defendiendo vigorosamente la posición griega.

Los preparativos para la discusión de este tema fueron llevados a cabo rápidamente y, aunque consta de algunas sesiones concretas con su fecha correspondiente, sin embargo fueron bastantes las reuniones privadas que no fueron contabilizadas<sup>57</sup>. Al final de la pri-

---

53. De él afirma Mansi una vez que terminó el concilio: “contra sanctam synodum calumniae, qui cum sese unus es Graecorum omnium episcoporum numerus segregasset, et pertinaciter in opinione, quam semel imbiberat perstisset, neque definitioni generalis concilii subscribere voluit, neque a confingendis vanis (variis?) mendacis, in Greciam reversus absttinuit” (Mansi J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 31, Venetiis 1798, c. 462).

54. Cf. *Marci Eugenici Metropolitae Ephesi opera anti-unionistica* (Petit L., Ed), PIO, Roma 1977.

55. D’Alès A., “La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438”, *Gregorianum* 3 (1923) 10.

56. Cf. Syropoulos, V, 26.

57. “El concilio de Florencia, es verdad, espera aún a su historiador (...), y la asamblea de 1439 presenta todavía, en sus procesos-verbales, muchas lagunas,

mera sesión se determinó que cada una de las partes diera a la otra, por medio de un documento escrito, todos los argumentos aducidos, uno por uno. Las Actas de estos encuentros no existen en las grandes colecciones conciliares y hay que servirse de algunas otras, como la conocida del Pontificio Instituto Oriental sobre el concilio de Florencia o el tomo XV de la *Patrologia Orientalis*<sup>58</sup>, donde encontramos los documentos tanto griegos como latinos.

La solemne apertura del concilio fue el día 9 de abril de 1438<sup>59</sup>. En la quinta reunión, el 5 de junio, Cesarini expuso la doctrina de la Iglesia romana sobre el purgatorio, a la que respondieron los griegos por medio de Besarión el día 14 del mismo mes. Después Torquemada hizo su prolucción, para ser respondido a su vez por Marcos de Éfeso<sup>60</sup>. Según recoge Syropoulos, en el estudio de las respectivas tradiciones, lo que al principio aparecía como “una pequeña divergencia”<sup>61</sup>, se transformó después “en una divergencia fundamental”<sup>62</sup>.

Parece que las deliberaciones se prorrogaron durante un mes y medio, aunque existen lagunas en nuestra documentación<sup>63</sup>. No tenemos constancia de la respuesta de los teólogos latinos a las propuestas últimas de Marcos de Éfeso, aunque ciertamente debieron de suscitar discusiones. La última fecha de las deliberaciones, de la que sabemos con certeza, es la del 17 de julio, aunque es probable que se prolongaran las conversaciones<sup>64</sup>. Es seguro que en Ferrara no se llegó a una conclusión definitiva, pues el concilio en la sede de Ferrara tuvo que ser interrumpido sin conclusión<sup>65</sup>. La razón más determinante de la marcha a Florencia, aunque pudiera haber otras, fue la

---

para que se pueda soñar a reproducir la fisonomía con una entera fidelidad” (Petit L., *La question du purgatoire a Ferrara*, “Introduction”, en *Patrologia Orientalis* t. XV, Paris 1920, p. 5).

58. *Patrologia Orientalis* XV, *Documents relatifs au concile de Florence*. I *La question du Purgatoire a Ferrare*, documents I-VI (L. Petit), Brepols, Belgique 1990.

59. Fue decisivo el conocimiento del griego de Ambrosio Traversari, quien tradujo los documentos de un idioma al otro.

60. Refiriéndose a los escritos de Marcos de Éfeso, sobre todo, dice I. Ostroumoff: “Esos escritos son particularmente preciosos porque pertenecen a los últimos padres ‘bizantinos’ antes de la era moderna y de toda su confusión teológica” (*Holy Transfiguration Monastery*, Boston 1971, p. 49).

61. Syropoulos, V, 28, p. 282

62. Syropoulos V, 36, p. 286.)

63. Mansi, *Amplissima colleccio conciliorum*, t. XXXI A, p. 485-493.

64. Para cuestiones acerca de los documentos griegos, su historia, ediciones, etc., cf. Petit L., “Introduction”, *Patrologia Orrientalis*, t. XV (R. Graffin – F. Nau).

65. Syropoulos V, 39, p. 292.

epidemia que asoló a Ferrara y que llenó de miedo a los Padres: “nos vero timore et terrore consternati ingemiscebamus”<sup>66</sup>.

### 3. INTERVENCIONES DE LOS PADRES LATINOS Y GRIEGOS<sup>67</sup>

#### 3.1. *La intervención del cardenal Cesarini*

El primero que intervino, el 4 de junio de 1438, fue el cardenal Cesarini<sup>68</sup>, quien, para responder a la doble petición de los Orientales –la fe de la Iglesia romana con relación al purgatorio y en qué autoridades se funda<sup>69</sup>–, expuso, en primer lugar, “breviter”, la doctrina de la Iglesia católica romana en el tema del purgatorio, tomada casi al pie de la letra de la profesión de fe de Miguel VIII Paleólogo en el concilio II de Lyon<sup>70</sup>. Este es el texto central: “Si murieran en gracia verdaderamente arrepentidos y antes de que hubieran satisfecho con frutos de verdadera penitencia por los pecados cometidos y omitidos, sus almas purgan en las penas purgatorias, y para liberarlas de estas penas le ayudan los sufragios de los fieles vivos, las misas, es

---

66. *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Pars I, (Ed. Gill I), PIO, Roma 1953, p. 26.

67. La edición crítica de estas intervenciones es debida a Petit L-Hofmann G., *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae* (CF VIII, 2), Romae 1969. Estos discursos representan los vestigios mayores de una discusión más amplia (Syropoulos V, 26-39, p. 280-292).

68. No hay un argumento que obligue a atribuir esta primera intervención a Juan de Torquemada, pues “quamvis enim iurisperitus potius quam ut theologus Cardinalis Cesarini floruisse videatur, indoles tamen huius primi documenti ea est ut hominem theologorum necessario non requirat, quandoquidem in ipso series solummodo quaedam testimoniorum congeritur pro existentia purgatorii et pro poena ignis vindicanda, sed nulla eorum theologica discussio movetur”. Bien pudo suceder que interviniera Torquemada en la elección de los testimonios, puesto que estos documentos sin lugar a duda “communiter in privatis colloquiis omnium consilio parabantur” (Ioannes de Torquemada. *Apparatus super decretum Florentinum unionis graecorum*, vol II, fasc. I, E. Candal edidit, PIO, Roma 1942, p. XVIII).

69. Syropoulos V, 18, p. 272, 17-18. Si bien es cierto que los latinos reclamaban un examen previo a las sesiones públicas del concilio, mientras que los griegos sólo querían tratar de temas no dogmáticos.

70. El texto de esta intervención en latín se encuentra en *Acta Concilii Florentini*, publicadas por Horace Justiniani, Roma 1638, pero sin la versión griega, hecha en tiempos del concilio. Fue publicada en latín y griego en *De purgatorio disputationes in concilio florentino habitae*, en la colección *Concilium florentinum. Documenta et Scriptores*, Roma 1969, p. 1-12. También en *Patrologia Orientalis*, t. XV, p. 25.

decir, los sacrificios, oraciones, limosnas y otros actos de piedad”<sup>71</sup>. El cardenal se propone presentar la fe latina en el purgatorio y aducir las razones en que se fundamenta. “Si, por otra parte, de aquello que hemos dicho pedís explicaciones, enseñados por el Espíritu y con caridad fraterna, procuraremos satisfaceros”<sup>72</sup>. Cesarini apoya su argumentación acerca del purgatorio, tal como pidieron los Griegos, en primer lugar, en los textos de la Escritura, interpretados en ese sentido: el texto de 2 Mac 12,46 invita a orar por los difuntos y es claro que no hay razón para pedir por los que están el cielo ni en el infierno; el texto de Mt 12,32 alude a unos determinados pecados de los que no hay remisión ni en el cielo ni en la tierra, luego da a entender que otros sí tienen remisión también en el mundo futuro; por último, el texto de 1 Cor 3, 13-15, que habla de una salvación mediante el fuego. En un segundo momento, insiste el cardenal en que tanto la Iglesia católica latina como la griega siempre oraron por los difuntos y esa oración sería inútil si no hubiera purgatorio<sup>73</sup>.

Punto de apoyo de su argumentación consistió en acudir a la autoridad de la Iglesia romana, que sostuvo y predicó siempre esta doctrina, aún en los tiempos previos a la ruptura (*etiam tempore unionis*) y continúa ahora después de la ruptura. Trajo a colación la común enseñanza de los Padres de la Iglesia latina principalmente san Agustín y san Gregorio Magno y de los griegos como san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Juan Damasceno y Teodoreto. Argumenta, por último, basándose en la exigencia de la justicia divina, que no debe dejar ningún desorden impune: “Si, pues, por cualquier pecado el hombre merece una pena, si ésta no puede satisfacerla en este siglo, el orden de la divina justicia exige que la satisfaga en el futuro, de otro modo quedaría impune”<sup>74</sup>.

---

71. “Si vere poenitentes in caritate decesserint antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfacerint et omissis, eorum animae poenis purgatoriis post mortem purgantur, et ad poenas huiusmodi relevandas prosunt eis fidelium vivorum suffragia, misarum, scilicet, sacrificia, orationes, eleemosynae, et alia pietatis officia” (*Patrologia Orientalis*, t. XV, p. 25-26). En el texto *De purgatorio disputationes* (p. 1) se lee “commistis” en lugar de “commissis”.

72. *De purgatorio disputationes*, p. 2.

73. “Eius oratio profecto inutilis esset, si purgatorium post mortem non ponatur; frustra enim oraret pro his, qui iam sunt in gloria coelesti vel in inferno” (*De purgatorio disputationes*, p. 4).

74. “Cum ergo pro quolibet peccato homo certam mereatur poenam, si hanc in isto saeculo non solvit, exigit divinae iustitiae ordo, ut in futuro satisfaciat, alioquin impunitus remaneret” (*De purgatorio disputationes*, p. 12). El resumen que los griegos hacen de esta intervención en *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*. Pars I. *Res Ferrariae gestae* (a J. Gill edita), Roma 1953, p. 19-20.

Termina Cesarini su discurso diciendo que se pueden añadir muchas otras razones, pero que con lo dicho, basta. Les pide a los griegos que cuanto sostienen con relación al tema, “tenga a bien manifestárnoslo de igual modo por escrito”<sup>75</sup>.

Es importante subrayar tanto en este discurso de Cesarini como en los de Torquemada, que “como en las otras cuestiones discutidas en el concilio de Florencia, las de escatología se plantean en los términos del interlocutor latino, lo que implicaba forzosamente una orientación perjudicial de la respuesta, afectando así en profundidad la cualidad ‘dialogal’ de los debates”<sup>76</sup>. Este modo de presentar la doctrina no satisface el deseo expresado por Besarion de que ninguno intentara triunfar sobre el otro, sino que buscaran sinceramente la verdad en vista a una reconciliación sincera en el único Cuerpo de Cristo.

Por otra parte, los “capítulos” de apoyo de los latinos son: la autoridad de la Escritura y de la Tradición, a los que se añade, no con la misma categoría pues no se le califica de autoridad, la razón. Sin embargo, de hecho, la argumentación latina presenta una estructura más compleja, compuesta de cinco lugares teológicos: la Escritura; la costumbre de la Iglesia universal; la autoridad de la Santa Iglesia Romana; los santos Padres, griegos y latinos; la razón.

### 3.2. *La intervención de Marcos de Éfeso y de Besarión*

Al discurso de Cesarini respondieron los griegos mediante una doble disertación: una privada de Marcos de Éfeso y otra oficial de Besarión de Nicea<sup>77</sup>. La memoria de Marcos de Éfeso comienza por aceptar que la Iglesia tanto griega como latina, desde antiguo, ofrece en favor de los difuntos preces y limosnas, pero –añade– que las almas por estas ayudas sean liberadas de determinados suplicios y del fuego temporal, “nullibi hactenus expresse scriptum invenimus, neque in precatationibus et canticis, quae pro illis presolvuntur, neque in doctorum libris”<sup>78</sup>. Si los Padres hablan de fuego, se refieren

75. “clare nobis similiter in scriptis exhibere placeat” (*De purgatorio disputationes*, p. 12).

76. De Halleux A., “Problèmes de méthode dans les discussions sur l’escatologie au Concile de Florencia”, en Alberigo G. (Ed.), *Christian Unity*, p. 253.

77. La *Patrologia graeca* contiene los dos discursos, no así el libro *De purgatorio disputationes* que sólo recoge el oficial de Besarion. La *Patrologia Orientalis* tiene también el discurso de Marcos de Éfeso junto al de Besarión.

78. Cf. el texto de la intervención en *Patrologia Orientalis. Documents relatifs au concile de Florence*, t. XV, p. 40.

solamente al fuego sempiterno<sup>79</sup>. Después de enunciar la doctrina griega sobre el más allá, apoyado en diversas autoridades, desarrolla los argumentos de la Escritura, rechazando los dos primeros conocidos textos (2 Mac y Mt) como ajenos a la doctrina del Purgatorio y el tercero (1 Cor) como ineficaz y favorecedor del origenismo<sup>80</sup>. Impugna el argumento de razón, propuesto por los latinos, y plantea once tipos de argumentos contrarios. Termina su peroración dando un consejo: que se destierre la doctrina del purgatorio, porque la aceptación de una purificación posterior a la muerte puede inducir a que el cristiano no trabaje suficientemente por evitar los pecados al tener la puerta abierta en el más allá para purificarse: “quia desideriam diligentioribus inducit, eis que suadet, ne totis viribus adnitantur ut in hac vita seipsos expurgent, cum alia post mortem purgatio expectetur”<sup>81</sup>. Se trata de una consecuencia moral frecuentemente repetida por los griegos.

Besarión pronunció su respuesta el día 14 de junio de 1438, uniendo, en un solo texto, el suyo y el antedicho de Marcos de Éfeso<sup>82</sup>. El inicio del discurso corresponde a Besarión, pero la argumentación propiamente dicha está tomada de Marcos, como había propuesto el emperador. D’Alès dice del texto final que “la inspiración es más cristiana y reviste formas más corteses”<sup>83</sup>. Después de exhortar Besarión a buscar la verdad revelada por Dios como actitud necesaria previa<sup>84</sup>, afirma que los griegos no han encontrado ni siquiera un santo Padre que sostuviera la existencia del fuego del purgatorio<sup>85</sup>,

79. “non est temporarius aliquis qui purgandi vim habeat, sed ille ipse aeternus ignis et sempiternus cruciatus” (*Patrologia Orientalis*, t. XV, p. 42).

80. El punto crucial del texto de 1 Cor 3,15 es la traducción del término “sozesetai”, infinito pasivo de “sozo”. Los latinos lo traducen por “salvus erit” y, por ello, de acuerdo con Agustín, leen que sus obras serán quemadas y ven en el fuego el instrumento de una purificación. En cambio, según Besarión, el término “sozo” indica “permanecer, ser” y, por tanto, con san Juan Crisóstomo, traduce “será salvado del fuego”, es decir, del infierno.

81. *Patrologia Orientalis*, t. XV, p. 60.

82. Cf. Syropoulos V, 30, p. 282-284.

83. D’Alès A., “La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438”, p. 14. La autoría de este discurso, publicado ampliamente, fue atribuida a varios autores, entre otros, a Nicolás Cabasilas.

84. “Verum quoniam et nobis, qui tantos labores suscepimus in hac adeo longinqua peregrinatione, et vobis, qui tantum studium ad habendum hoc coetum impendistis, nihil aliud propositum est nisi ut veritatem, ubi constiterit, utriusque amplectamur” (*De purgatorio disputationes*, p. 13).

85. “Ignem purgatorium et punctionem per ignem temporariam finemque habituram, nos sane a nostris doctoribus traditum non accepimus, neque orientalem ecclesiam ita sentire scimus” (*De purgatorio disputationes*, p. 14).

pero sí, en cambio, la oración en favor de los difuntos. En definitiva, todo el problema se centra en estas cuestiones: ¿hay una remisión de los pecados después de esta vida? Si la hay ¿cómo se lleva a cabo? ¿Por puro efecto de la misericordia divina, que responde a la intercesión de la Iglesia, o por medio de castigos? ¿qué castigos: la cautividad, la ignorancia, o bien el fuego y fuego material? Para Besarión el sólo punto a discutir es cómo se lleva a cabo esta purificación, pues los griegos aceptan la remisión *post mortem* de las faltas veniales, pero niegan rotundamente que sea por medio del fuego material, pues “ne ab ullo quidem doctorum hoc traditum acceperimus”<sup>86</sup>.

Se detiene después en una lectura comentada de textos de los Padres griegos –exceptuando a Orígenes quien, negando la eternidad de las llamas del infierno, tendía a volver menos rígida la disciplina de los fieles–, y añade también su propia interpretación de los dichos de los Padres latinos. Por otra parte –añade– no se debe invocar la autoridad de la Iglesia romana, puesto que las dos Iglesias se han reunido precisamente para tratar de esclarecer la verdad acerca del tema. Por último, al único argumento de razón que proponían los latinos, Besarión responde con diez argumentaciones, de valor diverso. Entre los argumentos de razón que aduce para explicar que Dios perdona sin necesidad del fuego del purgatorio, escojo este silogismo en el que plantea que a la bondad divina le conviene más no despreciar un pequeño bien que condenar un pequeño pecado. Ahora bien –continúa– un exiguo bien en aquellos que pecaron gravemente, no consigue premio alguno dada su gran malicia. Y termina su silogismo: “Luego tampoco un exiguo pecado debe llevar consigo una pena en aquellos que hicieron obras muy buenas, porque siempre vence lo mejor. Si, pues, si no prevalece lo que es más, en modo alguno debe prevalecer lo que tiene menos importancia. Como consecuencia, no se ha de creer en el purgatorio”<sup>87</sup>. Todos los argumentos de razón van en la misma línea. Termina su intervención haciendo esta observación: que enseñen los doctores a quienes cometieron pecados que purguen en esta vida y no se dejen seducir con la esperanza de que los purgarán en el purgatorio<sup>88</sup>.

---

86. Cf. *De purgatorio disputationes*, p. 15.

87. “Ergo neque exiguum peccatum in iis, qui multa bona opera fecerunt, decet poenam consequi, quia quae paestantiora sunt, vincunt. Si enim id quod magis videtur, non est, aegre profecto id quod minus videtur, erit. Ergo neque purgatorium ignem esse credendum est” (*De purgatorio disputationes*, p. 28).

88. “cum alia [post hanc vitam] purgatio expectetur” (*De purgatorio disputationes*, p. 31).



### 3.3. *La intervención de Torquemada*

La respuesta a Besarión, el 27 de junio, corrió a cargo de Juan de Torquemada, cuyo trabajo original no poseemos sino solamente una traducción griega del tiempo del concilio<sup>89</sup>. A este teólogo español lo llaman “preclaro monumento de la ciencia teológica”<sup>90</sup>. La respuesta de los griegos –dice Torquemada, “dando pruebas de su hermosísimo corazón, que yo ya conocía por otros ejemplos ofrecidos durante su carrera teológica”<sup>91</sup>– ofrece una esperanza de entendimiento, pues pone fuera de duda un punto capital: la eficacia de la oración de la Iglesia por las almas de los difuntos, cuando éstas ni son totalmente puras para ir al cielo, ni totalmente culpables para ir al infierno. Pero acusó a Marcos de Éfeso de no tener el coraje de exponer abiertamente la doctrina griega, pues piensa que su respuesta se mantiene en un clima negativo de refutación, pero sin fijar la propia postura<sup>92</sup>. Por tanto plantea como algo totalmente necesario que los latinos pregunten a los griegos estas tres cuestiones para que ellos las clarifiquen: a) ¿las almas santas van inmediatamente al cielo y del mismo modo los culpables al infierno, o deben esperar justos e injustos hasta la resurrección final para fijar su propio destino?<sup>93</sup>; b) en cuanto a la categoría intermedia de los difuntos, cuestión sobre la que versa propiamente la discusión, tampoco los griegos se han explicado claramente, por ello les pide que precisen cuál es su propia visión. Si aceptan que hay un estado intermedio para las almas que no tengan pecados graves, la pregunta se concreta: estas almas ¿deben ser purificadas, pues no lo están suficientemente antes de ingresar en el cielo?; c) ¿cuál es el modo concreto de esta purgación, si se admite como necesaria?<sup>94</sup>.

89. Cf. D’Alès A., “La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438”, p. 22.

90. Ioannes de Torquemada, *Apparatus super decretum Florentinum unionis graecorum*, p. XII. Fontana lo describe como “inter celebriores sui saeculi viros iure merito computandus ob scienciarum cumulum, vitae integritatem et in pertractandis negotiis dexteritatem maximam” (Fontana V. M., *Sacrum Theatrum Dominicanum*, Romae 1666, p. 437).

91. Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 208.

92. Syropoulos V, 32, p. 286.

93. Fantinus Vallaresso atribuye la negación de la inmediatez de la recompensa o de la reprobación a Andrés, arzobispo de Cesarea (*Libellus de ordine generalium conciliorum et unione florentina*, Roma 1944, p. 73). De este autor –del siglo VI-VII– se conservan algunos fragmentos sobre temas de escatología y un comentario al Apocalipsis. Cf. Institutum Patristicum Augustinianum, *Patrologia. I Padri Orientali (secoli V-VIII)*, Marietti, Genova 2000, p. 160-161.

94. “In medio vero animarum, quare circa modum, quo hae animae mediae a peccatis solvuntur, nobiscum differtis. Sed quoniam ne hunc quidem modum

La segunda parte concierne a la creencia en la purificación por el fuego<sup>95</sup>. Los griegos piensan que esta concepción es extraña a sus santos doctores, la identifican con la visión origenista y además sostienen que esa creencia supone una causa de laxismo para los fieles. La experiencia, en cambio –dice Torquemada–, enseña exactamente lo contrario: esta doctrina condujo a una mayor devoción y a un saludable temor en los fieles<sup>96</sup>. Además, los santos Padres no han visto el peligro de caer en la visión origeniana y han sostenido el fuego temporal del purgatorio sin identificarlo con el eterno. Por otra parte, si los griegos no encuentran esa doctrina en los Padres, los latinos la han descubierto en san Basilio y san Gregorio de Nisa, san Atanasio, etc. En cuanto a que san Gregorio de Nisa pudiera errar según el parecer griego, también los evangelistas son hombres y los demás santos Padres, pero la inspiración del Espíritu y el reconocimiento de la Iglesia en las materias que interesan a la fe común, ofrecen garantía de verdad. Contra el criterio de los griegos, sale Torquemada en defensa de Gregorio de Nisa, quien admite –dice el teólogo– tanto el fuego eterno como el del purgatorio. La Iglesia, que rechazó los escritos de Orígenes de la apocatástasis, aceptó los de Gregorio de

---

clare aperuistis, rogamus, ut sigillatam mentem vestram elucidetis, an tales animae, quae aeternae vindictae non subdi dicitis, aliquam interim patiantur poenam et quam, an tantum dilationem visionis divinae, an poenam aliquam sensibilem, videlicet an per cruciatum et quem, an carcerem, an caliginem, an ignorantiam; et si per ignorantiam, cuius rei vel quarum rerum illa est? An, postquam istae mediae animae purgatae vel absolutae fuerint, statim assumantur in coelum, ut de primis dictum est” (*De purgatorio disputationes*, p. 33-34).

95. Con estas palabras explica Torquemada el término “purgatorias (penas)”: “Quod autem ignis purgatorii corporeus sit, preter auctoritates sanctorum ratio etiam confirmat. Quia pena debet respondere culpae (...). Sed anima per culpam corpori per pravam concupiscentiam se subicit. Ergo iustum est ut in pena rei corporee sive sensibili subiciatur per passionem” (...) Ante la objeción del Damasceno, responde con santo Tomás: “Damascenes non negat simpliciter illum ignem materiale esse, sed quod non est materialis, talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur” (Ioannes de Torquemada. *Apparatus super decretum florentinum unionis graecorum*, p. 77). Añade, además, que ciertamente el fuego, en cuanto es una realidad corpórea, no puede obrar contra el espíritu naturalmente, “sed in quantum est instrumentum divine iustitiae; exigit autem ordo iustitiae ut anima, que peccando se rebus corporalibus subdidit, eis etiam in pena subdatur” (p. 78).

96. “Rursus cum audiat poenas purgatorias quamvis temporales ineffabili modo acérrimas, sicut superius dictum est, plurimis etiam et apertissimis revelationibus docti, quae sanctis viris prius ostensae sunt, conantur piis operibus insistere, missis scilicet, orationibus, elemosinis, non solum pro se, sed etiam pro suis defunctis. Quod religiosissimum opus non solum Latini, sed et Graeci plurimum observare videntur” (*De purgatorio disputationes*, p. 35).

Nisa. Por otra parte, la Iglesia romana, fundada sobre Pedro, que ha superado todas las herejías, ha rechazado la apocatástasis, admitiendo al mismo tiempo las penas temporales<sup>97</sup>. Por fin, nada hay más conveniente que esta purificación por el fuego, porque el fuego es lo más torturante al mismo tiempo que lo más purificador.

En la tercera parte examinó los textos de los Padres Latinos para defenderlos de las acusaciones lanzadas por Besarión; entre otras, del desconocimiento del griego. A ello respondió que no hay tal desconocimiento<sup>98</sup> y habla de los bilingüistas y de las traducciones. Ensalza la figura de san Agustín, cuya autoridad, confirmada por muchos concilios, en nada cede a la de san Juan Crisóstomo, así como la de san Gregorio Magno, cuyo *Diálogo* ha sido traducido al griego y donde él habla de las penas del purgatorio con tal claridad que los griegos no podían equivocarse<sup>99</sup>. En cuanto a los textos de la Escritura aducidos en defensa de la existencia del purgatorio, Torquemada analiza el de los Macabeos y el de san Mateo y deduce la consabida distinción en cada pecado entre la culpa y la pena temporal. Aunque el hombre rechace el pecado, no obstante permanece la pena<sup>100</sup>. A la culpa se pone remedio con el arrepentimiento y esto solo puede acontecer durante la vida terrena, pues es imposible arrepentirse en el más allá; la pena, en cambio, puede ser aplicada tanto en esta vida como en la otra y a este fin ayuda la plegaria de la Iglesia –aceptada por los griegos– y el fuego del Purgatorio, que es especialmente adaptado, “dado que no parece que haya ningún instrumento más vehemente para causar aflicción que el fuego ni más apto para purgar”<sup>101</sup>. Hace una exégesis amplia y profunda del texto de san

---

97. Torquemada, consciente de la autoridad petrina de Roma, pretende que los Orientales reconozcan las formulaciones doctrinales, identificándolas con la fe apostólica. Sin embargo los Griegos pretenden una verdadera discusión sinodal sobre las cuestiones controvertidas.

98. “Certe pro secundo loco ponitis, ut Augustinus, Gregorius alique doctoris ob ignorantiam linguae graecae in defectum verae interpretationis inciderint. Respondemus nunquam fuisse Latinos adeo inopes linguae graecae ut eorum literas abunde non noverint” (*De purgatorio disputationes*, p. 42).

99. Es de notar –según A. De Halleux– que los textos aducidos de san Agustín en los que se habla de “fuego purificador” provienen en realidad de pseudoepigráficos, provenientes de la Edad Media y no correctamente interpretados según el pensamiento de san Agustín (“Problèmes de méthode”, p. 261-262).

100. “quod in omni peccato duo necessario spectari oportet, culpam scilicet, que est quaedam alicuius peccati leves relictas in anima post offensionem Creatoris, et ipsum poenae reatum, qui hominem obligat omnino in aliquod tormentorum genus” (*De purgatorio disputationes*, p. 39).

101. “cum nullum instrumentum ipso igne ad affligendum vehementius et ad purgandum aptius esse videatur” (*De purgatorio disputationes*, p. 40).

Pablo, fundamentado en la interpretación de los Padres latinos, que difiere de la llevada a cabo por san Juan Crisóstomo, pues la de este Padre –dice– es sólo una de las posibles. Se fija particularmente en tres puntos de la cita paulina y ofrece su propia interpretación: la expresión “dies Domini” que entenderla como el día de la muerte; el término “salvavitur” refiere a la salvación eterna del alma y no a una simple continuación de la existencia, como se deduce de otros textos paulinos; por último, con la locución “detrimentum patietur” se insinúa la dureza de las penas del fuego. Subraya el valor del testimonio de la Iglesia romana, y añade que los Griegos dejaron sin dar respuesta al argumento propuesto sobre la justicia divina: “con relación al argumento sobre la divina justicia, que propusimos, nada habéis respondido, y os limitasteis a aducir multitud de razones en contrario”<sup>102</sup>.

En la cuarta parte del discurso respondió ampliamente a cada una de las diez dificultades de carácter teológico que había propuesto Besarión<sup>103</sup>. A su argumento de que a la bondad divina le conviene más no despreciar un pequeño bien que condenar un pequeño pecado, responde que quien peca gravemente nada del bien le sirve, pues no se libra del infierno. No vale, por tanto, la paridad con el mal pequeño. La tercera dificultad –tal vez la única aportada realmente por Besarión, pues las demás eran de Marcos de Éfeso– parece tener un especial peso, pues se fundamenta en un argumento de santo Tomás sobre la inmutabilidad de la voluntad del que obra el mal. Responde que ciertamente para que alguien sea condenado es suficiente “quod a malo immobilis sit”, sin embargo para quien, saliendo de este mundo, pueda conseguir la vida eterna, no es suficiente tener inmóvil la voluntad en el bien, sino que además se requiere que “no tenga nada que purgar ni en cuanto a la culpa ni en cuanto al reato, porque, como siempre se ha dicho, la suprema felicidad no admite nada inficionado”<sup>104</sup>. A otra de las dificultades responde que el grado de bienaventuranza no depende de la medida de las penas soportadas, sino del grado de virtud del alma. En cuanto a que las sustancias espirituales no pueden normalmente ser alcanzadas por

---

102. “ad eam rationem, quam proposuimus ex parte divinae iustitiae, nihil respondistis, sed rationes ipsi plures in contrarium voluistis adducere” (*De purgatorio disputationes*, p. 49-50).

103. Parece que diez de las dificultades eran de Marcos de Éfeso y sólo una de Besarión.

104. “ut nihil culpae aut reatus purgabile habeat, quia, ut saepe dictum est, nihil illa superna felicitas admittit inquinatum” (*De purgatorio disputationes*, p. 52-53).

los efectos de elementos naturales, responde que Dios puede excitar su poder “obediencial” para colocarlas en condición de poder sufrir tales efectos; además “el orden de la divina justicia requiere que el alma, que al pecar se sometió a las cosas corporales, se someta también en las penas”<sup>105</sup>.

Termina su intervención el cardenal Torquemada afirmando que “ni es tan rudo el maestro ni tan ignorante el oyente que no entienda fácilmente cuánto dista la condena del infierno de la pena del purgatorio”. Si el hombre es liberado de los vínculos del cuerpo teniendo la mácula de pecados veniales o con el reato de penas mayores, y en la otra vida no hay lugar para purgarlos ni pueden ver a Dios pues no están limpios, entonces se deduce que no les queda ninguna esperanza de salvación. Y termina diciendo que no hay que rechazar, por tanto, el dogma del purgatorio “como dañino y causante de una seguridad peligrosa”, sino que hay que admitirlo en la Iglesia universal “ut maxime salubre et quod ignaros et torpentes animos vigilantes et cinctos de sua natura semper efficiat et spe futurae beatitudinis erectiores reddat”<sup>106</sup>.

### 3.4. *La respuesta de Marcos de Éfeso*

Las precisiones requeridas por el orador latino fueron ofrecidas por Marcos de Éfeso en dos documentos, cuyo pensamiento se convirtió en doctrina común para los orientales <sup>107</sup>. El primero de ellos –el más amplio– consiste en una exposición de la doctrina propia de la Iglesia griega, exposición que habían pedido expresa e insistentemente los latinos. En el segundo, intenta refutar los argumentos de Torquemada en su respuesta a Besarión, pero sin aportar nada nuevo. Como punto básico de la doctrina griega sostiene que ni los justos ni los impíos asumen su definitiva condición –bienaventuranza o castigo– antes del día del juicio, en la resurrección final<sup>108</sup>, y que entretanto

105. “hoc divinae iustitiae ordo requirit, ut anima, quae peccando se rebus corporalibus subdit, eis subdatur in poenis” (*De purgatorio disputationes*, p. 57).

106. *De purgatorio disputationes*, p. 59.

107. Sobre la visión ortodoxa de Marcos de Éfeso, cf. Constan N., “Mark of Ephesus”, en Conticello C. G., *La théologie byzantine et sa tradition*, t. 2, Brepols, Turnhout 2001, p. 411-461; Tsirpanlis C. N., *Mark Eugenikus and the Council of Florence. A historical Re-evaluation of his Personality*, New York 1983, 3 ed.

108. “Profitemur ergo, nec iustos perfecte consecutos esse propriam suam sortem et beatam illam conditionem, ad quam in hac vita per opera sese praeparaverunt, nec improbos statim post obitum aeterno addici supplicio, quo in perpetuum cruciabantur; sed ambo haec post extremam illam iudicii diem omniumque resurrectionem plane ventura esse” (*De purgatorio disputationes*, p. 61-62).

las almas permanecen en los lugares asignados: la de los justos con los ángeles cercanos a Dios o en el Paraíso abandonado por Adán, o en la Iglesia terrena para escuchar las plegarias de los fieles y para obrar milagros con sus propias reliquias. Ellos gozan de la bienaventurada contemplación de Dios y de la luz que de Él emana en un grado más perfecto que cuando vivían en la tierra, explicando la bienaventuranza como un resplandor semejante a la luz con que resplandeció nuestro Señor en la transfiguración<sup>109</sup>. En cambio, las almas de los impíos, perforados por el dolor, son metidos en el infierno, en la tétrica oscuridad de la muerte, pero no son todavía sometidos al fuego. “Y esta doctrina no sólo sostenemos que es la propuesta desde antiguo por nuestros Padres, sino que podemos comprobar fácilmente que se encuentra en las Sagradas Escrituras”<sup>110</sup>. Con argumentos, sacados de los evangelios busca defender su causa. Y dado que esto es lo mismo que enseñan los padres griegos, Atanasio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, a los que cita muchas veces Marco, excluye la purificación mediante un fuego que sea temporal, así como también lo que vieron en visiones y revelaciones algunos santos, que trataban de realidades futuras y no presentes. En cuanto a su postura con relación a las tesis de Gregorio de Nisa, piensa Marcos que asumió la visión latina y que se acercó peligrosamente a la visión origenista, lo cual no significa un obstáculo, ya que la inerrancia sólo se aplica a la Escritura y no a un doctor particular<sup>111</sup>. Por tanto, puede admitirse que Gregorio erró en su concepción del purgatorio<sup>112</sup>. Por otra parte, de la exégesis de los textos de 2 Mac y de Mt no se deduce unos castigos provenientes del fuego, pues esta opinión nace de la extraña distinción entre culpa y pena, siendo así que sólo hay remisión de los pecados, como sucede en el bautismo<sup>113</sup>. Para explicar el texto paulino sostiene que basta

---

109. *Quae supersunt Actorum Graecorum*, p. 25,32-26,2. Esta visión va en la línea de la teología palamita, es decir, bajo la forma de una deificación por la participación de las “energías increadas” de la luz o de la gloria divina.

110. “Atque hanc doctrinam non solum a patribus nostris antiquitus acceptam tenemus, verum etiam ex ipsis divinis Scripturis comprobare facile possumus” (*De purgatorio disputationes*, p. 62).

111. “Solas autem Scripturas canonicas ab errore immunes esse, testis etiam est beatus Augustinus” (*De purgatorio disputationes*, p. 76).

112. Cf. *De purgatorio disputationes*, p. 74-77.

113. “Si remissio quidem prorsus non potest absque poena purgationem inducere, recta videtur vestra sententia; sin vero prima illa et máxima et perfectissimam peccatorum remissio, quae fit per baptismum, secum ferat omnis maculae purgationem omnique poenae solutionem, quae est necessitas cur altera haec remission purgandi virtute careat, sed soli poenae hanc tribuamus?” (*De purgatorio disputationes*, p. 84).

acudir al más importante de los Padres, san Juan Crisóstomo, quien traduce el fuego paulino como fuego eterno<sup>114</sup>, aunque ciertamente Marcos de Éfeso no se limita servilmente a la exégesis del Crisóstomo, sino que tiene una visión más amplia, al estudiar el texto dentro del contexto. Por ello piensa que hay que referirlo no en general sino sólo a los doctores de Corinto. Los Griegos piensan que los Latinos se apoyan fundamentalmente en el texto paulino, sin embargo la doctrina escolástica del purgatorio no depende principalmente de ese texto sino que se ha formado en un contexto devocional y teológico más complejo, desconocido para los Griegos.

Ciertamente –continúa Marcos de Éfeso– la Iglesia griega también ofrece sacrificios y plegarias, pero por todas las almas de los difuntos sin distinción y estos sacrificios favorecen a todos ellos. En primer lugar, a los pecadores, a los que les concede un pequeño refrigerio: “También a los pecadores y a quienes son retenidos en el infierno, para que reciban una pequeñísima relajación, aunque no sean liberados plenamente”<sup>115</sup>; claramente favorecen a los del estadio intermedio, de modo que se sientan aliviados y aumenten su esperanza; y a los bienaventurados, pues pueden llegar a ser mejores, dado que todavía no alcanzaron la plenitud de la perfección<sup>116</sup>. No hay razón alguna para limitar la eficacia de las preces de los fieles a la categoría de los que están en el purgatorio.

Termina concediendo una interpretación mística –pero no real– del fuego del purgatorio, para salvar las afirmaciones de los Padres occidentales: “Es conveniente –y así lo pensamos– que el fuego del purgatorio, que, según vuestros doctores, se da después de la muerte, ha de interpretarse de modo místico, y no ha de sostenerse como si fuera corpóreo, aunque en aquellos tiempos así lo afirmaran ellos”<sup>117</sup>.

---

114. Cf. *De purgatorio disputationes*, p. 86. Se trata de dos posiciones exegéticas que los Griegos oponen en Ferrara: la de Juan Crisóstomo y de todos los santos griegos, por una parte, y la de Agustín y de los latinos, por otra. Por lo que, en su discurso, concluía Besarión que, dada la diferencia en la interpretación de las palabras de la Escritura y la posibilidad de armonizarlas, debemos escoger aquella que nos parece más en consonancia con los dogmas eclesiásticos y colocar la otra en un segundo plano (*De purgatorio disputationes*, p. 23).

115. “In peccatores quidem et in eos qui in inferno detinentur, ut tantillum relaxationis percipiant, etiamsi non plane liberentur” (*De purgatorio disputationes*, p. 70).

116. Cf. *De purgatorio disputationes*, p. 72-73.

117. *De purgatorio disputationes*, p. 102-103.

### 3.5. Nueva respuesta de Marcos de Éfeso

Esta exposición no convenció a los latinos y obligó a los griegos a que Marcos de Éfeso escribiera un nuevo documento con las catorce clarificaciones requeridas por aquéllos, lo que le da un valor especial, pero no hay constancia de cuándo se presentó este documento y aun de si de hecho se propuso<sup>118</sup>. De las catorce respuestas, nueve se refieren a la condición de los justos y de los réprobos antes del juicio final y cinco a las almas de los que se encuentra en el grado intermedio. Marcos de Éfeso no se limita a repetir lo dicho sino que añade algunas precisiones nuevas dignas de tener en cuenta. Los temas principales de estas clarificaciones requeridas son: ni los justos ni los impíos podrán tener su estado definitivo antes del juicio final<sup>119</sup>; mientras tanto, los justos gozan de la bienaventuranza en una medida limitada y no ascienden a la visión directa de Dios, sino que sólo perciben su luz divina<sup>120</sup>, y aun de esta bienaventuranza limitada deberán temporalmente renunciar, al igual que los ángeles, cuando asistan a los hombres en la tierra<sup>121</sup>; su bienaventuranza está fundada en la esperanza, que es la virtud propia de la espera postmortal ante de la resurrección, mientras que la fe es propia de los que viven en la tierra y la caridad corresponde a los resucitados<sup>122</sup>.

---

118. “Cum a nobis postuletis, ut quaestionibus a vobis institutis clarius et apertius respondeamus, age paucis verbis (id enim in petendo subiunxistis), ad primum..” (*De purgatorio disputationes*, p. 104).

119. Este tema lo planteó también san Agustín, quien llega a sostener que las almas no gozan plenamente de la visión de Dios, por la inquietud que provoca en sus almas el “natural apetito por administrar el cuerpo” (*De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68). De donde la resurrección significa, desde el punto de vista antropológico, la culminación de una dinámica hacia la plenitud del hombre, ya que su bienaventuranza, en cuanto gozo y posesión de Dios, depende de su reconstitución como ser entero.

120. Larcher hace constar que aquí Marcos “se refiere a la distinción de la esencia y de las energías divinas explicitadas por Gregorio Palamas” (Larcher J.-C., “La question du Purgatoire”, p. 202, nota 60).

121. “Quibus argumentis innisi iure profecto diximus, nec sanctos plene visione illa ac fruitione potiri ob huiusmodi causam, quod ad corporeum mundum revertantur, et nos eiusdem generis socios foveant, et nobiscum plerumque conversentur, reliquiis suis miracula patrant, necnon invocantibus se ubicumque erit gentium occurrentes” (*De purgatorio disputationes*, p. 108). Al no poder estar en dos lugares distintos, si estaban en la tierra ayudando a los hombres, no podía estar al mismo tiempo en ese otro lugar.

122. La razón de esta espera la explica así: “Cur autem sic opinemur, has probabiles causas diximus, sive quod Deus aequum duxerit animas non perfecta gloria cumulandas esse absque corporibus, quae simul cum ipsis certarunt, sive quod singulos illos sanctos nequaquam deceat singillatim ac vicissim operum



En la solución a la tercera dificultad propuesta por los latinos, se pregunta Marcos si los justos tienen la visión divina como por especie o ven a Dios en sí. Responde que la esencia divina no puede ser vista ni conocida por ninguna naturaleza creada, “puesto que lo que es conocido como es en sí, en cuanto que es conocido, es necesario que sea comprendido por el que conoce. Ahora bien Dios no puede ser comprendido por nadie, pues su naturaleza es incomprensible”<sup>123</sup>. Esta es la traducción griega de la incomprensibilidad divina, pues la esencia divina no es contemplada ni por los ángeles ni visible para persona alguna, sino para el Verbo Unigénito y el Espíritu Santo<sup>124</sup>. Los réprobos, por su parte, no serán castigados con el fuego antes del juicio final; su castigo principal será siempre la ausencia de Dios y mientras estén a la espera de la sentencia definitiva (teniendo, en cierto modo, una esperanza de remisión) las plegarias de los fieles podrán darle un ligero y momentáneo alivio, aunque no se clarifica cómo pueda ser esto<sup>125</sup>. Las almas de los que permanecen en el grado intermedio, culpables de pecados menores, son castigadas de acuerdo con la gravedad de su pecado; su incertidumbre sobre el día de su liberación significa ya un castigo; además hay que tener en cuenta su vergüenza y la sensación de culpa, la cual sólo puede ser remediada con las oraciones de la Iglesia en caso de las personas difuntas, mientras que los vivos pueden remediarla con el arrepentimiento.

En cuanto a los pecados llamados por los occidentales veniales, no pueden permanecer en aquellos que mueren en la caridad, “pues somos de la opinión que la caridad, que borra los pecados más graves, también echa fuera a los más leves”, lo cual –dice– no es una opinión personal sino fundamentada sobre todo en san Juan Crisóstomo<sup>126</sup>. Puede suceder que, por falta de plegarias, permanezcan en esta si-

---

praemia accipere, sed omnes una simul consumari... sive ob aliam aliquam causam, quam Deus noverit pro ineffabili iudiciorum suorum altitudine” (*De purgatorio disputationes*, p. 104-105).

123. “etenim quod cognoscitur ut in se est, quatenus cognoscitur, a cognoscente comprehendatur oportet. Atqui Deus a nullo comprehenditur: est natura sua incomprehensibilis” (*De purgatorio disputationes*, p. 109). Santo Tomás habla del don del “lumen gloriae” para que los justos en el cielo puedan ver a Dios.

124. *De purgatorio disputationes*, p. 111.

125. Ex sententia a patribus nostris accepta, solatium damnatis impertiri, manentibus ipsis in quibus antea versabantur tormentis, quin plene ab iisdem liberentur. Illud autem infelicibus illis multum proficit, quod exiguum saltem aliquod ac temporarium laxamentum capiant” (*De purgatorio disputationes*, p. 117).

126. “cum huius simus opinionis, ut caritas, quae graviora delet peccata, etiam leviora expungat” (*De purgatorio disputationes*, p. 118).

tuación hasta el juicio final. La Iglesia griega impone una penitencia en el sacramento de la confesión en razón de la perfección espiritual pero no en relación con la superación de un castigo temporal.

Ya antes había rechazado la distinción entre culpa y pena, pero en este momento subraya el aspecto de perfeccionamiento (purificación) frente al de purgación de los latinos. En cuanto al perdón de los pecados y de la pena debida dice exactamente que, a la manera del rey misericordioso, Dios perdona, por su sola misericordia, tanto lo que corresponde a la pena como a la culpa, como hizo Cristo en la cruz con el ladrón: “Por tanto, a la manera como el rey misericordioso, por su sola misericordia, a quien pecó le concede el perdón, del mismo modo también al ladrón, cuando a punto de exhalar el último suspiro rogase a Cristo ser el más pequeño en su reino, con gran misericordia le concedió la entrada en el paraíso”<sup>127</sup>.

#### 4. EL TEXTO DE LA PROFESIÓN DE FE

Se llegó en el concilio de Florencia a una cuidadosa formulación en el Decreto para los Griegos (bula *Laetentur Coeli* de Eugenio IV), de modo que se respetara su sensibilidad. Este es el texto: “Además, si habiendo hecho penitencia verdaderamente, murieran en la caridad de Dios antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y de omisión, sus almas son purificadas con penas purgatorias después de la muerte, y para ser libradas de esas penas, les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como el sacrificio de la misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad, que los fieles acostumbran practicar por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia”<sup>128</sup>. La definición conciliar

127. “Ac propterea misericors ille regis instar, pro sola misericordia, ei qui peccavit remissionem elargitur, quemadmodum etiam latroni, cum is extemum halitum mox rdditurus tantum rogasset Christum, ut sui minor esset in regno suo, paradisum ipsum munificentissimus subministravit” (*De purgatorio disputationes*, p. 120).

128. “Item, si vere poenitentes in Dei caritate discesserint, antequam dignis penitentiae fructus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post motem purgari. Et, ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosinas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt, secundum Ecclesiae instituta” *DH* 1304. La explicación de esta definición, puede verse en *Apparatus super decretum florentinum unionis graecorum*, Ed. Candal E., Vol II, fasc. I, Roma 1942, p. 71-81. También ofrece su interpretación católica Fantinus Vallarezzo. Cf. Vallarezzo Fantinus, *Libellus de ordine generalium con-*

copia, con mínimas variantes, el documento del concilio II de Lyon, aunque no lo sigue, en cambio, en una doble cuestión, reconociendo de este modo la parte de razón que correspondía a la crítica de los griegos: a) que el purgatorio sea un lugar, y b) que entre sus penas se cuente la del fuego. En cambio, define el concilio estos tres puntos: a) que existe un estado en el cual los difuntos –no enteramente purificados– “son purgados”; b) que en este estado los difuntos son purificados “poenis purgatoriis”, reconociendo su carácter penal (expiatorio), y, aunque no se precisa en qué consistan estas penas, la Iglesia consideró que no podía ceder en este punto a los requerimientos de lo Orientales; por último, c) que los sufragios de los vivos prestan ayuda a los difuntos en ese estado. Sólo estas tres notas integran la noción dogmática del purgatorio<sup>129</sup>. Como antes apuntábamos la unidad se rompió, pues algunos griegos ni siquiera llegaron a firmar el documento.

##### 5. JUICIO SOBRE LAS INTERVENCIONES CONCILIARES

Al hilo del desarrollo del artículo ya he observado el por qué de las posiciones de los latinos y de los griegos, ahora –al final– pretendo sintetizar aquellas razones que me parecen más válidas para comprender una y otra perspectiva y ofrecer algunas explicaciones<sup>130</sup>. Hemos de partir de una constatación fundamental: mientras que para los Latinos la doctrina del purgatorio, en su estadio desarrollado, representa la fe de la Iglesia, para los Griegos, se trata, al contrario,

---

*ciliorum et unione florentina* (Ed. B. Schultze), Vol. II, fasc. II, PIO, Roma 1944, p. 69-76.

129. El dogma del purgatorio “fue felizmente formulado desde luego de acuerdo a la perspectiva y aun dentro del cuadro del tratado de unión con los Griegos. No sería temerario pensar que, de haber sido formulado exclusivamente entre Latinos, hubiera corrido el riesgo de sentir la influencia de las categorías escolásticas” (Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 223).

130. Para Lossky, que en el artículo estudia el tema del “Filioque”, “en lo que concierne al debate sobre el Purgatorio, no parece necesario detenerse largamente. Un simple apunte será suficiente”. Y así reduce el problema del purgatorio a una reflexión falseada sobre la relación tiempo-eternidad: pues o se concibe la eternidad como un tiempo prolongado infinitamente o se admite que la eternidad es una noción diferente del tiempo. En el primer caso, la cuestión se plantea como sobre el devenir de las almas de los difuntos; en el segundo caso, el debate sobre el purgatorio resulta un debate estéril sobre un misterio insondable (Lossky N., “Climat théologique au Concile de Florence”, en Alberigo G (Ed.), *Christian Unity*, p. 242).

de una opinión que permanece discutible, necesitada de una verdadera definición conciliar, y que contradice, en puntos importantes, la concepción tradicional latina de la escatología. La interpretación como temporal del fuego del purgatorio significaba un escándalo para los Griegos, pues para ellos todos los textos neotestamentarios que hablan de fuego se refieren al fuego eterno. Por eso la comprensión latina de un fuego temporal la asimilaban espontáneamente a una negación del castigo eterno, identificando esta doctrina con la apocatástasis de Orígenes. Dos siglos de polémica no habían sido suficientes para disipar este prejuicio, de modo que las explicaciones de Torquemada no consiguieron disipar el parecer de Marcos de Éfeso.

La lectura de las intervenciones tanto de los latinos como de los griegos ponen al descubierto una serie de malentendidos, que tienen su origen en varios factores y que se enconaron en los siglos posteriores al cisma. He aquí las más fundamentales en resumen: a) la diferente evolución de las teologías occidentales y orientales, o quizás, mejor, la evolución de la teología latina con san Agustín, san Gregorio Magno y los teólogos medievales, y la permanencia en las fórmulas propias de la teología oriental con una mayor cercanía a lo primitivo, lo cual tiene mucho que ver con el carácter propio de las tradiciones respectivas<sup>131</sup>; b) las intervenciones magisteriales en occidente, como es el caso de la bula *Benedictus Deus*, que despejó el tema de la inmediatez de la retribución *post mortem*, tema que, para los griegos, estaba en período de discusión; c) las tradiciones diferentes que se formaron sin tenerse en cuenta recíprocamente, de modo que ambas Iglesias quedaron como ajenas la una a la otra, fruto de los mutuos desconocimientos, manifestados aun en la terminología teológica propia de cada uno, cuando de hecho gran número

---

131. “Los orientales, que jamás han tenido gran devoción a san Agustín, a quien los rusos sólo dan el título de beato, han permanecido completamente extraños al desarrollo de las ideas, que, primero el gran doctor africano y después de él san Gregorio, originaron en Occidente. Los de la Iglesia oriental reservaron el fuego para el juicio. En general no se han preocupado de desarrollar el aspecto penal y satisfactorio del estado en que se encuentran las almas antes del juicio, como tampoco de la ‘penitencia’ que se cumple en la Iglesia de la tierra (...). Así pues, las diferencias entre ellos y nosotros no se deben tanto a que los Griegos no sepan distinguir entre el fuego del purgatorio y el del juicio, por verlos a muy larga distancia, cuanto al desconocimiento o al menos al poco desarrollo entre ellos de la doctrina de la satisfacción penal, y a la completa ignorancia, o por mejor decir, al repudio de la distinción hecha por Pedro Lombardo entre *reatus poenae* y *reatus culpae*; se debe, en una palabra, al hecho de haber ellos permanecido extraños al desarrollo (un poco unilateral, a decir verdad), iniciado entre nosotros con la protoescolástica” (Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 211).

de cuestiones eran y continúan siendo fundamentalmente comunes para ambas Iglesias; d) el diferente talante de los pro-unionistas (como Besarión) y los que estaban en contra (como Marcos de Éfeso)<sup>132</sup>; e) las matizaciones propias de cada lengua, no traducidas a veces con precisión según el oponente, como es el caso de las conocidas palabras claves de la carta a los Corintios; f) los griegos no tuvieron necesidad de vencer, como los latinos, serias dificultades en temas antropológicos y teológicos, ni tenían, como propio de su estilo, la necesidad de una clarificación lógica y de precisión en los contornos de las afirmaciones; g) el olvido de aquello que fue patrimonio común de las Iglesias antes del cisma o al menos, la permanencia en la comunión, aunque hubiera discrepancias en el modo concreto de expresar su teología, tal es el caso de la pena expiatoria, que la encontramos desde el principio en ambas Iglesias, aunque sólo en Occidente llega, con san Anselmo, a entrar dentro de un sistema teológico; h) también hay que considerar una doble diferencia con relación al pecado y al perdón. Mientras que los Latinos situaban la “caridad” como fundamento de la moral cristiana, los Griegos la colocaban en la cúspide de la vida ascética y espiritual, de aquí su escándalo a propósito de la necesidad de la purificación de aquellos que habían muerto en la caridad. Además para los Latinos era una necesidad restablecer el orden de la justicia divina ofendida por medio de la expiación de la culpa, mientras que para los Griegos, la culpa estaba perdonada totalmente por la bondad de Dios, de modo que la penitencia impuesta en el sacramento de la confesión sólo tenía como función verificar la autenticidad de la conversión del pecador. i) Por último, según los Latinos, se anticipa la retribución final con la muerte, mientras que los Griegos subrayaban el carácter inacabado de la retribuciones intermedias. Por todas estas razones, las primeras intervenciones conciliares no disiparon más que imperfectamente las dificultades que conllevaban las distintas posiciones.

En cuanto al mutuo desconocimiento, por parte de los latinos fue una alegre sorpresa descubrir que los griegos aceptaban la oración en favor de los difuntos, y por parte griega llegaron a entender que los latinos estaban lejos de asumir la apocatástasis de Orígenes. Un punto de discordia, como presupuesto de su falta de comprensión, era el poco aprecio de los griegos por la tradición latina, incluido san

---

132. Algunos habían recibido la influencia de la teología latina y están dispuestos a una formulación más acorde con ella; otros, en cambio, los antilatinos, impulsaron una exposición diametralmente opuesta a la latina. Ambos tenían la misma tradición fundamental, sólo que siguieron direcciones contrarias.

Agustín y san Gregorio Magno, como hemos visto. Por ello resultaba tan necesario –y de lo que se ocupó Torquemada en su intervención– demostrar que la primitiva tradición griega conocía también, como la latina, una *expiación* más allá de la muerte.

El presupuesto fundamental griego, repetido frecuentemente por los oradores, consistía en que los difuntos todos están sometidos, después de la muerte y antes de la resurrección, a un proceso de purificación, por lo que sólo adquieren su estado definitivo después de la resurrección. Para los latinos, la bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII zanjó la problemática en su momento: todos los difuntos encuentran su estado definitivo inmediatamente después de la muerte. En cambio para la teología oriental este problema no estaba claro, pues las dudas de Juan XXII pesaban en la cabeza de muchos teólogos bizantinos y, de entre ellos, algunos importantes. Según se acepte una u otra óptica, la solución al problema de las penas del purgatorio revestirán un cariz diferente. “Es claro que la doctrina de las penas temporales de ultratumba reviste un aspecto muy diferente según que se presente encuadrado dentro de unas respuestas definidas en orden al destino de las almas al salir de esta vida, en conformidad con la fe de la Iglesia romana, o que constituya un detalle mal explicado en una escatología más o menos caótica, según el pensamiento oriental”<sup>133</sup>.

En cuanto a la falta de claridad de los griegos acerca de la doctrina del purgatorio, reiteradamente pedida por los latinos, se explica porque entre ellos había posiciones diferenciadas, o mejor, en algunos un claro desconocimiento del tema, como el propio Besarión confiesa <sup>134</sup>. De hecho, la discrepancia entre los bizantinos se puso

---

133. D'Álès A., “La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438”, p. 47. Es importante tener en cuenta las vacilaciones de los Padres acerca de la situación de las almas antes de la resurrección. Así, por ejemplo, san Ambrosio, por escoger un Padre latino, se fija en la idea de la provisionalidad de la retribución de las almas, que permanecen en “almacenes” hasta la resurrección. Estas almas en esa situación provisional aguardan “la plenitud de los tiempos” y “esperan la debida remuneración”, es decir, el castigo o la gloria en la plenitud del tiempo, aunque ya experimentan cierto gozo o pesar –según los casos–, porque conocen con seguridad, por una parte, el premio glorioso reservado a los observantes de la ley de Dios y, por otra, la vergüenza y la ruina con que serán castigados los negligentes y rebeldes (*De bono mortis* 10,47).

134. “Est igitur haec inter eos sententiarum discrepantia. Graeci poenam, moerorem carceremque esse volunt, nec tamen cum igne. Itali poenas purgationesque cum igne. Ac graeci eos, qui nunc in suppliciis sint, negant perfectas poenas luere, sed corpora etiam expectare” (*Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Pars I, (Ed. Gill I), Vol V, Fasc I, PIO, Roma 1953, p. 22).

de manifiesto cuando el emperador convocó varias asambleas para dilucidarla ante la insistente petición por parte de los latinos, pero la divergencia fue tal que tuvieron que reunirse una vez más para concordar una fórmula que resultó muy vaga y que no tocaba de hecho el tema del purgatorio. Después de largas deliberaciones, se publicó, por fin, el 17 de julio de 1438, la declaración siguiente: “Que las almas de los justos gozan inmediatamente después de la muerte (por lo tanto antes de la resurrección del cuerpo) de toda la felicidad de que las almas son capaces; pero después de la resurrección, se añade algo a esta felicidad, es decir, la glorificación del cuerpo que brillará como el sol o con aquella luz, con la que en el monte Tabor resplandeció nuestro Señor Jesucristo”<sup>135</sup>. Esta declaración fue inmediatamente transmitida a los Latinos, y no hubo más conferencias sobre el tema.

Por parte de los latinos también hubo un avance en la comprensión del purgatorio al hilo de las discusiones, que se manifestó en dos momentos: en primer lugar, los últimos cuestionarios enviados por los latinos a los griegos no hacían alusión al fuego, luego esta discusión se puede dar por zanjada, dado que tampoco los latinos encontraban en este tema unos argumentos definitivos en la tradición<sup>136</sup>. En segundo lugar, en la misma definición del concilio se suprime tanto la idea de lugar como la de fuego.

Lo que realmente subyace en la concepción ortodoxa sobre el purgatorio es una óptica diferente en la manera de concebir la redención subjetiva, entendida en la teología oriental no tanto como obra satisfactoria penal, cuanto como acción divinizante y liberadora, como restauradora de la imagen divina deformada y liberadora del hombre de la esclavitud de los elementos cósmicos y demoníacos. Los latinos ponían el acento en la dimensión expiatoria-satisfactoria de las penas, a partir de la conocida distinción de Pedro Lombardo (siglo XII) entre *reatus culpae* y *reatus poenae*, mientras que los griegos –como ya pudimos comprobar– consideraban estas penas más bien como purificadoras y no tanto en clave de expiación de pecados cuanto en clave de divinización progresiva, que va devolviendo al hombre la imagen de Dios por un proceso paulatino de purificación. De este modo los difuntos, según los griegos, maduraban para la vida eterna

---

Añade justamente que, para los griegos, no hay gozo perfecto ni castigo pleno sino después de la resurrección (p. 22-23).

135. *Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini* p. 25-26. Cf. La traducción de Hefele-Leclerc, *Histoire des conciles* VII/2, Libro 48, p. 970.

136. Cf. Michel A., “Feu du purgatoire”, en *DThC* V, col. 2253 ss.

por medio de los sufragios de la Iglesia (*purificación progresiva*), y no por la tolerancia de una pena infligida. De aquí que los textos griegos que hablan de penas deben ser entendidas no en el sentido de “expiación purificadoras”, sino de purificación liberadora progresiva. Por esta razón Torquemada se esforzó por encontrar en los Padres griegos la idea latina de satisfacción, partiendo del hecho de los sufragios de la Iglesia a favor de los difuntos.

Este último punto nos da la clave del gran desacuerdo entre latinos y griegos. Según la teología de los griegos, como vimos, se trata de asegurar que entre la muerte y el momento definitivo de la resurrección hay, para todos los difuntos sin excepción, una situación de espera en la que se continuará el proceso –más o menos avanzado en la vida mortal– de purificación y liberación progresivas y que cesará definitivamente después de la resurrección al final de los tiempos, y sólo entonces comenzará para justos y condenados el estadio verdaderamente definitivo. En todo el estadio previo interviene la iglesia con sus intercesiones. “Se trata, pues, de una distinta acentuación de doctrinas fundamentalmente comunes, en especial de la doctrina de la Redención. Porque la Redención entre los Orientales apenas se considera en su carácter satisfactorio, sino que más bien se toma como divinizadora y liberadora, puesto que vuelve a crear en el hombre la imagen desfigurada de Dios y libra al mismo hombre de la esclavitud del mundo y del demonio”<sup>137</sup>.

Los Orientales buscaron en su tradición el fundamento de la visión que proponían. Y ciertamente ya para san Clemente Alejandrino el camino del alma hacia el conocimiento verdadero y pleno de Dios lleva consigo una purificación interior, que supera el tiempo de esta vida y que continúa, por tanto, después de la muerte. Por eso sólo puede hablarse de perfección del hombre cuando este camino ha sido enteramente recorrido. Estos presupuestos abren en Clemente –y después aún más en Orígenes– una vía que conducirá a la representación de una situación de purificación, que se extiende a todos los hombres para que puedan, por tanto, encontrar la salvación. En esta óptica hay que leer lo que dice acerca de los castigos infligidos después de la muerte, que tienen como finalidad la purificación y no la sanción definitiva<sup>138</sup>. Esto es lo propio de un Dios providente: usar el castigo para corregir<sup>139</sup>, dado que ningún otro tipo de castigo puede ser infligido por un Dios bueno, afirmación que reitera Clemente

---

137. Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 214.

138. Clemente Alejandría, *Stromata* VII,12 y 56,5.

139. Cf. Clemente de Alejandria, *Stromata* I, 27, 173, 5.



Alejandrino con frecuencia <sup>140</sup>. Y, por tanto, el “fuego” del que habla la Biblia, debe interpretarse como un medio para santificar las almas pecaminosas <sup>141</sup>. De este modo, gracias a esta medida utilizada por Dios después de la muerte, todas las criaturas libres serán conducidas al arrepentimiento, aun en contra de su voluntad<sup>142</sup>.

De acuerdo con estos presupuestos de Clemente, Orígenes sostiene que la pedagogía divina continúa el proceso de perfeccionamiento en las criaturas más allá de la vida en esta tierra, de modo que “todos los tormentos provenientes del buen Dios están diseñados para el beneficio de aquellos que los padecen”<sup>143</sup>, y están orientados para la vida eterna, dado que ayudan al hombre a una gradual conversión. Con esta noción dinámica, Orígenes sostiene que Dios logrará recuperar finalmente a todas sus criaturas, sin excepción, propuesta adelantada en cierto sentido por Clemente<sup>144</sup>. La teoría de la *apocatástasis* origeniana fue rechazada, pero la idea de purificación para todos los hombres, que supera el tiempo de esta vida, es asumido por los Padres griegos.

El paso decisivo en contra de las teorías de Orígenes lo dio san Juan Crisóstomo, quien en sus homilías sobre 1 Cor 3,1-17 rechazó el tema de la restauración universal (*apokatástasis*), que se había asociado a la de purificación por el fuego. Con ello Crisóstomo se erigió en el iniciador de la doctrina sobre la purificación postmortal, que se mantiene hasta hoy en las Iglesias orientales, según declaraba Marcos de Éfeso en Ferrara. Aporta dos razones para explicar por qué la Iglesia ofrece oraciones por todos los difuntos: la comunión de los santos y el hecho de que las almas sobreviven en la presencia de Dios hasta el momento de la resurrección. Rechazada la posición alejandrina de la apocatástasis, predominó en Oriente una idea arcaica, según la cual entre la muerte y la resurrección todos los difuntos se encuentran en una situación intermedia –en el hades–, donde, de acuerdo con los distintos grados de la justificación y santificación terrenas, incluyen diferentes grados de felicidad y desventura. Los vivos pueden conseguir “descanso y refrigerio” para las almas que están retenidas en el hades, si ofrecen la eucaristía, oran y dan li-

140. Cf. Clemente de Alejandria, *Stromata* IV, 24, 154, 1-2; VI, 6, 46, 3; VI, 6, 52, 1; VI, 12, 99, 2.

141. Cf. Clemente de Alejandria, *Stromata* VII, 6, 34, 4.

142. Cf. Clemente de Alejandria, *Stromata* VII, 12, 78, 3.

143. Orígenes, *Hom. in Ezechielem*, 1, 3. Cf. sobre la doctrina del purgatorio en Clemente y Orígenes, Spácil T., “La dottrina del purgatorio in Clemente Alessandrini ed Origenes”, *Bessarione* 23 (1919) 131-145.

144. Cf. Orígenes, *De princ.*, I, 6, 2; III, 6, 3; *Commentarii in Ioannem*, I, 16, 91.

mosnas<sup>145</sup>. Pero la aflicción a la que están sometidos, no se considera como sufrimiento purificador o expiatorio sino como medio de un continuo perfeccionamiento.

## 6. CONCLUSIÓN

Al final de este recorrido sintético, tres son los factores determinantes, frutos de la mentalidad teológica latina y del vocabulario empleado, no compartidos por los griegos: a) el cambio lingüístico –a partir del siglo XII– del adjetivo *purgatorius* (*purgatorius ignis*) por el sustantivo *purgatorium*, que evoca un lugar, mientras que los orientales preferían hablar de un estado; b) la existencia de un fuego, que recordaba a los griegos la teoría origenista de un infierno *ad tempus*<sup>146</sup>, y c), sobre todo, el acento en la dimensión expiatoria-satisfactoria de las penas, a partir de la distinción que hace Pedro Lombardo (siglo XII) entre *reatus culpae* y *reatus poenae*, mientras que los griegos consideraban estas penas más bien como purificadoras, de suerte que todos los difuntos maduraban para la vida eterna por los sufragios de la Iglesia (*purificación progresiva*), y no por la tolerancia de una pena. “Los orientales no piensan en penas que haya que purgar, penas que en parte pudieran ser pagadas o suplidas en la tierra; ven sencillamente en ello un proceso de purificación y de liberación que, iniciada en la Iglesia de la tierra por obra del Señor, se continúa más allá de la muerte hasta tanto que la economía presente ceda el lugar a la economía definitiva”<sup>147</sup>.

En cuanto al valor probativo de los textos de la Escritura, tanto latinos como griegos se centraban en la exégesis de los conocidos textos. Hoy, sin embargo, sin negar el valor de este o aquel texto

145. San Juan Crisóstomo, *In epist ad Phil. hom.*, 3,4. “Llevémosles socorros y hagamos su conmemoración. Si los hijos de Job fueron purificados por el sacrificio de su Padre (cf. Job 1, 5), ¿por qué habríamos de dudar de que nuestras ofrendas por los muertos les lleven un cierto consuelo? No dudemos, pues, en socorrer a los que han partido y en ofrecer nuestras plegarias por ellos” (San Juan Crisóstomo, *Hom. in 1 Cor* 41, 5).

146. Santo Tomás de Aquino afirmaba que el fuego del purgatorio es idéntico al del infierno (“*Idem est ignis qui damnatos cruciat in inferno, et qui justus in Purgatorio purgat*”, Tomás de Aquino, *Quest de Purgatorio*, a. 2c). La oposición a la idea del fuego fue muy intensa ya en el concilio de Ferrara; los orientales apelaban a que ningún Padre griego había hablado de fuego purgatorio y que san Juan Crisóstomo interpretó 1 Cor 3, 13-15, del fuego del infierno. Cf. Gill J., *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965, p. 219.

147. Congar Y.-M., “El purgatorio”, p. 214.

aislado, la reflexión de la Escritura se centra en las ideas generales, clara y repetidamente enseñadas en la Biblia, y que pueden considerarse como el núcleo germinal de nuestro dogma. La primera es la constante persuasión de que sólo una absoluta pureza es digna de ser admitida a la visión de Dios, tal como aparece en el ceremonial litúrgico israelita y en la conciencia clara de la indignidad del pueblo ante Dios. La otra idea es el convencimiento de la responsabilidad humana en el proceso de la justificación, que implica la necesidad de una participación personal en la reconciliación con Dios y la aceptación de las consecuencias penales que se derivan de los propios pecados, como aparece en 2 Sam 12. Esto lleva consigo que pueda algún justo morir sin haber alcanzado el grado de madurez espiritual necesario para entrar en comunión inmediata con Dios, lo que llevaría consigo un suplemento de purificación ultraterrena. En este contexto debe ser contemplada la praxis de la oración por los difuntos, mencionada en diversos lugares de la Escritura.

Tarea necesaria para ambas Iglesias es, junto a la oración, la decidida empresa de dilucidar aquello que nos une radicalmente y saber discernir, dentro de las diferentes tradiciones, lo que representa una legítima evolución de los presupuestos comunes en las diferentes situaciones y reclamos. Un estancamiento sería una renuncia imposible y una evolución unilateral desviándose de los principios comunes no podría conducir a una verdadera comunión. Por otra parte, es necesario equilibrar el aspecto de expiación penal y el de proceso de madurez espiritual, lo cual no quiere decir que deba desaparecer el primero o el segundo. De hecho la oposición de los griegos a la idea de expiación –claramente bíblica y patrística– tiene su origen en una visión unilateral de la justificación, que no toma suficientemente en cuenta los aspectos negativos del paso de una situación de pecado al de santidad, pese a que la idea de pena, y de pena expiatoria, no es desconocida para la tradición oriental. Por su parte, los latinos han de tomar en consideración la idea de la perfección, tan querida para los griegos y que, de hecho, ha calado hondamente en la actual escatología latina. En realidad no habría que forzar las divergencias entre griegos y latinos acerca del significado de las penas en el purgatorio. El valor *expiatorio*, subrayado por los latinos, y el valor *purificador*, sostenido por los griegos, no son contradictorios, si la expiación no se entiende como “paga” de la culpa y si la purificación no prescinde del aspecto doloroso que comporta<sup>148</sup>. Por tanto,

---

148. Cf. Lanne E., “L’enseignement de l’Église catholique sur le purgatoire”, *Iren* 64 (1991) 205-229.

los conceptos purificación y expiación no son antitéticos, sino que constituyen dos momentos de un mismo y único proceso que confiere al hombre imperfecto su acabada perfección<sup>149</sup>.

Como último apunte, un texto de Ratzinger en el que reconoce “el significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positivista. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre, gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la *communio sanctorum* (...). El hombre recibe misericordia, pero tiene que cambiar. El encuentro con el Señor es precisamente esta transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacerlo esa figura libre de toda escoria, pudiendo convertirse en recipiente de eterna alegría”<sup>150</sup>.

---

149. Como signo de finura lingüística, el concilio Vaticano II, cuando habla del purgatorio, utiliza dos veces el verbo “purificar” (*purificari*) en lugar de “purgar” (es el verbo que usan sistemáticamente los documentos anteriores del magisterio: DH 838, 856, 1000, 1304) o “expiar”.

150. Ratzinger J., *Escatología*, p. 214-215.