

¿Sería conciliable la cosmovisión católica con la de la reencarnación y con la cosmovisión espiritualista?

Would the Catholic worldview be reconcilable with that of reincarnation and with the spiritualist worldview?

Eduardo Duque *
José Durán Vázquez **

Resumo

El estudio que aquí se ofrece tiene por objetivo dar respuesta a dos temas, a saber: ¿son el catolicismo y el espiritualismo compatibles y complementarios en sus fundamentos y prácticas? ¿En las categorías de la Lógica (como uso armónico de razonamiento válido) es compatible el adoctrinamiento simultáneo en el catolicismo y en el espiritualismo? Este análisis se sitúa dentro del contexto religioso brasileño, donde tradiciones como el Espiritismo y la Umbanda, que combinan elementos cristianos con espiritualistas, juegan un papel significativo. El artículo reconoce esta diversidad y propone una reflexión que toma en cuenta estas realidades, buscando comprender cómo diferentes cosmovisiones influyen en la práctica religiosa y en la visión del mundo de los fieles. Al confrontar estas distintas realidades en su esencia y lenguaje, la metodología adoptada propone una síntesis de los conceptos clave, clarificando las diferencias entre ambas tradiciones. Además, el estudio se propone ofrecer respuestas concretas a las cuestiones centrales, como la posibilidad de conciliación entre la resurrección y la reencarnación, y cómo estas creencias modelan la comprensión humana sobre la vida, la muerte y lo que viene después.

Palavras-chave: Resurrección. Reencarnación. Catolicismo. Espiritualismo. Vida después de la muerte.

Abstract

The study presented here aims to address two issues, namely: are Catholicism and spiritualism compatible and complementary in their foundations and practices? In the categories of Logic (as a harmonious use of valid reasoning), is simultaneous indoctrination in Catholicism and spiritualism compatible? This analysis is situated within the Brazilian religious context, where traditions such as Spiritism and Umbanda, which combine Christian elements with spiritualist ones, play a significant role. The article recognizes this diversity and proposes a reflection that takes these realities into account, seeking to understand how different worldviews influence religious practice and the faithful's vision of the world. By confronting these distinct realities in their essence and language, the adopted methodology proposes a synthesis of key concepts, clarifying the differences between both traditions. Furthermore, the study aims to offer concrete answers to central questions, such as the possibility of reconciliation between resurrection and reincarnation, and how these beliefs shape human understanding of life, death, and what comes after.

Keywords: Resurrection. Reincarnation. Catholicism. Spiritualism. Life after death.

Artigo submetido em 13 de maio de 2021 e aprovado em 13 de setembro de 2024.

* Doctor en Sociología, Máster en Filosofía y Fenomenología de la Religión y Licenciado en Teología. Profesor de la UCP y miembro del CECS-UMinho. País de origem: Portugal. E-mail: eduardoduque@ucp.pt.

** Doctor y Licenciado en Sociología; Lic. Historia y C. Política. Profesor de la Universidad de Vigo. País de origem: España. E-mail: joseduran@uvigo.gal.

Introdução

Este texto se adentra en el profundo e intrincado mundo de la espiritualidad y la religiosidad humana, enfocándose particularmente en las concepciones de vida, muerte y más allá que ofrecen tanto el catolicismo como el espiritualismo. Nos lleva a explorar, a través de una lente sociológico-filosófica, cómo las dimensiones espirituales del ser humano afectan no solo su desarrollo personal, sino también las estructuras sociales y educativas en las que se encuentra inmerso. La discusión se ubica en un terreno de alta relevancia, dado que se plantean cuestiones que, más allá de ser meramente teóricas, tienen implicaciones directas en la forma en que vivimos nuestras vidas y enfrentamos la muerte.

Es importante destacar que, en el contexto brasileño, la espiritualidad adopta formas variadas que a menudo combinan elementos del Cristianismo con prácticas espiritualistas, como es el caso del Espiritismo y la Umbanda. Estas religiones tienen una presencia significativa en el país y proponen una visión del mundo que integra creencias cristianas con la reencarnación y la comunicación con el mundo espiritual. Este artículo reconoce esa diversidad y busca ofrecer una reflexión que tenga en cuenta la riqueza del panorama religioso brasileño.

Los autores postulan que las preguntas que abordan temas como la vida después de la muerte o la naturaleza de la eternidad no son banales, sino fundamentales para comprender la cosmovisión humana en torno a estos temas espirituales. Nos invitan a considerar cómo estas cuestiones trascendentales se entrelazan con nuestra existencia terrenal, marcada por las limitaciones del tiempo y el espacio. En este sentido, las nociones de resurrección y reencarnación se presentan como dos de las principales perspectivas desde las cuales se puede abordar la relación entre la vida y la muerte, sirviendo como espejos conceptuales que reflejan nuestras más profundas inquietudes espirituales.

Finalmente, el texto no solo se queda en la teoría, sino que también ofrece un análisis detallado de diversas creencias y tradiciones religiosas, como el cristianismo, el hinduismo y el budismo. Este enfoque multidimensional aporta una riqueza analítica que permite una mejor comprensión de la diversidad de

enfoques existentes en torno a temas como la salvación, el sentido de la vida y el más allá. De esta forma, el lector es conducido por un recorrido intelectual que no solo busca entender los distintos paradigmas religiosos y espirituales, sino que también nos reta a reflexionar sobre nuestras propias creencias y cómo estas influyen en nuestra forma de vivir.

1 La Dimensión Ontológica y Espiritual del Ser Humano

Al considerar la constitución *ontológica* del ser humano, tenemos el fenómeno religioso ubicado en el dominio de lo espiritual, y si nos ceñimos exclusivamente a la situación ontológica, el dominio religioso es el dominio de lo trascendente, y no del orden social.

De esta forma, si el espíritu es el que humaniza la materia, entonces el fenómeno socio-religioso afectará a toda la realidad humana, teniendo así una influencia inevitable en toda dimensión educativa y social. Por tanto, al ser la persona una totalidad, su dimensión espiritual no solo afecta a su forma de crecer y de desarrollarse, sino que también influye en toda la realidad humana, y por tanto también en toda realidad individual y social.

Este hecho debe llevarnos a analizar, sin rodeos, las diferencias entre catolicismo y espiritualismo, orientando este texto más a las cuestiones del ser que al conocimiento humano propiamente dicho.

El problema del origen del espiritualismo puede considerarse históricamente, de un modo histórico-filosófico, o simplemente filosófico-teológico.

No nos corresponde a nosotros ocuparnos aquí del origen histórico, ya que se trata de una cuestión de ciencia empírica aplicable al caso concreto, es decir, a la cuestión de la historia del origen del espiritualismo en el territorio portugués. No interesa aquí por tanto si su aparición ha sido fruto de la convención o del consenso; o del dominio y la imposición.

El punto de vista histórico-filosófico tiene aquí también poca relevancia, ya que no es nuestro objetivo preguntarnos por los elementos esenciales de la

estructura, así como por la finalidad del Espiritualismo y del Catolicismo. No se trata, en definitiva, de interrogarse sobre el origen y el propósito al que obedecen sus prácticas.

La dimensión que aquí nos interesa analizar es realmente la filosófico-teológica, ya que quizás la gran pregunta que nos invade es si hay vida más *allá de la muerte*, o *¿qué será cada uno de nosotros después de la muerte?*

Aparentemente esta pregunta puede parecer que no tenga demasiado sentido, pero cuando muere alguien a quien se ama, un familiar o un amigo cercano, nos damos cuenta de que la cosmovisión en torno a la vida más allá de la muerte, o de esa dimensión que a menudo se llama la eternidad, interfiere con toda nuestra vida terrenal.

Sabemos bien que todo lo que depende de nuestra experiencia está inscrito en el espacio y en el tiempo, lo que condiciona nuestra existencia. La estrecha dependencia de toda realidad de esta doble condición, hace que esta cuestión sea más importante y admirable, independientemente de cómo vaya a ser la existencia eterna. Veamos, pues, cuál es la diferencia existente entre el universo de los que creen en la *reencarnación*, como en el caso de los espiritualistas, y en la *resurrección*, como en el de los católicos.

2 Conceptos de Vida y Muerte: Resurrección vs Reencarnación

El discurso en torno a la *resurrección*, la *reencarnación* o el *renacimiento* conduce automáticamente a una realidad que trasciende al individuo, donde los límites entre lo *sagrado* y lo *profano* se tocan y difuminan; donde se encuentran lo humano y lo divino, el miedo y la esperanza, el fenómeno y el noúmeno. En el horizonte la muerte acecha y genera diferentes formas de estar en la vida. Motiva distintas interpretaciones, conduce a algunos a la búsqueda de sentido, y a otros a la negación del mismo. Lo cierto es que este horizonte es común a todos, y si para unos es derrota o aniquilación de la existencia humana, para otros es la puerta que se abre y conduce a la vida plena.

Abordar así la *resurrección* y la *reencarnación* es tratar de desvelar la forma en que cada persona concibe la vida; es comprender la matriz que le da

sentido, y también las pautas de su conducta. Porque, ciertamente, es diferente entender la existencia a partir del principio de que nuestro yo, el alma o el espíritu, en el final de la vida terrena reencarna en otro cuerpo, y que estamos pagando una deuda ajena, y que por tanto nuestra vida solo puede entenderse como un castigo o una bendición. O, por el contrario, entenderla como signo de la acción de Dios en nosotros. En este último caso lo decisivo no es lo que hacemos, sino lo que Dios hace en nosotros.

A pesar de la diferencia en la forma de concebir la vida, tanto los que creen en la resurrección como los que lo hacen en la reencarnación sostienen que la vida humana, en su totalidad, no yace en el cementerio. La vida se prolonga, tanto para unos como para otros, y en ella, es decir, en la vida más allá de la muerte, persisten elementos estables de la vida presente. La vida no se acaba definitivamente, y la voluntad de prolongarla atraviesa culturas, religiones y filosofías, que a lo largo de la historia han dado distintas respuestas y han tejido un conjunto de paradigmas de supervivencia.

Sin la presencia de la frontera de la muerte, la vida se convertiría en una rutina pesada, en una monotonía densa, insípida, que generaría aburrimiento y terminaría cayendo en la superficialidad. Por paradójico que parezca, la frontera de la vida, la muerte, hace la vida más humana, porque la muerte, para unos y para otros, es parte de la vida. Para los que creen en la resurrección la vida se vive solo una vez, y el ser humano es invitado a aprovecharla y a no esperar por futuras oportunidades, como dirían los que creen en la reencarnación.

No obstante, en Brasil, estas visiones divergentes sobre la vida después de la muerte coexisten frecuentemente dentro de una misma cultura. Aunque la resurrección es una creencia central para los cristianos tradicionales, la reencarnación es ampliamente aceptada entre los espiritualistas, incluyendo aquellos que se consideran cristianos. Esta convivencia de creencias, por más paradójica que pueda parecer desde el punto de vista teológico, refleja la complejidad y la riqueza de la religiosidad brasileña, en la que diferentes cosmovisiones se entrelazan en el día a día de las personas.

Al abordar estos temas, estamos tratando de entender, a modo de

interpretación continua (GADAMER, 2008; RICOEUR, 1968, 1978; GRONDIN, 2012), a qué creencias estamos más apegados y qué implicaciones pueden tener en nuestra vida concreta.

El ser humano siempre ha tratado de resolver el problema de su salvación, tanto individual como colectivamente, de múltiples formas, ya sea a través de ritos, leyendas o relatos, o a través de la magia, doctrinas o creencias. Estas formas anticipan el futuro, hacen presente lo ausente, dan sentido a lo “sin-sentido”, y en muchos casos funcionan como una simple respuesta a la necesidad de seguridad ante el misterio de la muerte o el miedo al más allá.

Por supuesto que la forma de responder al deseo de salvación da lugar a varias respuestas, que se traducen en diferentes actitudes, según la concepción antropológica y escatológica de cada sociedad y religión. En otras palabras, las creencias no son idénticas, así como ciertamente es diferente creer en una religión unitaria o dualista; o percibir el mundo a partir de un Dios encarnado, un Dios impersonal o de una energía cósmica (BECKFORD, 2003; FOX, 2015).

Una cosa es cierta: ambas respuestas o ambas actitudes, aun no estando en la misma trayectoria, y siendo profundamente diferentes, al recurrir a cosmovisiones antagónicas, no dejan de ser respuestas en las que interviene la fe. Por eso no son ni arreligiosas ni indiferentes (ECO; MARTINI, 1997; MODOOD, 2019; SÁNCHEZ NOGALES, 2015; HERVIEU-LÉGER, 2015). Son afirmaciones que transmiten un significado, y que conducen a un determinado comportamiento.

No obstante, antes de desarrollar esta idea, intentaremos comprender qué es lo que diferencia ante todo la *resurrección* de la *reencarnación*. Todo ello lo haremos de una forma somera, dado el espacio del que disponemos en este texto.

Es importante destacar que la *resurrección* de los muertos es común a las grandes religiones monoteístas, tales como el cristianismo, el judaísmo y el islamismo, que presentan una antropología unitaria, característica del pensamiento hebreo (DAVIE; LEUSTEAN, 2021; ARTUSO, 2017). No obstante, la *reencarnación*, propia de las religiones orientales, defiende una antropología

dualista, considerando el cuerpo como la prisión del alma, desde el momento en que esta última está unida a aquél transitoria y circunstancialmente (RATZINGER, 1988; DEL CURA ELENA, 1994; WILBER *et al*, 2005).

2. 1 Hinduismo y Budismo: Dos caminos hacia la trascendencia

Entre las religiones orientales, destacamos dos grandes tradiciones: el *hinduismo* y el *budismo* (RUIZ DE LA PEÑA, 1996; SOUTY, 2001; SARRAZIN, 2014; FÁREK, 2022).

Según la doctrina *hinduista*, al final de la vida terrenal el alma se encarna en otro cuerpo para expiar sus pecados o recibir la recompensa por sus méritos. Es la *ley del karma* a la que todos están sujetos y a la que nadie puede escapar. Es el estado cósmico e impersonal que los vivos heredan de los muertos, haciéndoles cargar con las consecuencias de sus antepasados. Los sucesivos *nacimientos* y *renacimientos* están directamente relacionados con existencias pasadas, por lo que si la vida de una persona va bien, es un signo de un mérito previo, si va mal es un signo de que tiene que expiar las culpas del pasado. Sólo después de haber realizado el camino de la expiación, su "energía espiritual", una vez redimida de acciones viciosas, encontrará su descanso definitivo, abandonando así el círculo eterno de los *renacimientos*, meta de la tradición hinduista (BROOKS, 1994; FLOOD, 1998; DAVIE; LEUSTEAN, 2021).

Para alcanzar esta última realidad, que implica la repetición de sucesivas existencias, en una lógica evolutiva, el ser humano cuenta con varias técnicas, que para nuestro propósito no tiene demasiado interés explorar.

Por su parte, la *tradicción budista* rechaza la existencia de un alma inmortal. Dado que la persona está constituida por realidades acotadas, como el cuerpo, los sentimientos, la predisposición a las cosas, las percepciones y la conciencia; y está en constante mutación, la reencarnación, en este contexto - porque no hay alma que sobreviva a la muerte- no admite la transmigración de un cuerpo a otro, pero reconoce que el conocimiento y la vida que comienzan aquí deciden el carácter de la próxima reencarnación (BLUM, 2002; DAVIE; LEUSTEAN, 2021).

El *nirvana* no es más que una experiencia espiritual o iluminadora que, mediante la supresión del deseo en sucesivas reencarnaciones, conduce a la liberación de todo lo impuro. A su vez, este camino de purificación que cada uno está llamado a seguir no es una gracia que la divinidad otorga al pecador, sino un estado de felicidad que todos pueden alcanzar siempre que desarrollen sus propias habilidades. En otras palabras, el progreso y la mejora humana eliminan cualquier espacio para la presencia de Dios. El ser humano tiene, en sí mismo, la energía suficiente para alcanzar la "felicidad suprema" (HARVEY, 1995).

3 La Cosmovisión Cristiana frente a la Reencarnación y el Espiritualismo

Por razones de tiempo, y a propósito de las doctrinas de la reencarnación, dejamos de abordar algunas cuestiones, no por ello menos importantes, aunque no centrales para el objetivo del presente texto, tales como las diferencias en la doctrina de la reencarnación entre oriente y occidente (THOMAS, 1997; DAVIE; LEUSTEAN, 2021).

3.1 Incompatibilidad Teológica y Antropológica

Paradójicamente, para las doctrinas de la reencarnación el *cristianismo* percibe al hombre con un carácter único, un todo inseparable, un cuerpo y un alma indivisibles. Es la persona humana la que está sujeta a la experiencia del límite, de la frontera, y también es ella la que vence a la muerte y entra en el silencio de la eternidad. No es el cuerpo lo venal y el alma lo eterno, como si en el tramo final de la vida hubiese un eje que se desprendiese de toda la estructura que rodea a la persona, y una parte de ella fuese la materia y la otra el espíritu; la una corruptible, el otro íntegro. El cristiano cree en la resurrección de la integridad de la persona. La certeza de la resurrección del hombre parte de la resurrección de Cristo como expresión de fe en las promesas de Dios (KASPER, 1982; RAHNER, 1984; TORRES QUEIRUGA, 2012)

Contrariamente a la doctrina budista, aquí es Dios quien primero extiende la mano, toma la iniciativa, abre la puerta, y, como resultado de esta bondad, se produce el encuentro pleno a través de Su gracia, y no a través de las capacidades

o méritos humanos (BENTO XVI, 2011; CAVAGNOLI, 2006).

Para el cristiano, el cuerpo no es un factor, una parte, una parcela o una energía del ser humano, sino la “expresión constitutiva de la existencia”, y en esta medida, “participa en la personalización de cada ser humano” (BOURGEOIS, 1997, P. 64; BONACCORSO, 2006; GORI, 2007).

En este sentido, el cristiano cree en la integridad de la persona, y es consciente de que dispone de una sola vida terrena, por lo que el bien que no haga aquí no tendrá la oportunidad de hacerlo jamás. La vida que le fue entregada, a través de sus padres, la vida como regalo, hay que vivirla, como quien no quiere perderla, porque sabe que tiene un valor único y decisivo. Como decía Gabriel Marcel (2001), la vida eterna se manifiesta en aquello que amamos en la tierra, que no hace sino ratificar nuestras decisiones durante esta vida, llevándolas a la plenitud de su realización. Por tanto, la perspectiva de la vida eterna no es para los cristianos un subterfugio que les impida interesarse por las cosas de este mundo, como a veces se objeta. Por el contrario, da un sentido profundo al momento presente, pues no seremos más que lo que fuimos y somos durante nuestra existencia terrena. La vida terrenal adquiere así un sentido de responsabilidad, de compromiso, y también de un cierto dramatismo.

Aunque teológicamente incompatibles, estas doctrinas coexisten en la práctica religiosa de muchos brasileños. La combinación de creencias en la resurrección y en la reencarnación puede parecer contradictoria, pero es una realidad vivida por millones de personas que encuentran en ambas perspectivas formas de lidiar con cuestiones existenciales. Esta convivencia religiosa es una característica destacada del panorama espiritual brasileño, donde las fronteras entre diferentes tradiciones a menudo se vuelven permeables.

De lo anterior se puede concluir que, independientemente de los diferentes tipos de espiritualismo (ya que hay una variedad de grupos y redes diferentes), todos comparten un concepto central: “comunicación con el dominio del espíritu a través de individuos capacitados o psíquicos” (SCOTLAND, 2006, p. 319). ¿Cómo sucede esto? A través de alguien que es mediador. “La mediación física está asociada con la 'mediación en trance', en la que el médium entra en un estado

de inconsciencia, y luego es 'poseído' por un espíritu que se comunica con los presentes o personas que asisten a la sesión” (SCOTLAND, 2006, p. 319). En este sentido, es normal, entonces, entre los espiritualistas, encontrar vivos que conversen con personas fallecidas, y muertos que se inmiscuyan en el mundo de los vivos.

De ahí que podamos preguntarnos: ¿es la cosmovisión católica reconciliable con la de la reencarnación y con la de la cosmovisión espiritualista? Como afirma uno de los autores clásicos en este campo, Domenico Grasso (1969, p. 215), “la reencarnación es totalmente irreconciliable con la doctrina católica”. Es al ser humano a quien corresponde decidir libremente si acepta la gracia o si la rechaza. La posibilidad de volver a la vida formando parte de otro organismo no es concebible para un cristiano. Lo que significa que el destino eterno del hombre se decide en el momento de la muerte (RAHNER, 1996; PINTO, 2021).

D. Grasso (1969) también presenta las consecuencias morales que pueden derivarse de la reencarnación. Entre ellas, destacamos la idea de que si el ser humano tuviera la posibilidad de volver al mundo para descontar sus propias faltas, la vida humana no tendría la misma importancia. Como señala Savater (2005), del miedo a la muerte proviene el respeto por la realidad y, especialmente, por los semejantes, cómplices de nuestra finitud.

¿La no conciliación teológica de la que hablamos entre reencarnación y resurrección se produce también en términos antropológicos? Sin duda que también aquí tal hecho se verifica. Jesús vivió, en su humanidad, su condición de hijo. Su muerte en la cruz no es solo un símbolo religioso, sino la realidad de su aceptación de todo lo humano. Nada es más humano que el dolor. Pero su condición humana encuentra su culmen no en la destrucción del cuerpo, sino en la resurrección, en el encuentro definitivo con el Padre. Vivir en Cristo resucitado sólo adquiere una dimensión concreta cuando uno es consciente de que el resucitado es también el crucificado que dio su vida por otros. La cruz para el cristiano está presente como una realidad ineludible. Es cristiano quien la acepta, carga con ella aquí y ahora, en la única vida que tiene, esperando la resurrección (BAUCKHAM, 1984; COUTINHO, 1989; HALÍK, 2015; QUEVEDO, 2018).

La reencarnación, por su parte, aboga por un dualismo en el que el cuerpo no es más que una cápsula del alma, que se abandona al final de cada existencia terrenal, para convertirse en una cápsula completamente diferente (DEL CURA ELENA, 1994; SCOTLAND, 2006).

A nivel escatológico, el espiritualismo, contrariamente al cristianismo, rechaza la posibilidad de la condenación eterna. No obstante, la mayor diferencia entre estas dos cosmovisiones está en negar la soteriología cristiana. Para el espiritualismo, sea cual sea su rama, tal como ya hemos comentado, el alma se salva por su propio esfuerzo, a lo largo de diversas reencarnaciones hasta la última purificación; idea que contradice la soteriología de la hetero-redención, pues para el cristianismo es determinante la figura de Cristo Redentor, sin ella la doctrina de la Iglesia, de los sacramentos y de la gracia, se desmoronan y se vuelven incomprensibles e indescifrables.

4 Comparación Teórico-Filosófica entre Cristianismo y Espiritualismo

Hasta aquí hemos tratado de mostrar qué es lo que diferencia al cristianismo del espiritualismo. Hemos puesto de manifiesto que son visiones irreconciliables, sin entrar para ello en categorías subjetivas más complejas, utilizando solo el lenguaje más común, propio de enfoques filosóficos-teológicos, a los que hemos recurrido desde el principio. Por tanto, no tratamos de argumentar a partir del modelo griego de *theoria*, tanto de Platón (2003) como Aristóteles (2002; 2004); ni del de las filosofías de Descartes (1970; 1978) a Husserl (2009; 2013); ni tampoco del modelo más reciente de la comunicación, del que nos habla Habermas (1989; 2003). Porque diluiría todos estos problemas en una discusión interminable. Nuestro objetivo consiste en recurrir a los conceptos fundamentales más abordados por la filosofía y por la teología.

Esta comparación teórico-filosófica destaca las diferencias fundamentales entre Cristianismo y Espiritualismo. No obstante, es importante reconocer que, en Brasil, tal como mencionamos anteriormente, estas diferencias a menudo se atenúan en la práctica religiosa popular, en la que pueden convivir elementos de ambas tradiciones. Este fenómeno es un reflejo de la capacidad de la cultura

brasileña para integrar y adaptar diferentes creencias en un todo coherente, incluso cuando estas creencias parecen ser incompatibles a primera vista.

Nos dirá quien no quiera entrar sino en formas disfrazadas de lo que Deleuze; Guattari (1991) denominaron “idealismos intersubjetivos”, que “no hay conceptos simples”, por lo que todos los que hemos utilizado hasta aquí deberían haber sido discutidos previamente. Ahora bien, esto es exactamente lo que no queríamos alentar, a riesgo de perdernos en determinadas discusiones que de ninguna manera nos ayudarían a arrojar luz sobre los objetivos que inicialmente nos propusimos alcanzar.

Sin embargo, para resolver esta problemática, que haría que se perdiese todo nuestro razonamiento, concordamos al decir que no existe un concepto monolítico, ya que cada uno integra innumerables elementos, que se organizan internamente posibilitando y facilitando el diálogo. Hegel (como se cita en DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 21), al respecto diría que

No hay concepto que tenga todos los componentes, ya que sería un puro y simple caos: incluso los supuestos universales, como conceptos últimos, deben salir del caos circunscribiendo un universo que los explique (contemplación, reflexión, comunicación...). Todo concepto tiene un contorno irregular, definido por el número de sus componentes. Por eso, desde Platón hasta Bergson, encontramos la idea de que el concepto es una cuestión de articulación, corte y superposición. Es un todo, porque totaliza sus componentes, pero un todo fragmentario (DELEUZE; GUATTARI, 1991, p. 21).

Deleuze y Guattari (1991, pp. 26-28) resumen este tema de la siguiente manera:

- El concepto dice del acontecimiento, no de la esencia de la cosa;
- El concepto es autorreferencial, en la medida en que se pone a sí mismo, y coloca su objeto, al mismo tiempo que lo crea; por tanto, un buen concepto nunca es meramente descriptivo;
- "El concepto no es en modo alguno una proposición", lo que permite distinguir el discurso filosófico del discurso científico.

Este enfoque tan incompleto de la cuestión de los conceptos se justifica aquí únicamente, no para legitimar una teoría con una intención retórica, sino porque es necesario aceptar que la elaboración de la cuestión del significado del ser, tal como se trata en este texto, requiere, como dice Heidegger (1985), “una conceptualización adecuada”.

Una vez hemos establecido esto, podemos decir que hay en el fondo de todo ser humano una inquietud inefable, y es esta voluntad de infinito inscrita en él, sea o no creyente, espiritualista o cristiano, lo que lo hace *capax entis, capax Dei*.

Existe, pues, en todo ser humano un deseo único, distinto de cualquier otra voluntad material; un deseo de ser más, de ser mejor, de querer ir más allá, que le hace buscar la verdad de cada cosa. El ser humano precisa así de una verdad en la que descansa su incontenible curiosidad; de un bien que pueda amar con total entrega. Algunos lo nombran en abstracto, otros como Verdad, Justicia y Belleza. Se impone, no obstante, disipar ilusiones. La persona no puede sacrificarse a lo impersonal. El mensaje de Cristo fue la revelación del hombre como persona. Y esto no es menor, ya que en el pensamiento griego se encuentran dispersos muchos elementos que luego se integrarán en una filosofía justificativa del valor singular del ser humano. Si bien la síntesis sólida y coherente de todo ello sólo la desarrollarán los pensadores cristianos.

Este razonamiento nos lleva a decir que fuera de esta antropología, que entiende la vida del ser humano como única e irrepetible, la idea de persona tiende a atrofiarse y a volverse imperceptible.

Partiendo de la misma raíz antropológica, el ser humano es para el cristiano el responsable del drama de su propio destino, por lo que no cuenta con ninguna viva voz (en términos terrenales) que venga del más allá. Este aspecto es decisivo, porque una de las preguntas clásicas que suele plantearse entre espiritualistas y cristianos es si existe una relación entre los vivos y los muertos (LADARIA, 2004; ALVIAR, 2007).

La respuesta es clara. Los cristianos, especialmente los católicos, creen en la “comunidad de los santos”, es decir, “todos los que pertenecen a Cristo ... están unidos en una Iglesia y unidos entre sí en Él” (EFESIOS 4, 16). Otra cosa completamente diferente es la forma en que las doctrinas de la reencarnación entienden la relación entre los muertos y los vivos. En ciertas doctrinas, “algunos niños son considerados como sucesores, o testigos y representantes de ciertos fallecidos” (THOMAS, 1997, p. 92). Entendiendo, en algunos casos, que las almas de los que se han ido se manifestarán episódicamente, con apariencia corporal,

pero sin asumir un cuerpo propiamente dicho.

Como ya hemos mencionado, es importante destacar que existen varias interpretaciones de la doctrina de la reencarnación y, naturalmente, para una lectura profunda de esta doctrina, es necesario comprender el contexto cultural y religioso en el que se inscribe. Las interpretaciones que hemos hecho de esta doctrina han buscado evitar todas las exageraciones que la envuelven, como por ejemplo las que la identifican con la preexistencia de las almas, o con los “viajes” del alma, o con la influencia de una persona viva sobre otra, o con la continuidad del sujeto personal, etc.

Desde nuestra perspectiva nos interesa evitar toda teoría que no se corresponda con nuestro contexto occidental, que en modo alguno nos ayudaría a aclarar los objetivos que aquí nos proponemos.

Así, en relación al espiritualismo retenemos dos ideas: la de las sucesivas reencarnaciones, y la manifestación de los muertos en el mundo de los vivos. Por contraposición a ellas, tenemos en el cristianismo el tiempo de santidad, que transcurre aquí y ahora, y que no depende de sucesivas reencarnaciones, sino de la fidelidad al amor infinito de Dios; y la dimensión de Cristo Redentor, que concede la gracia de la salvación, no por los méritos humanos, sino por iniciativa de Dios (FARIAS, 2011).

5 El Dilema de la Libertad Humana en la Espiritualidad

Frente a este designio divino, que abre infinitas perspectivas sobre los horizontes de la esperanza, se sitúa el drama de la libertad humana. Drama, porque para el cristiano el don de Dios no es impuesto. El ser humano puede aceptarlo o rechazarlo, siendo en estas opciones donde se define la eternidad (CANOBIO; FINI, 1994; ALVIAR, 2004). La actitud de rechazo revela la contradicción entre lo que uno es -personas ontológicamente orientadas al infinito- y lo que elige; una opción libre, muchas veces centrada en la materia, en lo corpóreo, en el apego, etc., que puede desgarrar lo que de más valioso tiene el ser humano.

Por otro lado, la actitud de acogida puede llevar al ser humano a su

plenitud, a percibirse como un ser que no está cerrado, que no es una mónada sin ventana, sino que, por el contrario, su riqueza está en la apertura a los demás. Es la persona que busca ser más persona, y que adquiere esta conciencia para abrirse a los demás, porque únicamente en medio de ellos encuentra su plenitud. Este acto de apertura, de trascendencia, es transformador y agregador, ya que genera la conciencia de que, sin la Fuente, de donde fluye el agua, el ser humano se seca, y con mucha dificultad puede desarrollar todas sus capacidades (EMERY, 2017).

El cristianismo es el ámbito en el que se mueven estas dos posibles posiciones circunscritas a la historia vital de cada uno. De ellas depende, por tanto, el destino del ser humano. La gracia de Cristo es al mismo tiempo el don de Dios y, con Él, de la vida eterna.

Naturalmente, esta forma de concebir el mundo no atrae a mucha gente, y particularmente a los más jóvenes, que tienen una concepción evolutiva de su vida. Sin embargo, hay una diferencia, como dice Pascal Thomas (1997, p. 27): “tener una nueva vida es más que dar vida a un hijo, porque el hijo será otro en relación con el padre, mientras que el ser en el que se reencarna el alma asume la herencia moral y espiritual del ser al que da continuidad”. Como señala R. Steiner (1911, p. 307), fundador de la antroposofía, “lo que el hombre no puede ser en una encarnación, debe llegar a serlo en el curso de la evolución de la humanidad y de las civilizaciones”. Si dispusiésemos de tiempo, volveríamos a esta cuestión con la pregunta: ¿dónde está la libertad personal para los espiritualistas? Si el ser humano cuando viene al mundo es ya el resultado de vidas perfeccionadas anteriores, su libertad- contrariamente a la concepción cristiana de la persona- no se incluye como un dato inicial en la estructura ontológica de la persona. También en esta dimensión la doctrina de la reencarnación puede reflejar una disminución y depreciación del valor de la libertad individual. Pues sin la mirada iluminada por los valores de las opciones individuales del individuo, el valor de la persona es puesto en tela de juicio, al atentar contra su dignidad.

6 Fundamentos Metafísicos y Lógicos de la Dignidad Humana

Los socráticos, los estoicos y los epicúreos se dedicaron con empeño a la cultura moral, pero no lograron construir con solidez una base metafísica.

También Marco Aurelio y Séneca, cuyos consejos han sido ampliamente citados hasta hoy mismo, ignoran las raíces ontológicas de la grandeza del ser humano. En Platón y Aristóteles se hallan los principios de una antropología más consistente, pero, aun así, no llegan a madurar en donde reside el valor más alto de la dignidad de la persona (BERTI, 2015; CASADO, 2020).

El pensamiento pagano, a través de sus máximos representantes, no logró elaborar una filosofía de la dignidad humana. Se necesitó la luz del Evangelio para revelar al ser humano su profundo valor, incluso en el orden natural. Y para ello, fue determinante integrar la cuestión de la libertad individual con la de la autonomía. Actuar con libertad significa, ante todo, que existe previamente una deliberación, un cierto juicio y una valoración.

Y a nuestro modo de ver, la doctrina de la reencarnación mutilaría, a priori, la cuestión básica de la libertad y de la autonomía individuales.

Existe la obligación, esencial para la naturaleza humana, de buscar la verdad. El conocimiento del ser se basa en un axioma universal, anterior y evidente, que Aristóteles denominó principio de “no contradicción”. No puede haber sino una sola verdad; una proposición no puede ser, por ejemplo, verdadera y falsa al mismo tiempo.

Es imposible que el mismo <predicado / propiedad> subsista / pertenezca y tampoco no subsista / pertenezca simultáneamente al mismo <sujeito> según el mismo <sentido / aspecto> (y esas otras determinaciones que podríamos agregar en vista de las dificultades lógicas). Este es el más firme de todos los principios, ya que posee <las características> de la definición mencionada anteriormente.

Es imposible para cualquier <persona> concebir que lo mismo sea y no sea, como algunos afirman que sostuvo Heráclito; ya que no necesariamente se concibe lo que se dice.

Si (i) no es posible que los opuestos existan simultáneamente en el mismo <sujeito> (siempre que determinemos las adiciones habituales a esta proposición),
y también

<si> (ii) la opinión contraria a este [principio primario] es la opinión de la contradicción, <entonces> está claro que es imposible que alguien conciba que lo mismo es y que no es, ya que simultáneamente tendría opiniones contrarias sobre quien se equivoca sobre este <principio> (ARISTÓTELES, 2002. IV, 3, 1005 b 19-34).

De lo contrario, se podría decir que María no puede existir y no existir al mismo tiempo. No podemos equiparar lo falso (desde el error hasta la mentira)

con lo verdadero.

Naturalmente, el lenguaje que usa Aristóteles le da fuerza a la palabra, por lo que debe interpretarse en el sentido de Heidegger (2005, p. 8): “el lenguaje es la casa del ser”.

Detengámonos en los detalles de la formulación del principio:

“Es imposible”: es imposible que el ente permanezca y no permanezca en el ser, al mismo tiempo y según el mismo aspecto.

“El mismo <predicado>” (*tò auto*): en este sentido se puede traducir como “atributo”. Lo que ocurre en un sujeto.

“Subsistir / pertenecer y también, no subsistir / pertenecer”: (*húparchein kai mê húparchein* = existir en): es una traducción más fiel de lo que habitualmente se entiende por pertenecer.

“Simultáneamente” (*ama, simul*): en el ser y el tiempo hay de alguna manera una identificación; el ser pasa (pasa) en el tiempo. La contradicción simultánea niega el hecho de ser.

“No / al mismo <sujeto>”: (*tô autô*). Es un dativo que tiene implícito el propio sujeto. Veamos un ejemplo para dilucidar mejor la interpretación: “el auto es azul”, se dice que el atributo de ser azul es apropiado al auto como sujeto.

“Según el mismo”: (*katà tò autó* = según el mismo). Por ejemplo: es posible que un tablero de escritura sea a veces blanco o negro, pero nunca desde la misma perspectiva.

Aristóteles es consciente de que es en la firmeza de este principio en donde se arraiga todo el fundamento de la metafísica, ya que llama al interlocutor a argumentar sus posiciones, llevándolo a reflexionar sobre la necesidad de recurrir en cada caso al principio fundacional, refutando también en cada caso la posición opuesta.

De esta manera, este principio es la base del diálogo humano, de la ciencia

y de toda la elaboración de la metafísica. La afirmación de la realidad y la imposibilidad de contradecirse revelan la “lógica” de la identidad del ser como forma de lo real: existe la inteligibilidad del ser, porque tiene su propia estructura, que proviene del axioma universal inscrito en la conciencia humana.

Sin embargo, como señala Aristóteles (2002), no sólo "no es posible que los opuestos existan simultáneamente en el mismo <sujeito>, al mismo tiempo y según la misma relación", sino que también es imposible que en una afirmación haya un término intermedio que deba ser excluido.

El principio del “tercero excluido” no admite un estado intermedio y ambiguo, ya que muestra la necesidad lógica de que la afirmación y la negación- al mismo tiempo y según el mismo principio referencial- no admiten una tercera posibilidad que salga del ámbito de lo real. Como será comprensible, evitaremos aquí explicar los antecedentes y los límites de este principio, por lo que nos centraremos en lo que consideramos prioritario para el caso que nos atañe.

Veamos su formulación:

Pero tampoco es posible (*men endéchetai*) que haya un término que medie entre dos proposiciones contradictorias (*metaxú antifáseôs*), sin que sea necesario (*anagkê*) afirmar (*ê fánaí*) o negar (*ê apofánaí*) una de ellas (*hén kath 'enôs*), sea la que sea (ARISTÓTELES, 2002. 1011 b 23-24).

Esta formulación se puede traducir en el siguiente ejemplo:

Si decimos que “António es bueno” y “esta proposición es verdadera”, entonces los juicios contradictorios son “António no es bueno” y “esta proposición no es verdadera” y no hay posibilidad de un juicio intermedio. Prescindimos en este contexto, para no extendernos en nuestra reflexión, de la distinción aristotélica de juicios contradictorios y juicios contrarios, que se formularía de la siguiente manera: “António es malo” y “esta proposición es falsa”, por eso en esta expresión caben otros juicios intermedios, como “António es más o menos bueno” y “esta proposición es probablemente falsa”.

El juicio contradictorio puede verse como una forma disyuntiva del principio de identidad: una cosa "es" o "no es", una de las dos opciones debe ser

verdadera, por lo que una tercera opción no es posible, quedando así excluida de la ecuación.

Este principio, junto con la afirmación de la identidad del ente consigo mismo (principio de no contradicción), sitúa los límites ontológicos de la unidad y diversidad de lo real, es decir, el ente mismo es idéntico a sí mismo y, por tanto, diferente de cualquier otro ente, lo que permite una perfecta comprensión de la *diferenciación* entre la *Causa Primera* y la *Causa Segunda*, ya que no hay semejanza que no implique una mayor disimilitud.

Conclusión

Dicho esto, y teniendo en cuenta las preguntas que nos hemos planteado, no hemos podido encontrar, a partir de las leyes clásicas del pensamiento, una forma de combinar el catolicismo y el espiritualismo, ya que se trata de realidades no sólo diversas en sus formas y en sus prácticas, sino también contradictorias en sus principios y enseñanzas.

De manera muy directa, podemos decir que el destino eterno del hombre (para el católico) se decide en el momento de la muerte. En consecuencia, elimina todas las perspectivas de reencarnación (NOCKE, 1984; RATZINGER, 1988; KHEL, 1992).

Queremos dejar muy claro que no nos interesa entrar en una polémica apologética a favor o en contra de la reencarnación, sino solo enfatizar que las perspectivas católica y espiritualista - oriental u occidental - son en sí mismas contradictorias.

Aunque en este estudio se ha destacado la incompatibilidad teológica entre Cristianismo y Espiritualismo, es crucial recordar que este análisis no ignora la realidad compleja y diversa del panorama religioso brasileño. Al contrario, busca contribuir a un diálogo más profundo entre estas tradiciones, reconociendo que, en la práctica, muchos fieles encuentran maneras de armonizar creencias que, a primera vista, pueden parecer contradictorias. Esta capacidad de síntesis y de adaptación es una característica notable de la espiritualidad brasileña, que merece ser apreciada y respetada.

Desde un punto de vista teológico, para los católicos no hay diferencia entre lo que somos hoy y lo que seremos por eternamente. “Dios no ama en general ni de forma indeterminada. Ama a cada uno con su propio nombre, hoy como ayer y como mañana” (THOMAS, 1997, p. 104). En este sentido, “la resurrección no es solo una forma de supervivencia, sino la continuación deliberada de una relación amorosa entre Dios y los hombres. No es el resultado de una ley de la realidad que nos haría capaces de atravesar la muerte. No es una ley, es un don, una gracia” (THOMAS, 1997, p. 104). De ahí que la vida de todos sea única, singular y original. El ser humano no tiene ni puede tener sino un solo cuerpo. Ni tampoco es un alma más un cuerpo, sino un cuerpo y un alma que participan de Dios. Cada persona es un ser único e irrepetible a los ojos de Dios.

Paradójicamente, en la doctrina de la reencarnación la salvación implica la purificación del karma en vidas sucesivas. Podemos comprobar nuevamente que entre los defensores de la reencarnación y los defensores de la resurrección hay una diferencia en la concepción de Dios. Y es a partir de este argumento que, como menciona Nigel Scotland (2006, p. 319), “los espiritualistas siempre se refieren a los que 'se fueron' y no a los que 'murieron'”. Esto significa que "se fueron" para comenzar una nueva vida, y como no recuerdan la vida anterior, necesitan trabajar mejor su espíritu. Razón que lleva a muchos a asistir a las llamadas "sesiones de desarrollo" y a hacer sesiones de "regresión a vidas pasadas".

Así, se puede ver que, en palabras de Scotland (2006, p. 320), la mayor actividad del espiritualismo es "ayudar a poner a los miembros de la congregación en contacto con guías espirituales que los asistirán durante toda su vida".

En conclusión, cabe preguntarse, ¿estas dinámicas espiritualistas ayudan a la construcción de una personalidad adulta, auténtica, segura de sí misma y bien integrada en el medio social?

Desde un punto de vista pedagógico, es complejo recurrir a una vida anterior-según la doctrina del Karma- para explicar la situación actual del ser humano. Hoy sabemos que el ser humano es el resultado de un complejo sistema de influencias y relaciones. Y cada uno de nosotros es, sin duda, el resultado de la

combinación de nuestra herencia biológica con una compleja red de influencias, que solemos llamar contexto familiar, social y cultural.

REFERÊNCIAS

- ALVIAR, José. **Escatología**. Pamplona: EUNSA, 2004.
- ALVIAR, José. **Escatología**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Política**. Madrid: Técnos, 2004.
- ARTUSO, Vicente. O destino dos mortos e vivos. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano (Org.). **1 Tessalonicenses: fé, esperança, amor e resistência**. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 143- 161.
- BAUCKHAM, Richard. Only the Suffering God Can help: divine passibility in modern theology. In: **Themelios**, n. 9, p. 6-12, 1984.
- BECKFORD, James. **Social Theory and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- BENTO XVI. **Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição**. Cascais: Príncípa Editora, 2011.
- BERTI, Enrico ¿Sabiduría o filosofía práctica? Disputatio. **Philosophical Research Bulletin**, 4, n. 5, p. 155-173, 2015.
- BLUM, Mark. **The Origins and Development of Pure Land Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BONACCORSO, Giorgio. **Il corpo di Dio**. Vita e senso della vita. Assisi: Cittadella, 2006.
- BOURGEOIS, Henri. Reencarnación, Resurrección: presupuestos y fundamentos. In: **Sal Terrae**, Janeiro, p. 55-66, 1997.
- BROOKS, Douglas. The Thousand-Headed Person: The Mystery of Hinduism and the Study of Religion in the AAR. **Journal of the American Academy of Religion**, 62, n. 4, p. 1111–1126, 1994.
- CANOBBIO, Giacomo; FINI, Mario. (Orgs.). **L'escatologia contemporânea**. Padova, 1994.
- CASADO, Cristina. Área de Filosofía: ¿la filosofía en el desarrollo del pensamiento crítico? In: JIMÉNEZ-RODRÍGUEZ, Miguel; ANGELINI, María; TASSO, Chiara (Orgs.). **Orientaciones metodológicas para el desarrollo del pensamiento crítico**. Editorial Octaedro, 2020.
- CAVAGNOLI, Gianni. La celebrazione della morte e risurrezione del Signore nelle esequie cristiane. **Rivista Liturgica**, nº 6, p. 839-857, 2006.

COUTINHO, Jorge. **Os caminhos de Deus nos caminhos do homem**. Braga: Apostolado da Oração, 1989.

DAVIE, Grace; LEUSTEAN, Lucian (Orgs.). **The Oxford Handbook of Religion and Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2021.

DEL CURA ELENA, Santiago. Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible. In: AA. VV., **Teología en el tiempo**. Burgos, 1994, p. 309-358.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?**. Paris: Minuit, 1991.

DESCARTES, René. **Méditations Métaphysiques**. Paris: P.U.F., 1970.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1978.

DUQUE, Eduardo. Diferenciação do universo crencial entre os que acreditam na ressurreição e na reencarnação. **Cenáculo**, 2º Série, n. 49, p. 194, 9-30, 2010.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo María. **¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin de milénio**. Madrid: Temas de hoy, 1997.

EMERY, Gilles. **Présence de Dieu et Union à Dieu**. Langres: Parole et Silence, 2017.

FÁREK, Martin. **India in the Eyes of Europeans. Conceptualization of Religion in Theology and Oriental Studies**. Karolinum Press, Charles University, 2022.

FARIAS, Jacinto. **Antropologia e graça: ser cristão hoje**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

FLOOD, Gavin. **An Introduction to Hinduism**. New Delhi: Cambridge University Press, 1998.

FOX, Jonathan. **Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 2008.

GORI, Franco. L'antropologia nel Cristianesimo antico. **Hermeneutica**, p. 225-244, 2007.

GRASSO, Domenico. **Diálogo sobre a fé**. Lisboa: Paulistas, 1969.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **Acción comunicativa y razón sin trascendencia**. Buenos Aires: Paidós, 2003.

- HALÍK, Tomáš. **O meu Deus é um Deus ferido**. Prior Velho: Paulinas, 2015.
- HARVEY, Peter. **The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism**. Richmond: Curzon Press, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. **Être et Temps**. Paris: Authentica, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HUSSERL, Edmund. **Las conferencias de París**. Introducción a la fenomenología trascendental. México: UNAM, 2009.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. México: UNAM/FCE, 2013.
- KASPER, Walter. **Jesus, el Cristo**. Salamanca: Edições Sigueme, 1982.
- KHEL, Medard. **Escatología**. Salamanca: Sígueme, 1992.
- LADARIA, Luis. **Introducción a la Antropología Teológica**. Estella: Verbo Divino, 2004.
- MARCEL, Gabriel. **Présence et immortalité**. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 2001.
- MODOOD, Tariq. **Essays on Secularism and Multiculturalism**. London/ New York: ECPR Press, 2019.
- NOCKE, Franz-Josef. **Escatología**. Barcelona: Herder, 1984.
- PINTO, Porfírio. “O amor jamais passará”: o descensus christi e a vida além-túmulo. **Revista De Estudos De Cultura**, 7, n. 18, p. 109–118, 2021.
- PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- QUEVEDO, Andrés. Cristología integral y cruz de Jesús: aportes a la teología de la cruz desde Karl Rahner y su “Curso fundamental sobre la fe”. **Revista Albertus Magnus**. vol. 9, n. 1, p. 43-63, 2018.
- RAHNER, Karl. **Le chrétien et la mort**. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental sobre la fe**. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1984.
- RATZINGER, Joseph. **Eschatology. Death and Eternal Life**. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1988.
- RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Forense: Rio de Janeiro, 1968.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Imago: Rio de Janeiro, 1978.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **La pascua de la creación**. Escatología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. **Aproximación a una teología de las religiones**. T. I. El Judaísmo. El Islam. T. II. Hinduismo, Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones. Madrid: BAC, 2015.

SARRAZIN, Jean Paul. **Branchés sur la Diversité Culturelle**. Enquête sur les représentations et la valorisation du bouddhisme tibétain en Occident. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2014.

SAVATER, Fernando. **El valor de educar**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005.

SCOTLAND, Nigel. Espiritismo. *In*: PARTRIDGE, Christopher (Org). **Enciclopédia das Novas Religiões**. Novos Movimentos Religiosos, Seitas e Espiritualidades Alternativas. Lisboa: Verbo, 2006.

SOUTY, Jérôme. L'Orientalisme, entre science et avatars historiques. **Sciences Humaines**, n. 118, p. 32-37, 2001.

STEINER, Rudolf. **Pneumatosophie**. Genebra: Éditions Anthroposophiques Romandes, 1911.

THOMAS, Pascal. **Reencarnação**: sim ou não?. Braga: Editorial A.O., 1997.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. A ressurreição. Que quer dizer: “ressuscitar dos mortos”? *In*: BORGES, Anselmo (Orgs.) **Quem foi quem é Jesus Cristo?**. Lisboa: Gradiva, 2012, p. 257-309.

WILBER, Ken; SHELDRAKE, Rupert; GROF, Stanislav; DOORE, Gary. **Vida depois da morte: a ciência na fronteira do mistério**. Lisboa: Esquilo, 2005.