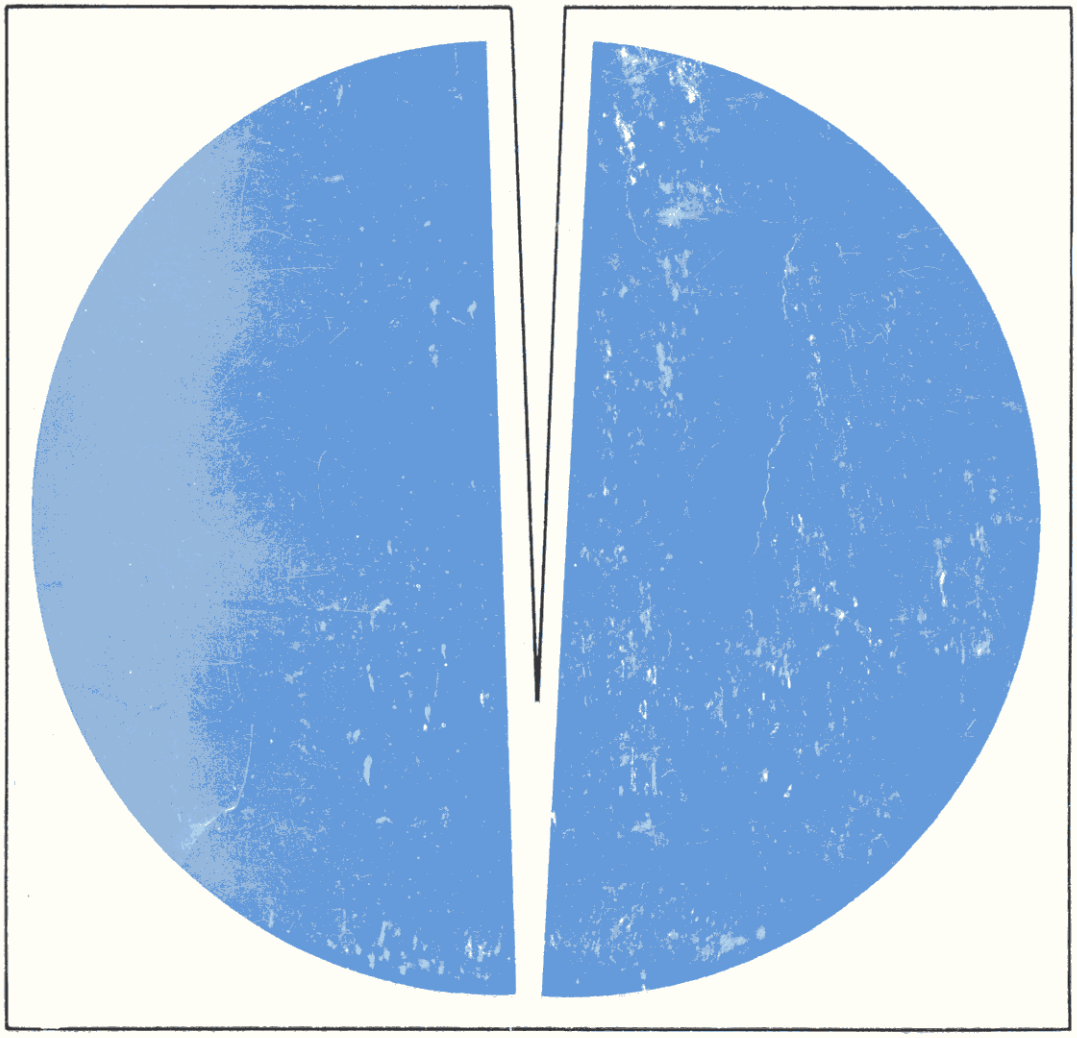
EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGIA DE LA CRISTIANDAD

ENRIQUE D. DUSSEL

EDITORIAL GUADALUPE



EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGIA DE LA CRISTIANDAD

Esta obra es parte de una trilogía geopolítico-cultural que introduce al pensar latinoamericano. El autor, después de haber escrito *El humanismo helénico* (EUDEBA, Buenos Aires, 1974) y *El humanismo semita* (EUDEBA, Buenos Aires, 1969), brinda ahora el tercer momento: el desarrollo del humanismo de la cristiandad. Esta obra es una introducción a la problemática latinoamericana, que propiamente arranca en el siglo XV (y que ha expuesto en otro de sus trabajos: *Historia de la Iglesia en América latina (1492-1973)*, Nova Terra, Barcelona, 3ª ed. 1974).

Aquí se pretende demostrar que la antropología judeo-cristiana primitiva se vio influenciada desde el siglo II por la cultura helenística. Se trata de un humanismo de la *cristiandad*, que debe distinguírselo de la antropología cristiana, que cayó muy pronto en un dualismo alma-cuerpo, perdiendo, sólo en parte, la comprensión unitaria de la realidad humana. Hubo entonces una continua puja entre el dualismo antropológico (cuerpo-alma) de raigambre griega y la unidad antropológica (la doctrina de la *persona*) de tradición semito-judía.

Leopoldo Zea, el filósofo mexicano, acaba de decir que "Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan o han pugnado por una *filosofía de la liberación*, hablan del hombre nuevo y de la nueva filosofía de este hombre" (*Stromata* XXIX (1973) 397). Todas las obras actuales del autor serían imposibles sin los andamiajes arqueológicos que le han dado trabajos como el presente.

EDITORIAL GUADALUPE

ENRIQUE D. DUSSEL

El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad

Desde el origen del cristianismo hasta antes
de la conquista de América



EDITORIAL GUADALUPE
Mansilla 3865, Buenos Aires, Argentina

A mis hijos
Enrique y Susanne

A Tomás de Aquino
en el séptimo centenario
de su muerte
(1274-1974)

Hecho el registro que señala la ley 11.723.
Todos los derechos reservados – Impreso en Argentina
© Editorial Guadalupe, Mansilla 3865, Buenos Aires, 1974.

INDICE GENERAL

Palabras preliminares 9
Introducción 13

§ 1. Sentido de esta investigación filosófica 13
§ 2. Continuidad y ruptura de la experiencia originaria 17
§ 3. Choque de dos comprensiones del ser 19
§ 4. ¿Filosofía hebrea o de la cristiandad? 21
§ 5. El caso de Clemente de Alejandría 26
§ 6. Coherencia del pensamiento cristiano 28

PRIMERA PARTE
CONSTITUCIÓN DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD 33

CAPÍTULO I
Humanismo hebreo y antropología Cristiana 35
§ 7. Diversos niveles de transformación 35
1. *La comprensión del hombre en el judaísmo palestinense y alejandrino* 37
§ 8. El judaísmo reciente 38
§ 9. Filón de Alejandría 40
2. *La comprensión del hombre en la comunidad cristiana primitiva* 43
§ 10. El Verbo se hizo carne 44
§ 11. El hombre imagen de Dios 47
§ 12. Estructura antropológica del Nuevo Testamento 50
3. *El movimiento llamado "Judeo-cristiano"* 53
§ 13. Una época dejada de lado 53
§ 14. Conclusiones del primer capítulo 58

CAPÍTULO II
Antropología cristiana y humanismo helénico 61
§ 15. Enfrentamiento crucial 61
§ 16 Crítica a la civilización ya la cultura helenista 62
§ 17. Demitificación radical 65
§ 18. El filósofo cristiano de Atenas 67
1. *La primera antropología cristiana de expresión helénica* 68
§ 19. El alma es mortal 69
§ 20. Tematización progresiva de la cuestión de la inmortalidad 71
2. *La antropología de Clemente y Orígenes de Alejandría* 75
§ 21. Clemente de Alejandría 76
§ 22. El dualismo de Orígenes 79
3. *El origenismo y la cuestión del origen del alma* 86
§ 23. Las primeras críticas antiorigenistas 86
§ 24. El antiorigenismo a partir de Epifanio 88
§ 25. La cuestión del origen del alma 91
4. *La resurección como doctrina del hombre* 94
§ 26. De la doctrina originaria de la resurrección cristiana hasta los apologistas 95

§ 27. Clemente y Orígenes ante la resurrección 99
§ 28. Conclusiones del capítulo segundo 102

CAPÍTULO III.
Antropología cristiana, gnosis y maniqueísmo 105
§ 29. Los indoeuropeos y los semitas 105
§ 30. Las tradiciones ario-hindúes 107
1. *La gnosis* 109
§ 31. La tradición hermética 109
§ 32. El sistema gnóstico 111
§ 33. La antropología gnóstica 112
2. *La reacción de Ireneo de Lyon* 115
§ 34. La antropología del obispo de Lyon 115
§ 35. Libertad y progreso 119
3. *El maniqueísmo* 121
§ 36. El zoroastrismo 121
§ 37. Mani 122
§ 38. La antropología maniquea 125
4. *La respuesta cristiana al maniqueísmo* 127
§ 39. Primeras oposiciones cristianas al maniqueísmo 127
§ 40. La doctrina de la libertad desde el origen hasta Metodio 130
§ 41. San Agustín y la doctrina del mal 134

CAPÍTULO IV
Estructura del humanismo de la cristiandad a fines del siglo III 137
1. *Plotino, genio reflexivo indoeuropeo* 137
§ 42. Las tres etapas del helenismo 137
§ 43. Primer momento del ciclo plotiniano 139
§ 44. Segundo momento del ciclo. La antropología 140
§ 45. Tercer momento. La ética 143
2. *La antropología de la constituida cristiandad* 145
§ 46. Epoca olvidada 146
§ 47. Sobre el sentido del ser 148
§ 48. El sentido del ser creado 151
§ 49. Fundamento de la antropología cristiana 154
§ 50. La evolución de la antropología cristiana hasta el tiempo de la constitución del humanismo de la cristiandad 157

SEGUNDA PARTE
EVOLUCIÓN DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD 161

CAPÍTULO V
En la trampa del dualismo 163
1. *Los últimos Padres griegos y orientales* 164
§ 51. Cuando se confunde "cuerpo" y "carne" 164
§ 52. Gregorio de Nisa y los Padres sirios 166
§ 53. La tradición bizantina desde el siglo V 168
2. *Los Padres latinos* 173
§ 54. De Tertuliano a Jerónimo 173
§ 55. El dualismo agustiniano 179
§ 56. Pensadores de los siglos V y VII 184

3. *La tradición agustiniana o del dualismo mitigado* 186
§ 57. El renacimiento carolingio 186
§ 58. La renovación neoplatónica 188
§ 59. La relación alma y cuerpo hasta el siglo XII 191

CAPÍTULO VI
La tradición dualista latina desde el siglo XIII 197
1. *El largo camino del renacimiento aristotélico* 198
§ 60. De Aristóteles a Alfarabi 199
§ 61. La antropología de Avicena 202
§ 62. La unidad del compuesto humano 204
2. *Los primeros pasos del dualismo hilemorfista en el siglo XIII* 207
§ 63. Los grandes traductores latinos 207
§ 64. Los primeros pensadores del siglo XIII 208
3. *El dualismo y el pluralismo de formas o formalidades* 210
§ 65. La escuela franciscana 210
§ 66. El dualismo de San Buenaventura 212
§ 67. Los pensadores de Oxford 215
§ 68. Los franciscanos posteriores. El pluralismo de forma 216
§ 69. El pluralismo de forma de Duns Escoto 218
4. *El comienzo del dualismo moderno* 222
§ 70. El dualismo de Guillermo de Ockham 222
§ 71. La crítica a la forma substancial 224
§ 72. La unidad de composición es sólo perceptible a los sentidos 228
§ 73. Conclusiones del capítulo sexto 230

CAPÍTULO VII
Intentos de expresión unitaria del hombre en el siglo XIII 233
1. *Unidad de forma en Tomás de Aquino* 234
§ 74. El momento dualista de la escuela domínica 234
§ 75. Maduración del pensamiento de Tomás de Aquino 236
§ 76. El alma forma substancial del cuerpo 241
§ 77. El alma no es substancia incompleta 243
§ 78. Tomistas posteriores 249
2. *Dualismo, pluralismo y unidad substancial del hombre* 252
§ 79. La tradición dualista y pluralista 253
§ 80 Originalidad de la solución de Tomás 256

CAPÍTULO VIII
Unidad replanteada por superación de la ontología 259
1. *La antropología desde la ontología* 260
§ 81. La ontología fundamental 260
§ 82. La estructura ontológica 264
2. *De la ontología a la metafísica* 270
§ 83. La noción de persona en la cristiandad 270
§ 84. La persona en la definición de Boecio 274
§ 85. Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad 279

EPÍLOGO 285
§ 86. Superación de la cristiandad y de la ontología. Hacia una "filosofía de la liberación" 285

Indice de personas nombradas 289
Cronología de la antropología de la cristiandad 295

LISTA DE ABREVIATURAS MAS USUALES

a.	artículo (parte de una cuestión)
a. JC.	antes de Jesucristo
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, Freiburg, 1962
dist.	distinción (se compone de cuestiones)
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*, ed. Vacant, París, desde 1923.
d. JC.	después de Jesucristo
Dz (1963)	*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. Denzmger-Schönmetzer, Freiburg, 1963.
PG	*Patrologiae cursus completus. Serie graeca,* ed. Migne, París, desde 1857
PL	*Patrologiae cursus completus. Serie latina,* ed. Migne, París, desde 1844.
LXX	Biblioteca griega llamada de los "Setenta", por el número de sabios que la tradujeron del hebreo al griego (citamos de la *Septuaginta*, ed. Rahlfs, Stuttgart, s. f.).
S. Th.	*Summa theologiae* de Tomás de Aquino
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuem Testament*, ed. Kittel

Este trabajo no es el fruto de una mera hipótesis a *priori*, sino que es la conclusión de una prolongada constatación, en los más diversos textos de la tradición cristiana, de un hecho que no habíamos al comienzo supuesto. En efecto, a partir de nuestro estudio sobre el humanismo semita ([1]), habíamos pensado que la antropología de la cristiandad debía defender claramente una comprensión unitaria del hombre. Nuestra admiración fue grande cuando centenares de textos, y por último una tradición masiva, vino a mostrarnos lo contrario, al menos en la cristiandad latina y bizantina, como podremos ver en este trabajo. Por otra parte, nos habíamos hecho un deber explicar la evolución de la antropología cristiana después de una experiencia vital que no ha dejado de dictarnos los lineamientos de fondo de nuestra investigación.

En 1958, por primera vez, viajamos al Medio oriente. Viviendo en Europa, viniendo de las itálicas y renacentistas Florencia o Boloña, la eterna Roma o Nápoles, quedamos un tanto desorientados –y por ello profundamente "admirados" –del mundo "oriental". Pudimos contemplar y recorrer palmo a palmo el Líbano, Siria con su sugestivo Damasco; Jordania en cuyos límites se albergaba lo mejor de Judea, Samaría y el Mar Muerto. Por último, llegamos al Estado de Israel; que conocimos desde el Negev (del Mar Rojo a En-Geddi y Bersheva) hasta Judea y Galilea.

Terminado nuestro doctorado en Madrid, regresamos a Israel donde permanecimos dos años, estudiando hebreo; trabajando en el kibutz Ginnosar, junto al Lago, como pescador " y en Nazaret, sobre el Esdrelón, como carpintero de construcción en una cooperativa de árabes. Por las noches, en Nazaret, subíamos a la ciudad judía para seguir los cursos de hebreo; en las tardes; en cambio, lo hacíamos en Ginnosar, realizando así el conocido *Ulpan* para extranjeros. Habiendo caminado toda aquella tierra, conociendo su topografía geográfica y

(1) *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.

espiritual, su lengua y sus anhelos, nos hicimos un deber realizar como filósofos una reflexión al nivel de la estructura intencional de los pueblos que habían vivido en esa tierra. De ello ya hemos cumplido en parte, como decíamos más arriba, en el trabajo sobre *El humanismo semita*, pero abordaremos ahora la segunda parte de esa misma tradición: la comprensión cristiana del hombre y su desarrollo en la cristiandad latina y bizantina. Todo aquello significó para nosotros una peregrinación a la fuente del cristianismo.

Regresamos en 1961 a Europa, pasando por Turquía, deteniéndonos algunos meses en Grecia, para después ingresar a Europa central siguiendo el Danubio desde Belgrado a Viena, desde Suiza a Francia. Tuvimos la sensación de recorrer geográficamente el mismo camino de la historia. Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto y Roma. Es decir, al mundo entero conocido. Tal fue el esquema seguido en el *Acta de los apóstoles*, auténtica teología de la historia universal. Como latinoamericanos recorríamos igualmente buena parte de nuestra proto-historia.

El hijo de Miriam y de Josef, nacido en tierra de David, Bet-Iehem, se crió en Nazaret, pequeño villorrio pintoresco, edificado desde edad antigua junto al arroyuelo que corría en el valle alto de las colinas que se elevan en la parte norte del Esdrelón. En pocos minutos el niño podía correr hasta las rocas de donde se divisaba la planicie; frente a él, el pequeño Hermón permitía que en sus faldas viviera la pequeña aldea de Naim. A la izquierda, el lejano corte del Jordán y las montañas nebulosas de la rivera transjordana. A la derecha se podía descubrir el Mediterráneo más allá del Carmelo. Tras el pequeño Hermón los montes de Samaría con el Garizim por cumbre... Ante nuestros ojos una historia milenaria, desde los dólmenes y menires del Tiberias norte, hasta los restos de la antiquísima Hazor; desde la invasión de los hebreos en Jericó hasta las proezas de los Jueces. ..la entrada de los romanos después de los helenistas... "Galilea de los gentiles", tierra de dispersión y contrastes, de pluralismo y diálogo, donde invasores del Lacio y judíos convivían en paz latente.

Jeshúa "de Nazaret vivía en ese mundo. No había bajado del cielo sino nacido en la historia. Judío por nacimiento y educación ([2]), alumno asiduo y piadoso de la Sinagoga, com

(2) Puede leerse con provecho el libro de Robert Aaron, *Les années obscures de Jésus*, Grasset, París, 1960. Este sencillo bello libro, escrito por un judío respetuoso del cristianismo, fue redactado con motivo de un viaje del autor a Israel. Tuvimos el gusto de mostrarle Nazaret, ya que en ese tiempo vivíamos en dicha ciudad.

todos sus condiscípulos, estudió allí la *Ley, Profetas y Escritos* de su pueblo Israel.

Como *filósofos*, querríamos dar cuenta de las estructuras fundamentales de la antropología que propuso a su época y que orientó lo que después será llamado la cristiandad o cultura occidental; como *teólogos*, aunque secundariamente, podremos indicar la influencia de las estructuras teológicas sobre tal antropología; como *historiadores*, deseamos mostrar esquemáticamente la evolución de dicha antropología. Será una obra cuyo nivel fundamental debe situarse en la filosofía, pero sin dejar de lado elementos de otras ciencias para efectuar una comprensión más adecuada.

Una última aclaración. Este trabajo estuvo definitivamente terminado en 1968. Sin embargo, no se pudo editar hasta 1974, y esto gracias a una colaboración de la Comisión Asesora de Promoción de la Investigación (CAPI) de la Universidad Nacional de Cuyo. Los seis años transcurridos han sido esenciales para el autor, ya que desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América latina ya los movimientos históricos de liberación, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que ya se denomina la "filosofía de la liberación". A la luz de esa "ruptura teórica", que supone la superación de la ontología europea, el presente trabajo, aunque era válido, debía ser reimplantado en un nuevo horizonte. Pero ello hubiera significado una modificación total de la obra. Lo hemos sin embargo creído innecesario, ya que con cambiar algunos términos fundamentales, y escribir de nuevo los §§ 85 y 86 adquiere un nuevo sentido toda la investigación, que había permanecido no sólo en un nivel óntico sino que no había superado la ontología, que es la raíz de todo dualismo.

Debemos agradecer especialmente a Jean Daniélou, por las indicaciones que en sus clases del lnstitut Catholique de París nos diera siendo uno de sus simples discípulos; igualmente a Claude Tresmontant, cuya generosa amistad nos ha permitido penetrar con simpatía en el pensamiento hebreo y cristiano primitivo, durante nuestra estadía en Francia (1961-1965) ; a Paul Ricoeur por sus clases y diálogos en La Sorbonne; a Joseph Lortz que nos posibilitó en su *lnstitut für europäische Geschichte* dé Maguncia (1963-1966), comenzar la investigación que en el presente terminamos; a Carlos Bazán, por habernos permitido leer los originales de su tesis de Lovaina, en ese momento todavía inédita, indicándonos a veces muy útiles sugestiones.

E. D.
Maguncia-Mendoza (1963-1968)
Abril de 1974.

INTRODUCCION

Estudiar la cuestión del dualismo en el pensamiento de la cristiandad es recorrer una parte del camino que ya hemos comenzado hace algún tiempo. El primer paso fue el estudio de *El humanismo helénico*, como expresión del hombre indo-europeo; el segundo paso fue la investigación sobre el pensamiento hebreo, *El humanismo semita* ([1]). La antropología cristiana, como veremos, continuará la tradición hebrea pero significa numerosas novedades.

§ 1. *Sentido de esta investigación*

El dualismo en el pensamiento de la cristiandad no se manifiesta en un primer momento, cuando la comprensión del hombre era todavía unitaria, ya que se trataba de un momento pre-filosófico y pre-helenista, La consideración del hombre como la planteaba la filosofía griega no se había todavía hecho presente. Resplandece todavía en el pensamiento cristiano primitivo la unidad existencial del hombre en textos que explican situaciones humanas al nivel de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando la filosofía griega influya al pensamiento cristiano, éste entrará en la vía del dualismo. Veremos, entonces, dos momentos representativos de la historia de la antropología: un nivel *previo* a la constitución del dualismo filosófico de la cristiandad, tal como los relatos del Nuevo Testamento o de los Apocalipsis del cristianismo primitivo; y un momento *posterior* a dicho modo de pensar, que define al cuerpo o al alma como *cosas*, substancias, y con ello abre la puerta al dualismo. La filosofía contemporánea latinoamericana, en cambio, quiere evadirse de ese situar al hombre como *cosa*. Para alcanzar un tratamiento

(1) Ambas obras han sido publicadas en EUDEBA, Buenos Aires, en 1974 y 1969.

13

metafísico del problema del hombre –como corporalidad, temporalidad, intersubjetividad, y más aún, como *exterioridad*– nos será muy útil recuperar los momentos pre-filosóficos, donde el simple relato mítico o histórico sitúan al hombre en una experiencia unitaria, todavía no dividida por la categorización dualista. La historia filosófica de la antropología cristiana nos mostrará un dualismo mitigado en su momento helenizante siempre en procura de una unidad perdida, olvidada, velada.

Se trata de una investigación filosófica, aunque los materiales documentales sean los usados preferentemente por la teología u otras ciencias afines. Deberemos interpretar con ojos de filósofos textos que expresan las estructuras de un mundo cristiano viviente, colectivo e histórico, desde su origen hasta más allá de la época clásica de la Edad Media.

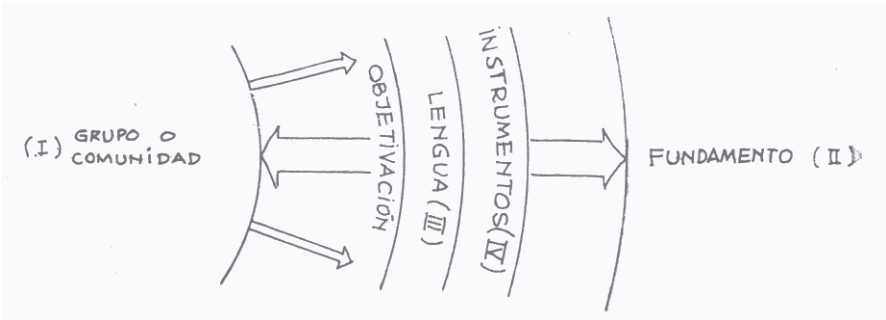
Una comunidad se abre necesariamente a un "mundo", que posee estructuras que son portadas por el grupo inconcientemente y sin crítica refleja, al menos al comienzo. En la comunidad cristiana puede observarse el mismo fenómeno, ya que poseyó de hecho un modo de comportarse, una cierta comprensión del mundo, constituido por Jesucristo a partir del mundo judío preexistente. Este modo de situarse en la existencia, esa comprensión del mundo es *una de las dadas en la historia*. En tanto filósofos intentaremos aquí la descripción de *uno de los momentos* de la estructura cristiana intencional, la estudiaremos en su evolución durante más de un milenio, ateniéndonos sólo a algunos documentos que creemos esenciales.

Se trata de antropo-logía, es decir, de un cierto *1ógos* dicho por el hombre acerca de sí mismo; es la "expresión" de una comprensión que tenía el cristiano de sí mismo; una "explicitación" de las estructuras humanas vivida *así* por una comunidad histórica concreta. Aun cuando el pensamiento cristiano no hubiese llegado a proferir un discurso filosófico, es decir, aunque no hubiese filosofía cristiana, existió efectivamente una estructura antropo-lógica pre-filosófica al nivel existencial y concretamente contenida en el "mundo" del hombre cristiano dado históricamente. Nos dirigimos en tanto filósofos, necesariamente contemporáneos, no sólo a discernir los elementos de una filosofía sino a estudiar una estructura, una antropo-logía pre-filosófica, dada efectivamente aún antes que el pensar haya situado reductivamente a su objeto como un "ente" a ser tematizado. Por ello, nos será indiferente atenernos a documentos filosóficos o a expresiones de la vida cotidiana, porque todo documento será bueno para discernir en sus contenidos las estructuras antropo-lógicas de base, *implícitas*, latiendo bajo el ropaje de una

14

cuestión teológica, literaria o histórica. Desde este punto de vista es necesario contar con una amplia información.

1–CUATRO NIVELES INTERPRETATIVOS DE LA CULTURA



Todo esto nos exige, además, saber distinguir claramente algunos planos que una correcta filosofía de la cultura puede aportarnos. Echaremos mano, sólo, de las distinciones que creemos imprescindibles para la comprensión de la exposición. En, primer lugar (*I*), se encuentra el grupo de personas que constituye un "nosotros"; en nuestro caso el cristianismo primitivo o medieval. En segundo lugar (*II*), el mundo o el horizonte intencional delimita un cierto ámbito de estructuras (sistemas, órdenes de símbolos, comprensión del mundo, y fundado en ella una jerarquía de valores) que es el *fundamento último* del comportamiento. En tercer lugar, puede distinguirse un plano de los contenidos *objetivados* en la lengua (*III*) y en los instrumentos lógicos de expresión (*IV*) –uno de los tantos instrumentos que necesita fundamentalmente toda civilización–. Como puede comprenderse fácilmente, un pueblo puede cambiar su fundamento (por ejemplo, los aztecas ante el hecho de la evangelización en el siglo XVI), pero no su lengua; puede cambiar su lengua (como los judíos de la dispersión), pero no su fundamento ni sus instrumentos lógicos; puede cambiar los instrumentos lógicos (como los cristianos griegos antes y después de los Apologistas) pero no su lengua ni su fundamento. Es decir, estos tres niveles pueden ser distinguidos uno con respecto al otro. En nuestra investigación tendrán esencial importancia metodológica estas cortas indicaciones iniciales.



2-MAPA DEL MEDITERRÁNEO BIZANTINO-LATINO

§ 2. *Continuidad y ruptura de la experiencia originaria*

Nuestra tesis es la siguiente: *la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad*, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), *por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión- cayéndose así en un dualismo mitigado.*

La primera parte de nuestra tesis significa que la comprensión cristiana del hombre se produjo como la expansión universalista, sin discontinuidad, de la tradición hebrea. Esta posición se opone a la de aquellos que piensan que fue el fruto de un *sincretismo* entre lo hebreo y lo helénico-romano.

Werner Jaeger nos dice que "hay gente que pareciera no haber comprendido que el mundo del fin del Imperio romano nos ofrece uno de los períodos más creadores de la historia de las civilizaciones. En esta época se efectúa una síntesis (*sic*) de la religión cristiana y de la cultura greco-romana [...] " ([2]). En el mismo sentido, René Grousset opina que "la constitución definitiva del humanismo occidental fue modelado, en bronce por la fusión, en el mismo molde, de la filosofía griega, el espíritu latino y la teología judaico-cristiana" ([3]).

Pero tiene mucha mayor importancia, por su enorme influencia, la posición del gran historiador del dogma cristiano Adolf von Harnack, que expone su hipótesis en la obra *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* ([4]). Nuestro autor, cuyo moralismo muestra al mismo tiempo la insuficiencia de su metafísica ([5]), propone que el cristianismo es uno de los últimos frutos del helenismo, un *sincretismo* desarrollado del henoteísmo solar ([6]). Es decir, debe situarse como la culminación de la tradición griega más que semita o judía. Esta misma tesis es

---

(2) *Humanisme et Thèologie*, París, 1950, p. 46 (trad. de *Humanism and Theology*, 1943).

(3) *Humanismo clásico y mundo moderno*, en *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, 1957, I, p. 35.

(4) Leipzig, 1915, I, pp. 25-33: "Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christilichen Religion, der religiose Synkretismus", dice el título de la cuestión.

(5) Considera von Hamack la peculiaridad del cristianismo sólo en el hecho de que "el cristianismo predica para los pobres, para los necesitados, para los enfermos [...]", sin llegar a dar cuenta de la estructura de los contenidos de su comprensión del mundo.

(6) [...] Mit diesem Synkretismus oder hellenismus letzter Hand der sich unter dem Zeichen der Sonne und Uebersonne ueberall und immer einheitlicher zum solaren henotheismus entwickelte, hatte die christliche Religion neben dem Kaiserkult zu tun [...]. Ferner aber, das Christentum selbst nahm, sobald es zu reflektieren anfing, und diesem Synkretismus teil, entlehnte ihm Gedanken, ja entwickelte sich mit hilfe dieser Gedanken [...]" (*op. cit*., pp. 33-35).

17

expuesta por van Hamack en otra de sus conocidas obras, *Das Wesen des Christentums*, donde indica que la unión del helenismo con el Evangelio es el hecho más importante de la historia de la Iglesia en el siglo II ([7]) .

Este error de interpretación se ha debido a la falta de claridad en la distinción metodológica, que hace aparecer como un sincretismo entre helenismo y cristianismo lo que en verdad fue la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. La tradición de las categorías metafísicas pre-filosóficas del judeo-cristianismo son idénticas en su *fundamento* aunque hayan evolucionado en su *expresión*. No puede compararse, ni pretenderse que sean iguales, confundiendo así los instrumentos de mediación con el fundamento de comprensión, el género literario de la mitología babilónica (usado por la narración de la creación en el *Génesis*) y el modo oracular del profeta o helenizante del libro de la *Sabiduría*; no puede identificarse un Nuevo Testamento, expresado en las categorías o estructuras de la metafísica o sabiduría semito-hebraica, con la metodología greco-romana de los Padres, o francamente latina y romana de la Edad Media. Y, sin embargo, revestidos con distintos ropajes, el *fundamento comprensivo* evolutivo o dichas categorías metafísicas son las mismas. Esto no niega, sino al contrario, que dicha *comprensión* no pueda enriquecerse por el aporte del helenismo, o, por otra parte, pueda *deformarse* en la cristiandad.

Los apologistas, como veremos, vivieron de manera paradigmática la dramática situación de tener que definirse como judeo-cristianos ante los helénicos (§§ 17-22). Para ellos Jesús no era la síntesis de Homero y Abrahán; Jesús era el universalizador de la tradición abrahámica. Negar este hecho es negar todos los documentos cristianos de todas las épocas en su *último fundamento* y categorías fundamentales. Los cristianos vivieron en mundos culturales diversos y se vieron obligados a *expresarse* en lenguas diversas y con instrumentos lógicos y ontológicos o metafísicos (tales como los de la teología hebrea palestinense, la del judaísmo apocalíptico, la de la filosofía griega). Expresaban sin embargo una misma experiencia comprensiva que progresaba mediante la reflexión, tematización y tecnicismo crecientes. Hubo síntesis y aun sincretismo o eclecticismo en el nivel

(7) "Das Einströmen des Griecbentums, des griecbicbscben Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ibm ist die grösste Tatsache in der Kirchegeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend voIlzogen, in den folgenden Jahrbunderten fort" (Stuttgart, 1950, p. 119).

18

de las objetivaciones –es decir, de la lengua o expresión lógica–, pero no sincretismo al nivel de las categorías metafísicas o fundamento comprensivo, que constituyen originariamente el mundo o la comprensión cristiana del hombre. Por otra parte, la llamada "filosofía" helénica está muy lejos de ser lo que hoy se entiende por tal palabra. El estoicismo o neoplatonismo de tipo plotiniano son en parte ontologías teológicas, con una estructura a *priori* mítica. Esto es más notorio todavía en el caso del gnosticismo o el maniqueísmo, movimientos formalmente religiosos. Por todo esto, no debe pensarse que hubo exclusivamente un enfrentamiento entre la filosofía helénica secularizada y la teología cristiana, sino que, mucho más adecuadamente, se trata del enfrentamiento entre la cosmovisión helénica ante la judeo-cristiana, usando, ambas, de ciertas categorías o instrumentos lógicos aunque en diverso grado de su desarrollo.

§ 3. *Choque de dos comprensiones del ser*

De este modo nos introducimos ya en la segunda parte de nuestra tesis. Se trata de enfrentar una posición que se ha hecho ya tradicional en las historias de la filosofía, que inconcientemente niega todo valor a sistemas de contenido intencional o experiencias metafísicas, Por la simple razón de no ser ontológico o "filosóficos". El enfrentamiento del cristianismo ante la "filosofía" helénica no es el de una filosofía contra otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional, es decir, la de un sistema implícitamente filosófico, ejercido al nivel del mundo cotidiano, ante otro sistema que había llegado a ser también explícitamente filosófico. Como veremos, además, el mismo concepto de “filosofía” entre los griegos necesita hoy una nueva definición existencial, *de facto.*

Emile Brehier, propone una tesis contraria a la nuestra en su *Histoire de la philosophie*, cuando nos dice que "el cristianismo no se opone a la filosofía griega como una doctrina a otra doctrina" ([8]). "No hay –agrega– durante los cinco primeros siglos (*sic*) de nuestra Era, una filosofía cristiana propiamente dicha, implicando una tabla de valores original y diferente a la de los pensadores helénicos" ([9]).

Proponemos, y lo demostraremos analíticamente a lo

(8) París, II, p. 487.
(9) *Op. cit*., p. 492.

19

largo de este trabajo, que el cristianismo se comporta ante lo griego como poseyendo una "comprensión" que se opone a otra "comprensión del ser". Este término de "comprensión" es equívoco, ya que puede involucrar una cierta visión, que ciertamente tuvo el cristianismo, o una filosofía, cuyo estatuto definiremos a continuación. Además, Brehier confunde "filosofía" con "tabla de valores original".

En este; sentido se puede avanzar sin mayores demostraciones que el cristianismo poseyó desde el siglo primero una "tabla de valores", tal como la entiende un Max Scheler o Dilthey, que no debe confundírsela con una "filosofía" explícita. A tal punto tuvo el cristianismo una comprensión y una tabla de valores, que supo elegir y juzgar todos los elementos constituyentes de los sistemas intencionales helenistas o indoeuropeos, con un eclecticismo que sería por principio imposible de no tener fundamentos que iluminen el acto mismo de medir la compatibilidad o incompatibilidad de las diversas tesis. El cristianismo primitivo –novotestamentario, judeo-cristiano apologista o patrístico– tuvo clara conciencia de las propias estructuras antropológicas y, por ello, fue constituyendo coherente y progresivamente una explícita comprensión del hombre que reposa sobre una metafísica implícita, precedente y concomitante.

El origen ontológico del filosofar es la "admiración" ante el ser ([10]), que nos lleva al descubrimiento reflexivo de la diferencia ontológica entre el ser y el ente ([11]) ; dicha diferencia puede establecerse por la problematización del ser en cuanto ser ([12]), o por la develación del *primum cognitum* de

---

(10) *Cfr*. Aristóteles, *Metafísica* I, 1; 982-983

(11) Martin Heidegger se ha ocupado casi exclusivamente de manifestar la diferencia entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*), denunciando el "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit; cfr. Sein und Zeit*, §§ 1, 6 y 83). "Das Sem als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine Universalität ist höher zu suchen [...] Sein ist das transcendens schlechthin" (*op. cit*., § 7). El llamado de atención sobre el problema de la comprensión del ser (*cfr. Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41), que depende de la diferencia anteriormente anotada, es el fundamento de la metafísica contemporánea y de la antropología filosófica (que en verdad se comporta como ontología fundamental). [Véase nuestra obra reciente: *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973, t. II, pp. 164-168.]

(12) Max Müller en su *Crisis de la Metafísica*, Buenos Aires, 1961 (trad. de *Existenzphilosophie*... 1949), manifiesta cómo en el pensar medieval no hubo un total olvido del ser (pp. 127-147). Cornelio Fabro en *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, demuestra cómo efectivamente hubo en Tomás de Aquino una clara doctrina explícita del *esse*. El olvido del ser fue posterior al siglo XIII, y se generalizó en la segunda escolástica y en toda la filosofía moderna. Se nota en nuestra época una sana reacción. Considérese este texto: "En toda intelección de un ser finito, la inagotable luz del ser está presente como lo que hace que ese *determinado* ser sea *un* ser [...] Hallarse bajo esta luz es, pues, estar de facto abierto a la infinitud del ser, aunque ello no quede tematizado en un juicio, ni tampoco de un modo conceptual" (Milán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 401). Esto nos recuerda la doctrina medieval de la *lumen naturalis*, aquel "*esse* dicitur actus entis inquantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura [...]" (S. Tomás, *Quaest*.

la inteligencia: la realidad en cuanto realidad ([13]). Pero, *his-*

tóricamente, puede determinarse un origen de fundamento *cultural* que puede explicar la aparición del filosofar al menos en un nivel no advertido. En el proceso de aculturación, en el choque religioso entre diversos pueblos, se produce un contacto entre las distintas teologías, teogonías o panteones, hecho por demás conocido por la historia de las religiones ([14]). La tarea de los sabios o sacerdotes de estos pueblos consiste en "racionalizar", el caos teogónico instaurado por el choque cultural, a fin de presentar un nuevo cosmos teológico. En este proceso debe igualmente situarse la aparición histórica de la filosofía. De hecho la filosofía aparece dentro del horizonte de un pensamiento mítico y, al fin, hecho dejado a veces en la sombra, no puede evadirse de la mitología, al menos hasta bien avanzada la civilización occidental. Los principios míticos siguen estando presente a modo de contenidos últimos e incuestionables, axiomas, "primeros principios" o último horizonte; pasan desapercibidos al mismo filósofo (por ser lo más obvio); se trata de estructuras culturales, históricas, cambiables. Veamos esto más detenidamente.

§ 4. *¿Filosofía hebrea o de la cristiandad?*

La filosofía hebrea, si la hubo, no pudo nacer hasta al menos la aparición de Filón de Alejandría al comienzo de la Era cristiana, porque el pueblo de Israel en cumplimiento estricto a los preceptos de la *Ley* se separó de las naciones vecinas ([15]). De este modo supo evitar el conflicto mismo en tre sistemas teológicos diversos; no aceptó el sincretismo. El humanismo hebreo, surgido en Mesopotamia con Abrahán, en convivencia con los egipcios; toma conciencia desde Moisés y

---

Quodlib. XI, q. 2, a. 2, c, Marietti, Roma, 1949, p. 181 a 3-4); "*esse ut actus essendi*".

(13) Esta es la tesis fundamenta1 de Xavier Zubiri en su libro *Sobre la Esencia*, Madrid, 1963, pp. 112-134; pp. 343 ss., en especial pp. 432-454. "La actualidad de lo real en el mundo es la que formalmente es el ser" (p. 433). En su artículo "*El órigen del hombre*", en "Revista de Occidente" 17 (1964), 146-173, nos dice: "El hombre no es animal racional, sino animal inteligente; es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento, abstracto y de la plena reflexión conciente; sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades" *(art. cit*., p. 159).

(14) "La fusión íntima de las civilizaciones en las clases inferiores, que gana poco a poco las clases superiores, crea la necesidad de una explicación filosófica. Dicho de otro modo, a cada momento y desde distintos puntos del horizonte surgen nuevas soluciones religiosas nacidas de la diversidad de las condiciones del contacto y todas exigen la legitimación metafísca [...]" (I. Goetz, *L'évolution de la religion*, en *Histoire des religions*, Paris, s.f., V, p. 364). Este "proceso de racionalización" (*cfr*. M. Léon-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, México; 1963, pp.13) de los aztecas, por ejemplo, no alcanzó a trasponer el umbral de una teogonía poco organizada.

(15) "Fariseo", etimológicamente, significa en hebreo "separado". Efectivamente, para vivir la ley en toda su pureza, el judío debía "separarse" de los *goîm* (paganos incircuncisos).

21

se opone primeramente a las culturas sedentarias de los cananeos para después dialogar, dentro del género mítico, con la sabiduría babilónica. Por último, se enfrentó al helenismo, y es allí, por su apertura a dicha cultura, donde el pensamiento hebreo produjo su primer pensador reflexivo: Filón de Alejandría. Este debió justificar una posición conflictiva: ¿hebreo o heleno?

Las diversas tribus indoeuropeas que invadieron la Hélade, produjeron igualmente un conflicto entre los panteones ya establecidos y los que ellos traían junto a sus armas de hierro. El anhelo de "racionalizar" un nuevo panteón más homogéneo dio lugar, por ejemplo, a la *Teogonía* de un Hesíodo, pero fundamentalmente a la reflexión de los presocráticos ([16]). "Por eso es perfectamente natural que este nuevo pensar no deje de interesarse por el problema de lo divino de una manera más radical de lo que se ha supuesto con frecuencia; por el contrario, acepta este problema como una de las herencias esenciales del período anterior (el período mítico), al mismo tiempo que lo replantea en una nueva y más general forma filosófica" ([17]). Así pudo plantearse el problema del ser, como una cuestión radicalmente teológica y ontológica. Todo el sistema filosófico griego, y aún helenista, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos ya tradicionalmente a la evidencia de una razón "natural", pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístis* cultural. Debemos explicar las últimas palabras.

El mismo Aristóteles, que no sólo descubrió las articulaciones esenciales de la ontología y de la lógica como andamiaje de la filosofía como ciencia, sino que las aplicó de manera prototípica; admite la "divinidad" del alma en sus primeros escritos, o la "eternidad" y divinidad del *noûs* en sus últimos escritos; defenderá siempre la eternidad de las esferas y su carácter de parte del mundo divino. Estos principios, que formaban parte del "sentido común" u objeto cultural obvio para un griego, admitidos entonces por todos, son, sin embargo, estructuras intencionales y axiomas míticos que reposan en un *consensus* histórico y social ([18]). Si esto es así, la filosofía griega no puede describirse como un quehacer de la inteligencia *natural* exclusivamente. Dicha filosofía usó un

(16) Véase el librito de Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, donde se muestra este pasaje de lo mítico a lo filosófico.

(17) *Op. cit*., p. 23.

(18) Este nivel intencional es denominado por Paul Ricoeur el "núcleo ético. mítico", y que nosotros hemos explicado en otros trabajos (*Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, separata. Univ. ac. del Nordeste, Chaco, 1968, pp. 3 ss.; *La dialéctica hegeliana*, Mendoza, 1972, §§ 1-3). Se trata de aquella manera de encarar el mundo, aceptado por todos, no criticado por los hombres más influyentes y concientes de la cultura, soporte de la existencia cotidiana.

22

instrumental lógico neutro, natural u ontológico; siendo algunos de sus principios axiomas teológicos o míticos eran objeto del hábito de *pístis*, que no debe confundírsela con el *noûs* (inteligencia de los primeros principios de la razón humana en cuanto tal) ([19]).

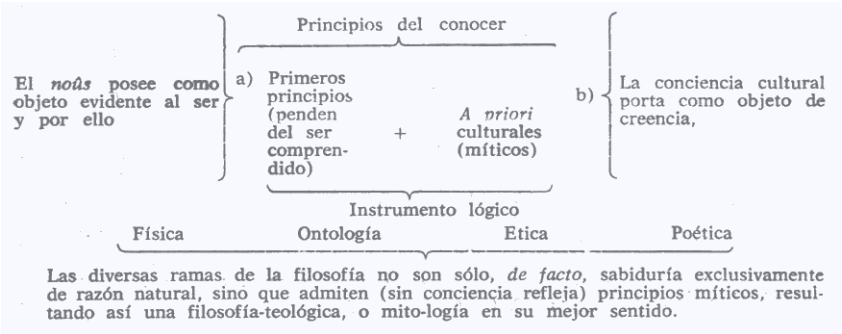
Esto nos permite comprender mejor el conflicto que se produjo entre cristianos y helenistas. Los cristianos origrna-

---

(19) No queremos negar con esto que, por ejemplo, un Aristóteles no haya poseído principios inteligidos por el entendimiento natural, pero querríamos mostrar cómo no todos los dichos principios son puramente "naturales", objeto de evidencia sino que muchos de ellos tienen sólo evidencia *cultural*, dentro de un cierto horizonte histórico. Esto nos hace pensar en la *Glaube* de Jaspers, en la obvia evidencia de la *Lebenswelt*, pero que no es tan obvia cuando se pregunta por su fundamento.

El sistema aristotélico, por ejemplo, proponía el siguiente esquema en la constitución de la filosofía: 1) El *noûs* tiene por objeto propio el ser, lo que le permite inteligir con evidencia los primeros principios (*Analt. Post*., II, c; 19; 99 a- 100 b), cuya expresión lógica primerísima es el de no contradicción (*Metaf*. IV, 4; 1005 b, 35 ss.). 2) Por la ciencia se alcanzan las conclusiones no evidentes pero ciertas. Sin embargo, Aristóteles, en el correr de su discurso argumentativo, deja caer aquí o allí algunos principios que manifiestan el hecho de que no puede dejar de ser griego, y con ello no puede dejar de sufrir la influencia de las estructuras de su "núcleo ético-mítico". Así, por ejemplo, nos dice que "la totalidad del Cielo no ha sido engendrado, (ni) puede ser destruido como dicen algunos, sino que es uno y eterno (*aídios*), sin principio ní fin en su total eternidad, poseyendo y comprendiendo en sí el tiempo ilimitado (ápeiron). Todo esto ha hecho posible afianzar nuestra *creencia* (*pístin*) [...], la creencia en la inmortalidad y la eternidad. De manera que es bueno que cada uno de nosotros se persuada que las antiguas creencias de nuestros padres son verdaderas, como que hay lo inmortal y lo divino [...]" (*De Coelo* II, I; 283-284). La eternidad del mundo, la eternidad del movimiento (*Metaf. XII*, 6; 1071, b, 5), la eternidad de las esferas (*Fis*. *VIII*, 1), la existencia de los dioses, fin último de toda la ética (*Etic. Nic.* X, 8; 1178 a, 9 ss.), la divinidad del *noûs* (*De Anim*, *I*, 4; 408, b, 29), nos manifiestan ciertos principios que sobrepasan la pretensión de un conocimiento "natural". El mismo Aristóteles es conciente de este hecho cuando nos dice que "una ciencia que posee a Dios en grado sumo y que trata de cosas divinas (*theía*) es la más divina de las ciencias. Sólo (la filosofía) posee ambos objetos" (el mundo y lo divino) (*Metaf. I*, 1; 983 a 6).

La filosofía aristotélica admitía que "todo saber enseñado o dianoético proviene de un conocimiento preexistente" (*Anal. Post. I*, 1; 71 a 1), dichos axiomas o puntos de partida, como hemos visto (nos hemos extendido analíticamente en nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*), no son sólo los que naturalmente admite como evidente. el *noûs*, sino igualmente otros a *priori* admitidos también como evidentes con la conciencia cultural, histórica y colectiva, siendo en verdad *creencias* tradicionales en este caso de los pueblos indoeuropeos. Permítasenos un esquema representativo:



Aristóteles, en su "actitud natural", es el punto de partida del Aristóteles filósofo; el primer estadio de su existir no pudo dejar de estar presente en el segundo, se infiltra

inconcientemente en su filosofía. No en vano al morir, Aristóteles recordó que se hiciera al dios la ofrenda prometida. Esto nos recuerda aquello de que "non omnia dicta a philosophis erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem" (Duns Escoto, *Op. Qx*., IV d. 43, q, 2, n. 16) *cfr*. § 82, nota 21, p. 267, de este nuestro trabajo).

riamente poseían el instrumel1tal lógico o las categorías interpretativas del apocalipsis judío o de la teología rabínica. pero no se enfrentaban ante el griego como un "homo religiosus" ante un "horno philosophicus", sino que, de hecho, ambos eran radicalmente religiosos, ambos admitían ciertos principios sean revelados o míticos; estando sin embargo diversamente instrumentados en principios lógicos. La cuestión no es simple, y va más allá de lo que Gilson, Maritain, Brehier y aun Tresmontant han propuesto como solución de la cuestión de la filosofía cristiana.

Cuando un apologista se enfrentaba a la tesis platónica de la divinidad del alma ya su inmortalidad, no era un teólogo ante un filósofo, sino que eran dos hombres en dos horizontes culturales diversos, con dos sistemas diferentes, con tesis teológicas divergentes. Principios tales como el eterno retorno, la eternidad del mundo o la materia, el cuerpo como origen del mal, tienen dicho carácter. Un Plotino usaba un instrumental lógico estricto, pero sus primeros principios son míticos en gran medida, dentro del horizonte de la tradición cultural indoeuropea, principalmente de la vertiente greco-helenística, pero igualmente del mundo iránico y hasta brahmánico.

El cristiano, por un universalismo inherente a su actitud existencial tan diversa a la del judío, liberado de las limitaciones particularistas o nacionalistas, tales como los preceptos del *kasher* o la circuncisión, se mezcló socio-culturalmente con el pueblo greco-romano, e inmediatamente se planteó el conflicto teológico entre la comprensión del ser cristiana y la greco-romana. Por exigencias misioneras, apologéticas, de coherencia y por una toma de conciencia progresiva de la necesidad de tematizar su comprensión del mundo, el cristiano dejó de lado el instrumental lógico, de las escuelas rabínicas o del movimiento apocalíptico judío, para comenzar a aprender primero y usar hábilmente después el instrumental lógico de la ontología o filosofía helenista. Aprendió a argumentar, a distinguir el género de la especie, etc. Al definir su reflexión en el nivel ontológico, filosófico, dejó la ambigüedad del relato pre-filosófico, pero apartándose de una consideración metafísica y unitaria del hombre, le dio la espalda, y no supoya escapar a la necesidad de categorizar ónticamente al hom-

bre de modo dualista. Nació así, lentamente, la filosofía de la cristiandad y con ella el dualismo antropológico. Esta ontología y filosofía se fue construyendo eclécticamente, es decir, eligiendo todo material de reflexión utilizable de la comprensión helenista del mundo.

Al nivel del Nuevo Testamento, desde la carta de Pablo a los Tesalónicos en torno al año 51 d.J.C. hasta los últimos

escritos de Juan a fines del siglo I, el modo de expresión de las estructuras de la metafísica implícita en el cristianismo es casi exclusivamente el de la teología judía; con pocas influencias helenizantes. El cristianismo supo en dicho período definir su actitud ante el judaísmo y con sus mismas armas lógicas. Pablo, alumno del gran maestro fariseo Gamaliel, significó el gran teólogo de aquel momento. Para reconocer en estos escritos, no una mera expresión moralizante, de gente inculta, sino obras de judíos cultos, en el saber de su pueblo, es necesario conocer la manera de efectuar la exégesis, la argumentación, la exposición en las tradiciones del judaísmo. Un Bonsirven o Daniélou; entre otros, muestran un camino bien conocido en el presente ([20]). Levinas agrega indicaciones de gran importancia.

Pero después del Nuevo Testamento, conscientes de las diferencias que lo separan del judaísmo, los cristianos se enfrentan con el mundo helénico. Es allí, donde descubren la necesidad de usar el mismo órgano lógico ([21]). Los apologistas, que contaron entre sus filas a filósofos helénicos, convertidos, tal como Justino, un platónico medio, comenzaron esta tarea de transformación en el nivel del instrumental lógico *sin saber todo lo que arriesgaban en dicha tarea*. Un Taciano hablará ya de la "filosofía bárbara" como símbolo de "filosofía cristiana" en su *Discurso contra los griegos*. Es en este momento que nuestra tesis adquiere sentido en aquello de la *ruptura* con la experiencia originaria. Nos explicamos y resumimos todo lo ganado hasta ahora.

El pensamiento cristiano primitivo, previo a, la *cristiandad* (que es una cierta helenización del cristianismo, aculturación entonces); significa una evolución homogénea, de la comprensión hebrea del hombre. Dicho cristianismo confrontado con el helenismo no producirá con éste una mera *síntesis*, dando cada uno igual número de elementos para la constitución de la nueva "cultura": la *cristiandad*. Por el, contrario, el cristianismo aporta el *fundamento* de la nueva cultura: no es síntesis; es desarrollo del mundo, cristiano que se instrumenta en mediaciones culturales helénicas (muriendo en cambio el hontanar o fundamento mismo de la cultura helénica). Pero, el pasaje del cristianismo primitivo a la cultura de la

(20) Es interesante recordar que entre el Nuevo Testamento y los apologistas hubo un movimiento intermedio de inspiración hebrea en su expresión y de contenido cristiano: el judeo-cristianismo en sentido estricto. La comparación de las obras diversas que forman parte del judeo-cristianismo muestra bien la existencia de una teología judeo-cristiana" (J. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme*, París, 1958, p. 435).

(21) Los primeros Padres no conocieron directamente el *Organon aristotélico* (*cfr*. ed. Bekker I pp. 1-184: *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora et posteriora, Topica, De sophisticis elenchis*), pero utlizaron, principalmente, la lógica del platonismo medio y el neo-platonismo.

cristiandad, cuyos primeros pasos se realizan desde el siglo II culminando con Constantino a comienzos del siglo IV, no van sin una cierta *ruptura*. Esa *ruptura* con la experiencia originaria del "cara-a-cara", como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como "carne", al horizonte ontológico del ser como "naturaleza" y en dicho horizonte se interpreta al hombre como "substancia", debiendo ahora escindirlo en "cuerpo" y "alma". La ruptura se produce porque aunque es válido instrumentarse en un nivel lógico y ontológico, se debió conservar la categoría metafísica de *persona* con mayor vigencia interpretativa. Como de hecho se la fue relegando, el dualismo fue cobrando cada vez mayor importancia. En conclusión, la comprensión metafísica unitaria del hombre del *cristianismo* primitivo se fracturó como ruptura teórica en la *cristiandad* (el cristianismo es *una fe*, *una* comprensión del hombre; la cristiandad es una *cultura* "orientada" por el cristianismo pero que no debe confundírsela con su originante). Querríamos comenzar a mostrar lo dicho con un ejemplo paradigmático de aquel tan importante siglo II d.JC., cuando los cristianos comenzaron a utilizar el instrumental lógico de la filosofía griega, y con ello aculturaron helenísticamente la experiencia cristiana primitiva. Se trata de Clemente de Alejandría.

§ 5. *El caso de Clemente de Alejandría*

Para el alejandrino, junto a la fe recibida por don divino y eclesial, existe otro tipo de conocimiento que llamó *gnôsis*. "La *gnôsis* es la ciencia del ser mismo" ([22]); "la *gnôsis* de los inteligibles y su comprensión firme puede ser llamada propiamente ciencia" ([23]); "la *gnôsis* digna de fe es una demostración científica de lo que es transmitido según la verdadera filosofía " ([24]). Estas expresiones no deben conducimos a engaño. Clemente distingue entre la filosofía de los sabios griegos, que llama "conocimiento conjetural", la fe cristiana revelada, y la *gnôsis* que anuncia ya a la teología cristiana: "El conocimiento [conjetural] es humano, precedido del ejercicio

de los retóricos y del silogismo de los dialécticos. Pero la demostración superior que llamamos científica, establece la fe por la presentación y el desarrollo de las Escrituras al espí-

(22) *Strom*. II, 16,76,3.
(23) *Ibid*., VII, 3, 17, 2.
(24) *Ibid*., II, 10, 48, 1.

ritu de los que desean instruirse, es decir, es la *gnôsis*" ([25]).

La filosofía, para Clemente, es un saber científico, es una auténtica sabiduría y por ello incluye una teología. A partir de una tal visión él puede admitir la filosofía griega, en alguno de sus elementos constitutivos, para elaborar ecléctica-mente el edificio de la ciencia teológica cristiana: "Yo llamo filosofía no al estoicismo, al platonismo, al epicureísmo o al aristotelismo, sino todo lo que tiene de bueno cada escuela: la elección (*eklektikón*) es a lo que llamo filosofía" ([26]).

Para nuestro pensador la teología naciente es filosofía y la filosofía de los griegos se encuentra también al nivel de una teología retórica y dialéctica. La fe clarificada por el uso del instrumental lógico de la filosofía griega se transforma en *gnôsis* o "verdadera filosofía". Para el platonismo medio la filosofía era un saber de salvación ([27]). Por esto Clemente podía explicar que "nuestra filosofía se ocupa de tres cosas: primeramente de la contemplación, en segundo lugar del cumplimiento de los mandamientos, y, por último, de la formación de los hombres virtuosos" ([28]). Es decir, para los pensapores cristianos la filosofía se les presentaba como una metafísica de salvación.

Clemente pensaba que las verdades religiosas de los helénicos habían sido tomadas de la tradición hebrea de Moisés. Los helénicos "es así que conocieron la doctrina de la providencia y la revelación de los astros. En cuanto a la profecía [ya que admitía profecías paganas] transmitidas por sucesión desde los poetas griegos, no conocen el sentido de la alegoría profética aunque sobre ellas ejercitaron los filósofos su especulación, alcanzando a veces verdades por conjetura y perdiéndose [en errores] otras veces" ([29]). En todas estas reflexiones puede observarse cómo el pensador egipcio-cristiano ha descubierto claramente, en las doctrinas de los filósofos,

(25) *Ibid*., II, 2, 49, 2-3.
(26) *Ibid*., I, 6, 37, 6. *Cfr*. P. Camelot, *Foi et Gnose, introduetion à l'étude de la connaissanee mystique ehez Clément d'Alexandrie*, París, 1945; D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles, Gembloux, 1933; W. Volker, *Des wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín, 1952. Esta cuestión sería mucho más simple tratarla en los siglos XII-XIII gracias a los trabajos de Chenu, Gilson, Mandonnet, etc., acerca de la constitución de la ciencia filosófica o teológica en la Edad Media, pero hemos querido esbozar la cuestión

en aquel pensador cristiano que utilizó por primera vez reflexivamente el instrumental griego. Ireneo lo antecedió en el tiempo, pero no tuvo tal claridad metodológica.

(27) *Cfr*. J. Munk, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1943; H. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au seeond siècle*, en "Mélanges Bidez" (París), II, 1938, pp. 745-771; además G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*,en "Zeit. für neut. Wissen.", XLIV (1952), 157-195; M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957; R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1957. Se trata de los filósofos Antíoco de Ascalón, Plutarco de Queronea, Numenio de Apamea, Máximo de Tiro, Albinos, Attiko, Apuleyo de Madaura. etc.

(28) *Strom*., II, 10. 46. 1.

(29) *Ibid*., V, 1, 10, 1.3.

muchos elementos míticos que le hace enfrentarse a ellos como un "homo religiosus" ante otro "homo religiosus". Clemente muestra que los filósofos griegos tomaron de los egipcios la doctrina de la transmigración de las almas ([30]), y de los hindúes otras tesis capitales de sus sistemas teosóficos. Por ello, toda la filosofia de los griegos se le aparece como una teología incipiente, como un primer paso, es decir, "esta filosofía parcial es elemental, por oposición a la ciencia perfecta (*teleía epistéme*) develada en Cristo" ([31]).

Los cristianos no pensaban que" siendo hombres de fe sencilla y con principios exclusivamente morales se enfrentaban contra una cultura orientada por filósofos, entendiendo por filosofía un saber profano o natural. Ellos tenían clara conciencia que se trataba, del enfrentamiento de dos mundos, de dos culturas: la de los helenistas, que tenía sus filósofos, que usaba diestramente el instrumental lógico y que había llegado a constituir con los platónicos medios una auténtica teosofía (sabiduría de las cosas divinas, griegas, y aún indoeuropeas en el caso de Plotino); la de los cristianos, que se fue instrumentando progresivamente constituyendo una sabiduría teológica (que comenzó a ser ciencia de la revelación en el caso de Cemente o Ireneo de Lión), La reflexión cristiana nació como un saber teológico, como lo fue, aunque dentro de otras modalidades, el pensar griego. Clemente explica que "se dice [falsamente] que los griegos tienen una nonoción natural (*fisiké énnoia*)" o "sentido común" ([32]) del mundo, pero no es del todo exacto porque, tienen mezclados mitos y creencias. El instrumental lógico de la filosofía es para Clemente un útil, y aunque es secundario no deja por tanto de ser necesario ([33]). La fe alcanza los contenidos últimos del cristianismo, que se manifiestan como por hallazgo (*eúresis*) y fruto de la revelación (*apokálypsis*). Mientras que por la filosofía es posible la investigación (*zétesis*) que llega a la demostración (*apódeixis*). Aparece así la teología cristiana en oposición a la onto-teosofía helenística; una metafísica ante una ontología.

§ 6. *Coherencia del pensamiento cristiano*

Volvamos ahora a nuestra tesis, cuando decíamos que la comprensión cristiana del hombre se constituyó y evolucionó

(30) *Ibid*., VI, 4, 35,1

(31) *lbid*., VI, 8, 68, 1. Hay entonces aquí indicaciones del pasaje de la ontología a la metafísica (*cfr*. § 85).

(32) *Ibid*., I, 19, 94, 1-4.

(33) *Ibid*. I, 3, 28, 2; I, 3, 28, 2.

homogéneamente dentro del horizonte de un fundamento último o contenidos intencionales. Esos contenidos (dados en sistema implícito) eran los de los hebreos del judaísmo modificados homogéneamente por el cristianismo en presencia del mundo helénico. Dichos horizontes los que constituyen el mundo cristiano, tienen su punto de partida en la fe, pero suponen y consecuentemente se desprende de ellos *toda una estructura óntica, toda una comprensión ontológica*, ética y antropológica que puede muy bien entrar en conflicto con otras comprensiones del hombre. Es en este nivel, de la razón "natural", donde va tomando conciencia de sus posibilidades una filosofía creacionista, no ya "filosofía" en el sentido de Clemente sino en el actual. Es a partir de aquellos principios alcanzados por la razón en el ejercicio de su actividad en el nivel natural, que los cristianos ([34]) constituirán todo un horizonte de cuestiones (según el organismo lógico de las filosofías helénicas) cuyos contenidos serán coherentes con la fe teológica. De hecho, dicha filosofía surgirá lentamente por una selección ecléctica, electiva, a partir y desde dentro de la posición comprensiva cristiana.

Puede haber continuidad de fundamento y cambio del sistema expresivo u órgano lógico. El hombre será considerado como una existencia unitaria corpo-animada, como "persona" o el "rostro" del otro como exterioridad, como libre y por ello responsable y causa del mal moral, como sujeto honesto de las actividades del cuerpo, incluyendo entre éstas la vida sexual en franca oposición al pensar maniqueo. Estos son algunos de los contenidos originarios de la antropología cristiana. Es un hombre creado a imagen de Dios que por el ejercicio de su libertad llega a la semejanza o a la divinización participada; por todo esto comprende de manera radical la temporalidad y la alteridad. Todo esto se dio en la época de la constitución de la antropología cristiana. Sin embargo, después, bajo la influencia de la ontología helenística se produjo la "ruptura" y el pensamiento cristiano no podrá impedir un cierto dualismo. De todos modos, los cristianos lucharán contra este dualismo que se impuso en la filosofía medieval exceptuando pocos autores, mitigándolo siempre gracias a la doctrina de la "persona".

No pensamos ocuparnos de la constitución o evolución de la filosofía creacionista o cristiana. Se trata de algo previo y fundamental. Nos importan las estructuras básicas de la vida cotidiana del mundo cristiano y su posterior desvirtuación, en un cierto nivel, en la cristiandad. Las argumentacio-

(34) *"Jristianôn filosofía"*, dice Alejandro de Lycopolis (D*e placitis Manich*., I).

nes que usaron no son objeto de nuestro estudio. Nos interesa en cambio sacar a luz una comprensión implícita del hombre.

Estas estructuras o contenidos intencionales, la comprensión cristiana del hombre, no es sólo una antropología que pueda servirnos para después estudiar la antropología filosófica explícita, sino que nos sirve igualmente para investigar desde ya los contenidos factuales de la cultura cristiana en general. La filosofía antropológica de la cristiandad medieval trabajará reflexivamente con un instrumental lógico todo lo que ya antes portaba en sí la cultura cristiana al nivel de la cotidianidad existencial.

Por ello, nuestra investigación no es sólo fundamento de la antropología filosófica creacionista o cristiana, sino que igualmente esclarece la base de la vida cotidiana del cristiano, mismo y de su cultura. Los contenidos que estudiaremos aquí son aquellos visualizados en la "actitud natural" del mundo, cristiano, y que fundan los contenidos que serán considerados en una posición reductiva por la filosofía, usando nuevamente la terminología husserliana.

Nuestra interpretación, clarificación o hermenéutica de lo implícito es tarea actualmente filosófica, es quehacer de la historia de la filosofía, pero no, en su totalidad, de una historia de la filosofía que estudia la filosofía *constituída explícitamente*, sino de los *supuestos* de la misma filosofía, dada ya germinalmente en el mundo primitivo o medieval.

Sirva este trabajo para sugerir algunas pistas en la tradición del pensamiento cristiano en general, y fundar así la esperanza que algún día el mundo académico acepte la necesidad de crear una cátedra o curso que debiera llamarse: *Historia del pensamiento judeo-cristiano*, en la que pudiera comprenderse la unidad intencional existente entre la comprensión del mundo de un Abrahán hasta Vitoria, Bartolomé de las Casas o un Blondel, tomando como ejemplo polos extremos de dicha tradición. La llamada historia de la filosofía en la Edad Media, de hecho, se muestra limitada en su intento, porque no se incluye el pensar de la Cristiandad latinoamericana (1492-1808), o porque desprecia a veces todo lo anterior al renacimiento carolingio, o porque desconoce la patrística

latina, o, casi universalmente, porque no se conoce la patrística griega, el pensamiento del Imperio bizantino. El cristianismo primitivo y la tradición semito-hebrea, por otra parte, no se estudia igualmente. Sería tiempo de ampliar el horizonte.

Téngase en cuenta que sólo anotaremos un aspecto de la comprensión cristiana del hombre en su pasaje a la cristiandad: *la relación alma-cuerpo*, la *cuestión del dualismo*.

30

Dejamos de lado en este trabajo el problema de la historicidad crítica y escatológica, la alteridad metafísica, la liberación política, la presencia subversiva en el mundo del Trascendente, para nombrar algunos de los problemas que aquí no trataremos. No se nos acuse, entonces, de haber minimizado la problemática; nos hemos limitado voluntariamente para tratar sólo la evolución de *un aspecto*.

31

PRIMERA PARTE

CONSTITUCION DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD

El pensamiento cristiano fue constituyendo progresivamente una reflexión metódica que expresaba tematizadamente su comprensión del mundo. Originariamente dicho pensamiento nació sobre el tronco de la tradición semita, en su rama hebrea: el judaísmo. Los cristianos poseyeron entonces una estructura intencional dada a *priori*, sea de la tradición bíblica de Israel, sea de la revelación de Jesucristo expresada en parte en el Nuevo Testamento y portada por la conciencia colectiva, histórica y viviente de su Iglesia. Ellos fueron tomando progresivamente conciencia de las exigencias de su propia comprensión del mundo y tuvieron que expresarse en diversos mundos culturales. El pasaje de un horizonte a otro necesitaba, como condición de la comunicación y comprensión del Mensaje, un cambio de instrumentos interpretativos, argumentativos, un cambio aun de lengua, con todo lo que esto supone. Los cristianos transpusieron así el horizonte del mundo galileo para abarcar toda la Palestina; de dicho mundo palestinense debieron abrirse a las exigencias del Medio oriente judío; y, poco a poco, pudieron entrar en contacto con la totalidad de la cultura dominante del Mediterráneo oriental: el helenismo.

De los escritos judíos del Nuevo Testamento se pasará a los polemistas o defensores de la fe, los apologistas, que dialogan con filósofos griegos y romanos, con instrumentos intelectuales que desconocidos por los medios judíos eran los usuales de la filosofía imperante. Estos instrumentos lógicos son medios interpretativos y de expresión, que no debe confundírselos con el fundamento o los contenidos de la experiencia cristiana; involucran ya una cierta consideración dualista del ser del hombre.

En el siglo I el pensamiento cristiano había utilizado categorías o instrumentos propios de la tradición semita, no sólo en el Nuevo Testamento, sino igualmente en el llamado movimiento "Judeo-cristiano", donde se deja de usar la teología rabínica para echar ya mano de la lógica apocalíptica también y todavía hebrea.

Los apologistas realizan las primeras escaramuzas en el uso de la nueva 1ógica; pero son los Padres de la Iglesia griega, principalmente Ireneo, Clemente y Orígenes, los que configuran ya un sistema de respuestas cristianas que asumen categorías griegas, y que se enfrentan a la cultura helenista, gnóstica o maniquea.

Ante esta cultura extraña, o ante las grandes herejías que surgían en el seno del cristianismo, la conciencia cristiana fue constituyendo un cuerpo de doctrina, un sistema tematizado de respuestas explicativas; fue objetivando una auténtica expresión cristiana del hombre. Dicha antropología de la cristiandad naciente se encuentra implícita en la comprensión del hombre bíblico y novotestamentario, pero ahora alcanza una expresión categorial clara, *degradándose* sin embargo bien pronto en un equívoco dualismo.

No incluimos en esta primera parte a Basilio, los Gregorios o Agustín, porque pertenecen a otra época. Para nosotros el año 325, el de la realización del Concilio de Nicea, concluye la *constitución* del "humanismo de la cristiandad", o el comienzo de su esplendor.

34

CAPITULO I

HUMANISMO HEBREO
Y ANTROPOLOGIA CRISTIANA

§ 7. *Diversos niveles de transformación*

Proponemos en primer lugar un cuadro para mostrar gráficamente el lento y progresivo pasaje de un pensamiento originariamente judaico que aparecerá por último como el pensamiento de la cristiandad de los Padres de la Iglesia a fines del siglo III. Será un lento pasaje, un ir de un mundo exclusivamente judío y palestinense hacia un mundo cristiano de expresión griega difundido en todas las costas del Mediterráneo. Débese adoptar un método interpretativo, indicando los diversos niveles hermenéuticos, para llegar a algunas conclusiones positivas. El primer nivel es el de fundamento o de los contenidos de las estructuras intencionales del pensamiento que pasarán de las ejercidas por los semito-hebreos a las estructuras cristianas, sufriendo influencias secundarias del pensamiento helénico en este nivel, especialmente en el caso de un Orígenes, hasta culminar en la cristiandad. Un segundo nivel es el de la lengua (del hebreo o arameo se pasará al griego o al latín) ; cambio en apariencia indiferente pero lleno de profundos equívocos en las traducciones. El nivel de los instrumentos interpretativos en la vida y lógicos es ciertamente el definitorio, ya que mostrará un modo de encarar la reflexión: la expresión metafísica y pre-filosófica del cristianismo primitivo tomará decididamente el camino de la ontología griega. Con esto queda fundado el dualismo, como veremos. De una experiencia de tipo hebreo ortodoxa se pasará a una teología y filosofía de tipo cristiano-helenística: la cristiandad. Veamos todo esto en un cuadro:

35

3-PROGRESO PASAJE DEL PENSAMIENTO ORIGINARIO

(*)	Fechas	Siglo I	— 7/33 d.JC.	55/100	60/110	Siglo II	Desde el siglo III
I	Comunidades o movimientos	Judaísmo palestinense	Predicación de Jesús	Nuevo Testamento	Judeocristianismo	Apologistas	Padres de la Iglesia griega y latina (Cristiandad: cultura)
II	Contenidos o fundamento	Estructuras semito hebreas	Estructura hebrea	Estructura hebreocristiana	Estructura hebreocristiana	Estructura cristiana con influencias helénicas	Estructura de la cristiandad
III	Lenguas	Hebrea y aramea	Aramea ⟶	Griega (1)	Griega ⟶	Griega y latina	Griega y latina
IV	Instrumentos lógicos	Teología hebrea	Teología hebrea	Teología hebrea ⟶	Teología hebreo-apocalíptica ⟶	Filosofía helénica inicialmente	Filosofía helénica

(*) Compárense los números romanos con los del cuadro 1 del § 1, *Introducción*, p. 15

Ahora se entenderá mejor la complejidad del problema y el cuidado que debe tenerse en afirmar que el *cristianismo* fue una síntesis del pensamiento judío y helénico. Aun en el caso de síntesis en la cristiandad se debería indicar a qué nivel se efectúa. Desde ya podemos avanzar que hubo una síntesis, y aun una transposición, en el nivel del instrumental interpretativo, lógico, ontológico; de una teología rabínica hebrea se pasa a una reflexión inspirada y guiada por la ontología helénica. Por el contrario, en el nivel del fundamento, de los contenidos, de las estructuras antropológicas, hubo continuidad, aunque *gravemente comprometida*, cuyo fruto es el dualismo. Todo este proceso, desde el judaísmo hasta los Padres de la Iglesia, aunque ha sido parcialmente esbozado por diversos trabajos monográficos, no había sido escrito en su integridad. Tenemos conciencia de proponer una obra de conjunto, lo que, inevitablemente, contendrá más de un error de detalle.

1. *La comprensión del hombre en el judaísmo palestinense y alejandrino*

Difícil es dar a este tema mayor importancia. De ningún modo puede comprenderse la originalidad del cristianismo y de su antropología si no se conoce adecuadamente el horizonte dentro del cual se constituyó ([2]). El 12 de julio del año 70 d.JC. se dejó de ofrecer el sacrificio perpetuo del Templo de Jerusalén. El 28 de agosto era incendiado dicho Templo, no quedando más que algunos restos del recinto de las mujeres. La décima legión romana acampaba poco después sobre las ruinas de la explanada de Salomón. Esto no significó la muerte del judaísmo, sino más bien su posibilidad de expansión, aumentándose la diáspora que ya había comenzado siglos antes. Existía un judaismo palestinense, que recibió en el año 70 y en el 135 d.JC. dos golpes mortales pero no definitivos, e igualmente había un judaísmo helénico, alejandrino,

---

(1) Es sabido que el texto primitivo del evangelio de *Mateo* debió redactarse en hebreo o arameo, y no és difícil que las primeras colecciones de trozos de la predicación de Jesús fueran escritas en arameo. Es decir, se debió comenzar el pasaje del hebreo y arameo al griego desde la muerte de Jesucristo al año 50 d.JC. *Cfr*. L. Vaganay, *Le probleme synoptique*, París, 1954; J. Schmidt, *Markus und der aramäische-Matthäus, en Synoptische Sludien für A. Wikenhauser* (1954), pp. 148-183.

(2) Siendo la bibliografia ilimitada sobre este tema, sólo indicamos algunas obras claves: G. Kittel, *Die probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum,* Stuttgart, Tübingen, 1911; M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitaller Jesu*, Berlín, 1905; K. Kohler, *Jewitsh Theology*. *Syslematically and historically considered*, Nueva York, 1928; M. Lagange, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, París, 1931; J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, París, 1935; J. Frey, *Les Juifs avaient-ils dogmes?*, en "Gregorianum", Roma, 1927, 481-507; H. Herford, *Judaism in the New Testament Period*, Londres, 1928

37

antioqueño, etc. Ahora nos ocuparemos del primero, porque fue en su seno que se originó el cristianismo.

§ 8. *El judaísmo reciente*

Esta tradición doctrinaria no se ocupó solamente de fijar una doctrina moral, como lo pensaban los judíos liberales o racionalistas del siglo XIX o un von Harnack en cuanto al cristianismo primitivo. Muy por el contrario, el judaísmo poseyó todo un cuerpo doctrinario teórico, que se manifestó progresivamente hasta objetivarse en una *ortodoxia*. A fines del siglo I podía hablarse de herejes ([3]) y de cristianos nazarenos, dos grupos de heterodoxos. Una doctrina tenida por recta se había ido fijando, no sólo en torno a los Libros santos, sino también a partir de tradiciones o escuelas orales. ¿Se puede reconstituir los elementos esenciales de la visión del hombre del judaísmo de Palestina al comienzo del siglo I? Hoy nos es posible gracias a los descubrimientos siempre crecientes de documentos de la época. Por una parte se trata de los comentarios de la Sagrada escritura, como los de Qumram; por otra, los libros apócrifos del Antiguo Testamento, tales como la obra de *Henoch etíope* ([4]), los *Salmos de Salomón* ([5]), la *Ascensión de Isaías* ([6]), el llamado *Testamento de Abrahán* ([7]), etc.; además las obras de un Filón de Alejandría, de la que nos ocuparemos en el parágrafo siguiente, y de un Flavio Josefo ([8]), y de todas las doctrinas de los rabinos que con el tiempo serán reunidas en la *Mishna* y los *Midrashim*, recopilados en el Talmud, sea el de Jerusalén primero, en torno al siglo III, sea el de Babilonia, terminado por Ben Runa en 499 d.J .C.

En el pensamiento judío palestino, la comprensión del hombre puede estudiarse, por ejemplo, en los diversos comentarios al relato del *Génesis* sobre la creación del hombre. Allí podemos ver que el hombre es considerado la obra más bella de Dios ([9]), su criatura ([10]), la imagen divina por excelencia ([11]), establecido como rey de la creación ([12]). Es decir, es un microcosmos ([13]).

Poco a poco Adán va siendo visto como el *Ánthropos* primigenio y se le reviste de todo tipo de virtudes, fuerzas y

(3) Se les denominaba *minim*.
(4) Ed. F. Martin, París, 1906.
(5) Ed. Viteau, París, 1911.
(6) Ed. Tisserant, París, 1908.
(7) Ed. James, Cambrídge, 1893.
(8) Ed. T. Reinach, París, 1900-1932, t. I-VII.
(9) Flavio Josefo, *Antiquit*., praefatio, 21.
(10) *Libro de Henoch* XIV, 2, 3.
(11) El *Henoch eslavo* XLIV, 1 (ed. Bonwetsch, Berlín, 1896).
(12) *Op. cit*., XXX, 12.

38

facultades más que humanas; como, por ejemplo, otorgándosele una estatura física gigantesca. Influencia evidente del mito del primer hombre. Pero mucho más importante es la influencia helenística. Junto a las nociones tradicionales de *nefesh* y *ruaj* se afianza el término *nashamah*, poco usado en el Antiguo Testamento, y que empieza a designar en esta época el alma en sentido griego ([14]).

Estas novedades modificaron un tanto la situación del hombre después de la muerte. El cuerpo posee un principio espiritual; después de la muerte el principio espiritual tiene una cierta vida independiente ([15]), a tal punto que la muerte es expresada como liberación del espíritu ([16]). El alma sería como una parcela de la divinidad que ha sido participada al hombre ([17]), y por ello es inmortal y espiritual. Aún hay algunos indicios de que se creyó, al menos en algunos grupos, en la preexistenica del alma ([18]). Después de la muerte el hombre entraría como en un reposo, como en un sueño, es perando la resurrección ([19]). Se recupera la tradición antigua hebrea cuando se afirma universalmente que el alma, de todos modos, no posee plenamente la bienaventuranza final sin la resurrección del que ha muerto.

La influencia helenista de la que hablamos se había ya hecho sentir desde hacía un siglo. En efecto, el libro de la *Sabiduría*, del siglo I a.JC., escrito en el medio alejandrino, nos manifiesta una antropología de un escriba hebreo influenciado evidentemente por el *Fedro* ([20]), cuando nos dice: "El cuerpo (*sôma*) corruptible deprime el alma (*psyjé*), la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos" ([21]).

Todo esto nos manifiesta un período de crisis, pero todavía la antropología hebrea, de la que hemos hablado en nuestra obra *El humanismo semita*, muestra toda su coherencia. El judaísmo palestino guarda con resolución la doctrina de la resurrección. De esta doctrina escatológica nos

---

(13) *Los oráculos de Sibilina* III, 25, 26 (ed. Geffcken, Leipzig, 1902).

(14) La noción de *nefesh* como principio vital se aplica tanto al hombre como al animal, no así *nashamah*.

(15) *Libro de Henoch* IX, 10.

(16) Se usa el verbo "salir" (*iatsa'*), indicando la liberación del alma con respecto al cuerpo. La "salida del alma".

(17) F. Josefo, *Bel*., IIr, 3, 5.

(18) Josefo atribuye esta doctrina a los Esenios (*Bel*. II, 3, II). No parece, sin embargo, teniendo en cuenta los descubrimientos recientes de Qumram, que pueda acusarse a dicha secta de esta doctrina. El mismo Lagrange muestra cómo tampoco puede decirse que haya preexistencia en el libro de la *Sabiduría* 8, 19-20. Pensaban sin embargo, como después lo propondrá Orígenes, que las almas fueron creadas todas juntas al inicio de la creación (*Henoch eslavo* XXIII, 4).

(19) J. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en "Biblica", Roma, 1932, 129-168.

(20) *Cfr*. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912; L. Bigot, *Le livre de la Sagesse*, en DTC XIV (1939) col. 703-744; A. Dubarle, *Les sages d'lsraël*, París,

39

habla el libro de *Henoch*, el *Testamento de los Patriarcas*, los *Salmos de Salomón*, el *Apocalipsis de Moisés*, el *Esdras IV*, los libros de *Baruch*, etc. La noción de resurrección se expresa con una palabra simbólica, que transpone al sentido escatológico el verbo "levantarse", es decir, un ponerse de pie después de la muerte, tal como ya un Isaías lo había usado siglos antes: "Vuestros muertos vivirán, sus cadáveres se levantarán (resucitarán); despertad y cantad, todos los que dormíais en el polvo" ([22]).

Desde el punto de vista antropológico, que es el que nos ocupa aquí, puede observarse que el estado definitivo del hombre, es decir, de su bienaventuranza escatológica no se alcanza por la inmortalidad del alma sino por la existencia del hombre total resucitado. El rabí Eleazar Haqqbar escribió: "Los que nacen lo hacen para morir; y los muertos para ser vivificados, y los vivientes [resucitados] para ser juzgados" ([23]).

§ 9. *Filón de Alejandría*

La influencia helénica, de la que hemos hablado en el parágrafo anterior, llega a su mayor expresión en la antropología del primer filósofo judío. Filón, que vivió del 25 a.JC. hasta el 50 d.JC., efectuó una reflexión entre el pensamiento hebreo y griego. En este caso se trata de una reflexión filosófica, pero manifestando toda la ambigüedad de su intento, que, por otra parte, será imitado posteriormente por pensadores cristianos, como en el caso de Escoto Eriúgena.

Es bien sabido que en el *Génesis* hay un doble relato de la creación del hombre, en el capítulo primero y segundo. Nuestro filósofo piensa, siguiendo el esquema platónico, que se trata efectivamente de una doble creación. Es decir, el doble relato manifiesta un doble momento en el acto creativo del hombre. Primeramente, Dios crea el hombre celeste, el primer hombre, imagen de Dios; se trata de una idea platónica del hombre.. Después Dios crea el hombre terrestre, corruptible, mortal, hecho a la imagen del hombre celeste; se trata de Adán, el primer hombre mortal. En muchas ocasiones propone esta doctrina, como por ejemplo en *La exposición de la*

1946.

(21) *Sabiduría* 9, 15.

(22) Isaias 26, 19.

(23) Pirque Abot IV, 22 (ed. Strack, Die Sprüche der Viiter, Berlín, 1888), texto. del Mishna. La literatura rabínica se extendía largamente sobre las modalidades de la resurrección.

40

Ley, el *Comentario alegórico* ([24]). Para simplificar nuestra exposición consideraremos exclusivamente el *De opificio mundi* que es donde la antropología filoniana adquirió matices de claridad clásica.

Existe, en primer lugar, un hombre ideal: "Después de. todos los seres, como se ha dicho, Moisés declara que el hombre fue creado a imagen (kat'eikóna) ya la semejanza (homoíosin) de Dios [*Génesis* 1,26] [...] Esta semejanza nadie puede representársela por los caracteres de cuerpo (*sómatos*), pues Dios no tiene figura humana y porque el cuerpo no tiene la forma de Dios. Sólo el intelecto se dice que es imagen de Dios, la guía del alma. y es a partir del modelo de este único y universal intelecto que ha sido copiado, como de un arquetipo, el intelecto de cada hombre particular" ([25]).

Ahora puede entenderse qué significa para Filón la doble creación, y con ello se comprende igualmente la influencia helenista. Es decir, el cuerpo es descartado en la idea primigenia del hombre como algo negativo. De la idea perfecta de hombre participará el hombre empírico, Adán: "Moisés dice" a continuación: *Dios formó al hombre tomando un poco de tierra y sopló sobre su cara un soplo de vida* [*Génesis* 2,7]. Muestra con esto que claramente distingue entre la existencia del hombre que acaba de ser formado con aquella que había sido precedentemente engendrada a la imagen de Dios. Aquella, la que ha sido formada, es sensible; participa entonces de la cualidad, está compuesta de cuerpo y alma, es hombre y mujer, es mortal por naturaleza (*fýsei*). Esta, que ha sido hecha a imagen de Dios, es una idea, un género o una matriz, inteligible, *incorporal*, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza" ([26]).

De este modo creó Dios al primer hombre mortal, Adán. Los demás hombres aparecen sólo por generación, no proceden de la mano de Dios sino del hombre mismo: "Tal parece haber sido creado el primer hombre según el cuerpo y el alma, en todo superior a los actuales [...]. Pues nosotros nacemos de hombres, mientras que él [Adán] salió de las manos de Dios" ([27]).

---

(24) Hemos consultado las siguientes ediciones: L. Cohn-P. Wendland, *Philonis Alexandrini* Opera, Berlírt, 1896-1926, t. I-VII; F. Colson-G. Whitaker, *Philo*, Londres, 1929, t. I-X, además de la que citaremos. Puede consultarse E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950; O. Kuhlmann, *Theologie bei Philo und bei Paulus, eine Studie zur Grundlegung der paulinische Anthropologie*, Gutersloh, 1930; H. Wolfson, *Philo*, Harvard, 1947-1948.

(25) *De opificio*, § 69 (ed. R. Arnaldez, París, 1961, t. I, pp. 187-245). La visión fundamentalmente semita de la filosofía de Filón, queda bien expresada cuando escribe: "El mundo era su casa (de Adán), su ciudad, porque ninguna construcción había todavía sido edificada por las manos del hombre en madera o piedra; habitaba con toda seguridad como en su patria, al abrigo de todo temor, por el hecho que había sido digno de gobernar todos los seres de la tierra ..." (§ 142).

(26) *Op. cit*., § 134.

(27) *Op. cit*., § 140.

41

Es interesante indicar la reflexión tan acertada de la "especificación" de la esencia individual de Adán, como especie humana, que se opondría a la "individuación" de una especie genérica por la materia prima. Filón, sin embargo, no supo descubrir toda una metafísica nueva de la esencia a partir del hecho de la creación. En su doctrina, en cambio, vemos la interferencia del mito del *Anthropos* y de la ideología platónica, en la doctrina de una idea de hombre como imagen del Logos eterno, y el primer hombre o Adán perfecto, de tipo judío. A este primer hombre empírico se le atribuye el pecado originario ([28]) que ha hecho de los hombres, sus descendientes, creaturas afectadas por la iniquidad, la prevaricación y el pecado.

Se debe indicar que aunque Filón ha aceptado el dualismo platónico, tanto por la defensa de su mundo transcendente de ideas como por la separación de cuerpo y alma, defiende, al mismo tiempo, las tesis fundamentales del pensamiento semita: creación del hombre por Dios, origen del mal en la libre responsabilidad de Adán. Como veremos más adelante, un Pablo de Tarso tendrá mucho mayor coherencia en su antropología, no aceptando la anterioridad del hombre ideal, no separando el hombre espiritual al constituirlo como "otro" hombre, sino que manifestará una visión unitaria por la dialéctica entre Adán y Cristo y el orden del hombre según los procederes de la *carne* o del *espíritu*, es decir, el mundo de la corrupción y la muerte será vencido por el Reino de Dios que es la resurrección de los que han muerto ([29]) .

Los autores posteriores de influencia gnóstica rechazarán, o al menos silenciarán, la tentación y el pecado de Adán, para no menospreciar la perfección ideal y platónica del primer hombre. Mientras que "la explicación filoniana de la relación entre el hombre celeste y el primer hombre posee sqbre las otras soluciones judías la ventaja de no despreciar el relato del pecado de Adán. Pero, tiene el mismo defecto que las doctrinas gnósticas del judeo-cristianismo. En el fondo manifiesta claramente su carácter helénico: el hombre celeste, figura ideal, se encuentra allí desde el comienzo, y, como entre los judeo-cristianos, no hay posibilidad de una acción nueva de este hombre-espiritual en tiempos futuros, porque desde el comienzo es una realización absoluta. Filón no conoce ni la encarnación, ni un retorno escatológico [...] por conse-

(28) *Op. cit.*, § 151 ss.

(29) La antropología cristiana recibirá de la cristología un positivo impulso y desde dentro, lo que le permitirá llevar hasta las últimas consecuencias la temática hebrea.

42

cuencia no hay evolución y la salvación no se inscribe en la historia" ([30]).

Con Filón, de todos modos, nace una filosofía pensada por judíos. Avicebrón, siglos después, nos describe la diferencia entre la cosmovisión implícita hebrea y la filosofía explícita: "Conocer a Dios y hacerlo conocer al mundo fue la misión dada al pueblo judío. Por una inspiración de la fe, por una revelación espontánea, este pueblo fue conducido al conocimiento de Dios [...] Los hebreos no intentaron penetrar en el secreto del ser [en cuanto tal]; la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, el conocimiento del bien y del mal no son para ellos el resultado de un silogismo. Creían en el Dios creador que se había revelado a sus ancestros, y cuya existencia se les aparecía como sobrepasando el razonamiento de los hombres, y cuya moral se concluía naturalmente de la convicción y del sentimiento íntimo de un Dios justo y bueno. No existe en sus libros ningún indicio de especulaciones metafísicas como las que encontramos entre los hindúes y griegos, y no tienen *filosofía* en el sentido que le damos a esta palabra. El mosaísmo en su parte teórica, no se nos presenta como una teología científica, ni como un sistema filosófico, sino como una doctrina religiosa que tiene por fundamento la revelación. Sin embargo, muchos contenidos de esta doctrina, aunque presentados bajo una forma poética [mítica o alegórica] son evidentemente del dominio de la filosofía [...]" ([31]).

Este filósofo hebreo poseyó conciencia explícita de la diferencia entre comprensión existencial y filosofía, entre la experiencia pre-filosófica del ser que determina el tratamiento filosófico del mismo ser en cuanto pensado. Toda una estructura intencional de la vida cotidiana estaba posibilitando la aparición de una filosofía nueva.

2. *La comprensión del hombre en la comunidad cristiana primitiva*

Las estructuras fundamentales de la comprensión prefilosófica acerca del mundo y del ser de los hebreos fue la

(30) O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel 1958,pp. 129-130.

(31) *Esquema histórico de la filosofía entre los judíos*, en su ed. francesa. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1955, pp. 461-462. Avicebrón continúa el texto citado de la siguiente manera: "Y manifiesta un esfuerzo del pensamiento humano que busca resolver ciertos problemas del ser absoluto en su referencia al hombre. ¿Cómo admitir la existencia real del mal sin imponer límites o negar la unidad del ser absoluto cayendo así en el dualismo? [...]

43

misma que la de los cristianos. Sin embargo, éstos se diferencian de aquéllos, claramente, por una mayor firmeza en su comprensión antropológica, hecho explicable si se tiene en cuenta la aparición de la cristología que servirá siempre como punto de partida de la antropología cristiana. La doctrina del *mesías*, su estructura antropológica, su función en la historia permitirá al cristianismo ir constituyendo la originalidad de su comprensión del hombre, hasta orientar diversas culturas durante los dos últimos milenios. La cristología (un *lógos* explicativo acerca de la persona de Cristo, una parte, por último, de la ciencia teológica) iluminará la aparición y la evolución de toda la antropología de la cristianidad, aun al nivel meramente filosófico. Hay entonces continuidad del pensamiento hebreo, pero hay igualmente maduración y nuevo replanteo en profundidad.

§ 10. *El Verbo se hizo carne*

Esta frase de Juan en su Evangelio, "el Verbo se hizo carne" (*Juan* 1,14), es el punto de partida y llegada de toda la antropología cristiana. En su aparente simplicidad se encuentra ya comprometido todo el resto. Para una adecuada comprensión de lo que significa "Verbo" y "carne" es necesario no olvidar que fue pronunciado este versículo por un hebreo conocedor de la teología judía de su tiempo. "Verbo" se dice en griego *Lógos* y es traducción del hebreo *dabar*, que significa tanto *palabra* como *exterioridad*. Se había pensado que significaba lo mismo que el *lógos* estoico: razón del cosmos, o que el platónico. Sin embargo, la exégesis contemporánea ha rechazado esta interpretación, y ni siquiera se piensa que se trata del *lógos* filoniano, sino que debe remitírselo a la "Palabra (*dabar* hebrea) de Dios" tan frecuente en la Biblia y con un significado igual al dado por Juan en su Evangelio ([32]). Es Dios mismo por su expresión creadora el que

---

(32) Una fórmula corriente es, por ejemplo, "La Palabra (*dabar*) de Yahveh fue dirigida a Miqueas" (*Miqueas* 1, 1). Esta *Palabra* de Dios se trata de la sabiduría divina que antecede" al mundo (*Proverbios* 8, 22; *Sabiduría* 7, 22), con función creadora (*Isaías* 40, 8; 44, 24-28; *Salmo* 33, 6). (Consultar todos estos textos y *las notas* en *La sainte Bible, Ecole biblique de Jérusalen*, París, 1956.) El *Lógos* de Filón de-Alejandría era la suprema fuerza activa (*dynameis*) que servía de mediación entre-Dios y la materia. E;a la sombra e ima~en de Dios, ejemplar de toda creatura; por ella el alma humana podla elevarse hasta DIos y alcanzar la contemplación mística. No se trata en el texto de Juan de este *L6gos*. Su origen debe irse a buscar en *Dabar* o *Memra* rabínica, es decir, un sustituto del mismo "nombre de Dios", pero que no juega la función de mediación. Cfr. R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneische Prolog*, en "Biblische Zeitschrift", Paderbom, 1957, 69-109; I. Starcky-C. Mondésert, *Logos*. *La parole divine a l'époque néotestamentaire*, en *Suppl*. *Dic Bibl* V., col. 465-497; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament ..., zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig, 1938. Hoy

asume la condición humana. Aquí entramos ya en la segunda noción del versículo de Juan: "carne". No significa, de ninguna manera, "cuerpo" (*sôma*) como para los griegos. En efecto, "cuerpo" en el Nuevo Testamento tiende a indicar el cadáver (que en hebreo se decía *guf áh*) ([33]). Tampoco "carne" se opone al "alma" (*psyjé*) en el sentido griego, porque "alma" en el Nuevo Testamento significa mas bien "vida" ([34]). "Carne" (*sárx*) que viene del hebreo basar indica la totalidad del hombre, como por ejemplo cuando se dice: "Ningún hombre (*oúk pasa sárx*) tendrá la vida salva" (*Mateo* 24, 22). Se trata de indicar dos órdenes o categorías: el orden divino del cual la *Dabar* o Palabra divina es la revelación; el orden humano o la totalidad que se nombra sintética y simbólicamente con el término *carne*. En este sentido, la antropología de Juan es idéntica a la de Pablo. Consideremos este fundamental texto cristológico "[Jesucristo poseyendo] la forma divina (*morfê theoû*), no pretendió guardar celosamente el rango de igual a Dios, sino que se anonadó (*ekénosen*) a sí mismo, hasta tomar la condición de siervo (*doúlon*) deviniendo semejante (*omoiómati*) a los hombres (*anthrópon*)" ([35]).

Esta teología de la encarnación ([36]) significa para los griegos un profundo escándalo, ya que no es digno de los dioses tomar un cuerpo mortal; pero al mismo tiempo no se trata de la *alienación* (*Entfremdung*) hegeliana por la que lo divino, desdoblándose a sí mismo (*Entzweiung*), deviene la historia humana para recuperarse al fin de esa misma historia, interpretada como teodicea ([37]), en el Saber absoluto ([38]). Se trata en cambio de algo distinto. El Dios vivo, en absoluto trans-

---

puede probarse, entonces, el sentido hebreo del *Lógos* joanino. Véase, simplemente, la palabra *Dabar* en *Veteris Testamenti Concordantiae hebraic atque chaldaicae*, Graz, 1955; e igualmente puede consultarse *Theologisches Wort. z. N. Testament* (Kittel) las nociones de *lógos, sárx, soma, psyjé, pneûma*, etc.; por último, no debe dejarse de lado el *Handkonkordanz zum griech. N. Testament*, Stuttgart, 1960, donde deben consultarse las palabras indicadas, y además *eikón, noûs,* en vista de los temas que abordaremos a continuación. Véase mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, I, conferencia I.

(33) "Los discípulos de Juan vinieron a tomar el cadáver (*sôma*)" (*Mateo* 14, 12). "Es mejor perder uno solo de tus miembros que de ver arrojar todo tu cadáver (*sôma*) en la gehena" (*Mateo* 5, 29) (*cfr. Handkonkordanz z.g.N.T.*).

(34) "Y todo ser viviente (*pâsa psyjé*) murió en el mar" (*Apocalipsis* 16. 3); "... pues han muerto los que querían la vida (= los que querían matar) (*psyjen*) del niño" (*Mateo* 2, 19). Traduce en la Biblia de los LXX el término hebreo *nefesh*, aunque también a *nashamah*, pero jamás a *ruaj* (espíritu). (*Cfr. Handkonkordanz N.T.*)

(35) *Filipenses* 2, 6-7.

(36) La palabra castellana en-carnación guarda exactamente el sentido estricto primitivo. *Cfr. Handkonkordanz z.g.N.T.*, palabra *sárx*. En la Biblia ed. francesa nombrada en nota 32, estúdiense los textos indicados en la nota del versículo *Romanos* 7, 5 (pp. 1499-1500).

(37) "... Tal es la verdadera teodicea (*Theodizee*), la justificación de Dios en la historia" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 605).

(38) La religión es concebida por Hegel como la antesala del Saber Absoluto, ya

45

cendente, asume la condición humana radicalmente, e instaura un nuevo orden. Este nuevo orden interpersonal no desdobla al hombre dualmente como el "cuerpo-alma" de los griegos, sino que irrumpe en la historia permitiéndole a ésta tener un doble destino. El hombre es uno, la situación del hombre es doble: o *dentro* de la Nueva Alianza con Dios, o *fuera* de ella. No se trata de dos elementos al interior de la individualidad antropológica, sino de dos categorías: totalidad (*carne*), alteridad (Palabra, Espíritu).

Para aclarar esto, y dentro de la estricta ortodoxia judía, proponemos el siguiente texto paulino tenido a veces por ininteligible; y lo es, ciertamente, cuando no se conoce la antropología hebrea. Hablando Pablo de la resurrección la explica del siguiente modo: "Si existe un cuerpo psíquico (*soma psyjikón*), existe igualmente un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*). El primer hombre (*prôtos ánthropos*), Adán, fue hecho alma viviente (*psyjén*); el último Adán es un espíritu vivificante (*pneûma*). Pero no es lo espiritual primero, sino lo psíquico primero y después lo espiritual. El primer hombre, nacido de la tierra, es terrestre; el segundo hombre (*deúteros*) viene del cielo [...]. Y así como nos hemos revestido de la imagen del terrestre, nos es necesario revestimos también de la imagen del celeste (*tén eikóna tôu epouraníou*)" ([39]).

Alguien podrá decirnos que este texto no sólo no aclara sino que confunde la doctrina expuesta. Pero no es así. Debemos situar bien su intención antropológica profunda. En primer lugar, Pablo nos habla de los dos órdenes que hemos indicado más arriba. El "cuerpo-psíquico" no expresa, de ninguna manera, un cuerpo y un alma, sino una *totalidad* viviente (*sôma* traduciría en este caso a "carne" o *basar*). Esto se puede probar porque "cuerpo-espiritual" no puede indicar un dualismo de cuerpo-espíritu, ya que dicha dialéctica entre cuerpo y espíritu nunca se ha dado ni entre los judíos ni entre los griegos. Lo que quiere significar "cuerpo-espiritual" es la *totalidad* biológica, viviente o carnal del hombre elevada al orden de Espíritu, lo que después se llamará la gracia. Hay un orden de lo meramente viviente y mortal; hay otro orden de lo espiritual, sobrenatural y definitivo.

De inmediato Pablo se enfrenta con la doctrina común de las escuelas rabínicas, en las que Filón es un ejemplo helenizante. El "primer hombre" no es una idea arquetípica y platónica del hombre, ni es un hombre mítico o primordial, sino que es Adán, creado por Dios como "cuerpo-viviente". El Adán escatológico o "último hombre" (usa la palabra *ho*

---

que se trata de "esta encarnación humana de la esencia divina (Diese Menschewerdung des gottlichen Wesens)" (*Phiinomenologie des Geistes*, CC, VII, C; Hamburg, 1952, p. 5.28). La enajenación (*Entiiusserung, ibid*.) del espíritu es la condición de su recuperación.

(39) *I Corintios* 15. 44-49.

46

ésjatos Adàm) viene a ocupar el lugar del hombre primordial de los babilónicos, el lugar del hombre idea arquetípica, o el hombre divino, pero en este caso es Jesucristo. El Mesías, entonces, no es un hombre que viene primero, sino que viene después de Adán para recuperar la historia destruida por el pecado del primer Adán. Adán es un hombre terrestre, el primer hombre. Jesucristo, en cambio, es el hombre celeste, que viene después y que otorga el Espíritu (que los hebreos llamaban *ruaj*). Con este Espíritu hay vida nueva y resurrección. Ese Espíritu que se da gratuitamente a los hombres los hace entrar en el Reino de Dios. No hay dualismo entre cuerpo y alma, sino que hay dos órdenes o categorías: el reino del hombre terrestre o carnal; el reino de Dios, reino celeste o espiritual. El primero es mortal, el segundo definitivo mediante la resurrección.

"El Verbo se hizo carne" significa entonces que Dios mismo se reveló a sí mismo irrumpiendo en la totalidad de la historia del hombre, como historia de la carne, y transformándola en historia del espíritu o Reino de Dios. Estas simples indicaciones son de radical importancia, y las reformularemos en los § § 85-86.

§ 11. *El hombre imagen de Dios*

Paralelamente a la dialéctica entre el "Verbo" y la "carne" se establece la de la Imagen de Dios y el hombre terrestre que ha perdido dicha semejanza divina por el pecado. Lo que debe considerarse especialmente es que en ningún momento hay dualismo antropológico, sino que se establece nuevamente una bipolaridad entre dos órdenes o categorías, y la "carne", aunque muerta o caída, puede sin embargo ser resucitada. Además, la Imagen de Dios, Jesucristo, asumirá la totalidad de la condición humana, en su limitación, finitud, sufrimiento y muerte dando así un sentido a la corporalidad, un sentido positivo ya que es mediación de salvación.

En efecto. Hemos visto cómo entre las escuelas rabínicas se aceptó la posibilidad de un "primer hombre", un "primer Adán", un "hombre celeste" que era "imagen de Dios" y que, por influencia helenística era situado en otro mundo (se trata del hombre "idea"). El hombre descendiente de Adán es un hombre terrestre ([40]). Si existía dicho primer hombre,

(40) En el relato del Génesis 2, 6-7, Adán es formado de la tierra (*apò tês gês*); es un hombre psíquico, anímico, animal (*eis psyjèn*). Mientras que en el *Génesis* 1. 26-27, se habla de la creación del hombre como imagen de Dios (*eikóna Theoû*). Este segundo era para Filón la "idea" primordial del hombre, para los cristianos era el primitivo Adán que habiendo perdido dicha *imagen* debla esperar un redentor para recuperar la semejanza divina (*amoíosin*).

47

unos niegan que haya pecado originariamente porque atentaría contra su perfección; así pensaron las sectas gnósticas. Otros, en cambio, desdoblan ambos hombres dándole a uno de ellos una existencia separada; tal fue el caso de Filón con su hombre "idea" y con el Adán terrestre. Para el profeta Daniel, por el contrario, el hombre celeste era llamado el "Hijo del hombre", que no es un doble originario del primer hombre, sino que vendrá al fin de los tiempos, es decir, se trata de una figura escatológica.

Hemos traducido "Hijo del hombre" ya que en griego se decía *uiòs toû anthrópon*, que procede del arameo *ben nasha*, y del hebreo *ben 'adam*. Significa, en su sentido vulgar, "hombre" o aun la "humanidad" ([41]). Es desde ya interesante ver que dicho personaje es solidario de la condición humana ya que se llama hijo del "hombre". Jesús se aplicó a sí mismo, con más frecuencia que ningún otro título, el de "Hijo del hombre" ([42]). Pero, y esta diferencia es relevante, Jesús se aplica ese título junto con el de "Siervo de Yahveh" ([43]) .Une entonces el prototipo escatológico con un hom-'bre sufriente y *liberador* a la vez. "Las dos nociones, de Hijo del hombre y de *Ebed Yahveh* -nos dice Oscar Cullmann- existían ciertamente en el judaísmo; pero la que significa un hecho nuevo es que Jesús las reunió, es decir, unió los dos títulos expresando en el primero la majestad soberana, mientras que en el segundo indicaba la humillación más absoluta. Admitiendo que el judaísmo conocía la posibilidad de un mesías sufriente, es imposible demostrar que este sufrimiento haya sido asociado a la imagen del hombre celeste" ([44]). Todo esto que Jesús expresó en su predicación durante su vida histórica fue después meditado y escrito metódicamente por Pablo, muy especialmente en los textos citados en el parágrafo anterior. Esto significa echar las bases de una nueva comprensión del hombre.

Pablo, siguiendo la misma doctrina de Jesús pero oponiéndose a Filón y a los gnósticos cristianos como ya hemos dicho, admite el pecado de origen de Adán y toda una cristo-1ogía sotereológica. Por el primer Adán ha entrado al mundo

---

(41) Existe al particular una bibliografía muy extensa. H. Lietzman. *Der Menschnsohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1896; C. Kraeling. *Anthropos and Son of Man. A Study in the teligious Syncretism of the Hellenistic Orient*, Londres, 1927; R. Otto, Reich *Gottes and Menschensohn* Berlín 1934. J. Haering *Les bases bibliques d'un humanisme chrétien*, en "Rv. Hist: Ph. Rel.", 'Estrasburgo: 1945, pp. 15 ss.

(42) *Cfr*. Oscar Cullmann, *Christologie du N. Testement*, el capítulo sobre *Jesús e1 Hijo del hombre*, pp. 118-160. Considérense por ejemplo los textos de *Lucas* 17, 22 ss.; *Mateo* 24, 27 ss.; *Marcos* 8, 38 ss.

(43) Véase nuestro artículo sobre *Universalismo y misi6n en los poemas del Siervo de Yahveh*, en "Ciencia y Fe", Buenos Aires, XX, 1963, 419-463.

(44) Cullmann. *op. cit*., p. 139.

48

el pecado, y por el pecado la muerte ([45]). Adán es un hombre terrestre, carnal, psíquico, del que procedemos todos los hombres. Este Adán ha sido infiel y ha perdido la "imagen de Dios". El hombre, en su totalidad, ha sido expulsado del paraíso. No se trata de la *caída* de un alma, haya o no pecado en otro mundo, que deba purgar su culpa en un cuerpo; todo esto, evidentemente, nos manifiesta la superación, el dualismo indoeuropeo. Se trata en cambio de la destitución del hombre, en su totalidad, de un rango superior a un orden inferior .

El "hijo del hombre", Jesús de Nazaret, es el hombre celeste el nuevo Adán, el segundo Adán, el hombre espiritual. Este hombre es la imagen de Dios resucitada, más aún, es el que permite a todos los hombres ser partícipes de la semejanza con Dios. Nos decía Pablo en el texto citado: "Así como hemos revestido la imagen del (hombre) terrestre, así nos es necesario revestimos también de la imagen del celeste", que es imagen de Dios. El tema de la "imagen de Dios", ya central en el pensamiento hebreo, recobra ahora su importancia y aún la supera en el pensamiento cristiano. El término griego usado por Pablo ([46]) deriva necesariamente del texto griego de los Setenta en *Génesis* 1,26, que traduce del hebreo "imagen" (*tselem*), emparentada con la otra palabra que usa el mismo texto: "semejanza" (*demut*). Este mismo sentido tiene aquello de que posee la "forma divina" ([47]). Esto no significa que Jesús tenga la *naturaleza* divina, terminología filosófica ausente en dichos textos, sino que es la imagen de Dios, imagen que lo ha sido desde siempre, y por ello, asumiendo la condición humana es el "segundo Adán" ([48]), el "hombre nuevo" ([49]). Esto es lo que Juan expresaba: la preexistencia de Jesús como "imagen de Dios" desde la etemidad, que en lenguaje hebreo podía decirse *Dabar*, en griego *Lógos*, Verbo. Si se tiene además en cuenta que es también el "Siervo de Yahveh", el hombre sufriente y condicionado a la miseria humana, puede entenderse que, no sólo el hombre es comprendido unitariamente, sino que la misma condición humana es liberada de su limitación, de su finitud. Al vivir la "imagen de Dios", Jesucristo, la existencia humana, la eleva al orden del Reino de Diosa del Espíritu, de la Nueva Alianza. Esto significa instaurar toda una nueva antropología, una com-

---

(45) *Romanos* 5, 12 ss.

(46) *I Corintios* 5, 12 ss.

(47) *Le Royaume de Dieu el sa venue*, tesis doctoral en Estrasburgo, 1937. pp. 164 ss.

(48) Sobre la "imagen de Dios" ver todavía en *Génesis* 5, 1-3; 9,6. y para corroborar en San Pablo esta interpretación ver todavía *Colosenses* 1, 15; *II Corintos* 4, 4; 3, 18; *Romanos* 12, 2; 8, 29.

(49) *Colosenses* 3, 10.

49

prensión del hombre que se universaliza en nuestra época, aunque secularizada.

§ 12. *Estructura antropológica del Nuevo Testamento*

Según la comprensión del hombre estudiada, el hombre no es "imagen de Dios" por naturaleza, sino por gratuita participación. En el libro de la *Sabiduría* 2,23-24, en cambio, y por su gran influencia helenística, se expresaba lo contrario: "Dios ha creado el hombre incorruptible, y lo ha hecho imagen de su propia naturaleza".

En este caso el hombre posee la incorruptibilidad por creación, por poseer un alma inmortal. Para el Nuevo Testamento, en cambio, el hombre obtiene por Jesucristo la semejanza de Dios y se transforma en imagen por el don sobrenatural del Espíritu. Se trata de una *nueva* condición. No existe entonces dualismo entre alma y cuerpo, sino bipolaridad entre el hombre terrestre y espiritual; entre el hombre descendiente del pecado de Adán y el hombre resucitado como imagen de Dios. Tampoco existe una bipolaridad inicial, entre un hombre "idea" y el primer Adán terrestre; ni existen los dos ámbitos de un mundo de las ideas y un mundo de lo sensible de tipo platónico. Existe una sola humanidad histórica, un solo mundo, la *carne*, la totalidad, pero antepuesto a la trascendencia divina, orden divino del *lógos* eterno, de la imagen por naturaleza, del Dios .creador: la alteridad. El orden humano, finito, descendiente del Adán pecador puede perder el ser imagen de Dios por el uso de su libertad. Esta antropología es constitutivamente histórica. Se habla de un *primer y segundo* Adán, de un haber sido *antes* imagen y devenir *después* hombre camal, se explica la *venida* en el tiempo del lógos eterno y la resurrección final de la humanidad. La misma figura Hijo del hombre es un título escatológico e indica el reinado definitivo que poseerá Cristo sobre toda la humanidad al fin de los tiempos. Nunca se encuentra en el Nuevo Testamento una referencia al cuerpo como origen del mal, sino a una *totalidad* humana que ha sido expulsada de su situación de "primer hombre" por el pecado ([50]). La condición del hombre es la de un estar lejos de su plena humanización, la perfección es objeto de una paciente conquista por la libertad, esperando sin embargo gratuitamente el don

(50) Dejamos de lado los demás títulos de Jesucristo, tales como el de profeta, gran sacerdote, mesías, señor, salvador, estudiados particularmente en el citado libro de Cullmann. Este autor estudia la cuestión del Hijo del hombre hasta Ireneo (pp. 157 ss).

50

de la liberación, es decir, el ser elevado a un orden nuevo. El hombre no está ya dado, sino que está por darse todavía. No puede alcanzar a partir de su propia estructura inicial su pleno acabamiento, sino que debe realizar un auténtico salto metafísico. El hombre *carnal* es primero, pero sólo el hombre *espiritual* tiene definitiva salvación.

Por todo esto, el Nuevo Testamento poco se interesa por la supervivencia del hombre carnal, que después de la muerte sólo como un recuerdo o una sombra permanece en el *Sheol* o el seno de Abrahán ([51]). Estamos todavía en la más auténtica antropología hebrea. La inmortalidad no es, de ninguna manera, la doctrina escatológica fundamental. Jesús nunca dijo: "yo soy la inmortalidad" -como lo expresaba la antropología helénica- sino que exclamó: "Yo soy la resurrección y la vida" ([52]), en consonancia con la antropología hebrea. Es decir, no se piensa en la inmortalidad del "alma" (alma que no tiene sentido para el pensamiento cristiano primtivo) sino en la resurrección del hombre. De la inmortalidad, o mejor de la supervivencia de algo del hombre después de la muerte, se dice poco y nada ([53]). La doctrina posterior de la inmortalidad del alma en el pensamiento cristiano, ciertamente, y sin por ello calificar el hecho, será de influencia helenística, particularmente platónica, donde el alma es considerada como una substancia inmortal y autónoma. En el Nuevo Testamento no hay nada de esto. Tomemos dos ejemplos opuestos. En el relato de la muerte de Lázaro ([54]) tanto sus familiares como los discípulos y el mismo Jesucristo dan a Lázaro por muerto, y no se habla de

---

(51) *Cfr*. *Lucas* 16, 19-31. La inmortalidad del alma nunca es explicitamente propuesta al nivel de los Evangelios.

(52) *Juan* II, 25. Parece que "la vida" es una *addenda* posterior (*cfr*. *Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle, Stuttgart, 1964, p. 267, nota al versículo 25).

(53) Al respecto véase el libro de O. Cullmann, *Résurrection ou immortalité* Neuchatel, 1956. Solo en dos ocasiones habla el Nuevo Testamento de “inmortalidad” y en ambos casos son atributos exclusivamente divinos. En *I Corintos* 15, 33 se opone el reino de la carne, corruptible, a la inmortalidad que puede revestirse el que herede el Reino de Dios; en *I Timoteo* 6, 16, aún más claramente, se dice: Jesucristo "el único que posee la inmortalidad". De ningún modo se deja ver que el hombre posee la inmortalidad como una nota de su naturaleza (aunque tampoco se niega esto).

J. Dupont (*L'Union avec le Christ*, Lovaina, 1952) indica que en Pablo hay como una evolución y que en un momento aceptaría aun la subsistencia del alma separada del cuerpo; para ello cita aquello de "vivir en el cuerpo", "vivir fuera del cuerpo" (II Cor. 6, 6-9; Dupont, *op. cit*., pp. 153-154). Sin embargo, Pablo no habla en esos textos para nada del alma. "Cuerpo" puede significar aquí "estado presente del hombre", la "carne" opuesta al espíritu. Por su parte R. Schnackenburg (*Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Munich, 1967, pp. 13 ss.) se apoya en el texto de *Mateo* 10, 28, donde se habla de alma-cuerpo que pueden ser arrojados al infierno. ¿Sería dualismo? Se distinguen, es verdad, pero no se separan. Se afirma por otra parte la resurrección pero no la inmortalidad. Si no puede matarse el alma es porque nos es vedado (*Mateo* 6, 25), pero no por ser inmortal. *Cfr*. E. Rey, *L'homme nouveau d' aprés Saint Paul*, en *RSPT* 48 (1964), 603-629; 49 (1965), 161-195; R. Meyer *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*. Stuttgart, 1937; K. Schubert, *Die Entwicklung*

51

ningún tipo de supervivencia, aunque no se la niega –lo que nos indica, al menos, su poca importancia–. Por el contrario, un Sócrates había exclamado: "Si vamos a la morada del Hades [...] ¡0Cuánto no daría cualquiera de vosotros por estar en compañía de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero! Yo, por mi parte, morir quiero mil veces" ([55]).

El griego enfrenta la muerte serenamente, ya que cree conocer la doctrina de la inmortalidad y liberación de su alma. En cambio, el hebreo o el cristiano primitivo ve a la muerte como fruto del pecado, como una muerte real, como un hecho que hace gemir, llorar, espantarse. Lloraba y se entristecía María, y el mismo Jesús lloraba ante su amigo Lázaro ([56]). Nada se habla de su inmortalidad, sólo se recuerda que su cadáver "huele ya, porque es el cuarto día" ([57]).

Aún más clara es la doctrina de la muerte en la actitud de Jesús ante la misma muerte. Se dice que "comenzó a sentir tristeza y angustia" ([58]); exclamó ante el terror de la muerte: "si es posible, que no pase este cáliz" ([59]), y al fin: " ¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?" ([60]). La muerte no es tomada como un simple pasaje de un mundo de aquí abajo, donde el alma estaba penando en un cuerpo, hacia un mundo de arriba, donde liberada el alma contemplaría lo divino en inefable felicidad. Todo lo contrario. La muerte es muerte. Si no hay resurrección todo no tiene sentido. Jesucristo vence con su muerte a la muerte, pero la experimenta en su radical anonadamiento. La esperanza de la resurrección no quita a la muerte su sentido profundo y dramático. Estamos ante una antropología radicalmente distinta a la indoeuropea o griega.

Para el Nuevo Testamento la resurrección de Jesucristo significa la instauración de una nueva situación histórica en la humanidad. Gracias a El los hombres participan ahora de una "filiación adoptiva" de Dios ([61]), y una Nueva Alianza sin fronteras (superando así el estrecho particularismo del nacionalismo judío) se propone a todos los hombres: "Pues la gracia de Dios (*járis toû Theoû*), fuente de salvación para todos los hombres (*pâsin anthrópois*) , se ha manifestado" ([62]).

Este universalismo no se limita a los sabios, a los ascetas, a los aristócratas o filósofos, a sólo el alma por la liberación

---

der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinschen Zeit, *in Bibl. Zeitsch*. 6 (1962), 177-214.

(54) *Juan* 11, 1-44.

(55) *Apología de Sócrates*, 41 b.

(56) *Juan* 11, 35.38.

(57) *Ibid*., 39.

(58) *Mateo* 26, 37.

(59) *Ibid*., 39.

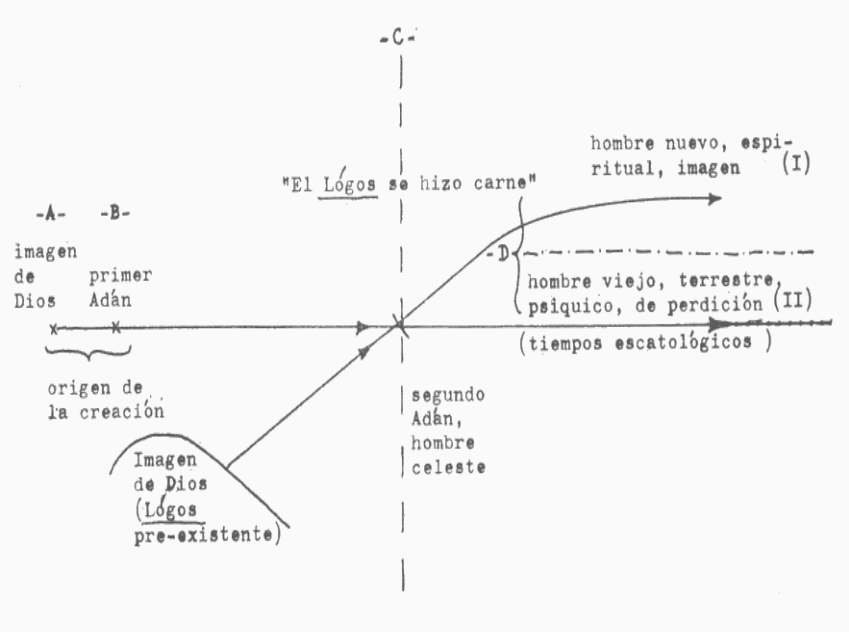
(60) *Ibid*., 27, 46. Estas palabras comienzan el Salmo 22, que recuerda los sufrimientos del Siervo de Yahveh que Isaías describe en su capítulo 52, 13-53, 12.

(61) *Efesios* 1, 5.

52

del cuerpo, sino a todos los hombres, por muy miserable que sea su condición. Se trata de toda una antropología *ya dada*, integralmente, cuyas implicaciones los cristianos estaban todavía muy lejos de imaginar, pero que revolucionarán el ámbito entero de la historia universal.

4 — REPRESENTACION ESQUEMATICA DE ALGUNOS ELEMENTOS DE LA ANTROPOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO



3. *El movimfento Namado "Judeo-cristiano"*

En este apartado nos ocuparemos de autores que escribieron entre el año 70 d.JC. al comienzo del siglo II. Todos escribieron en griego, lo que nos permitirá plantear nuevamente una cuestión metódica, ya que usaron los instrumentos de la teología judía tardía, aunque se encuentran igualmente infuencias helenísticas y hasta gnósticas. La estructura antropológica fundamental sigue siendo la del Nuevo Testamento, pero hay novedades importantes.

§ 13. *Una época dejada de lado*

Hemos hablado, y hablaremos todavía en este trabajo, de judeo-cristianismo, indicando así la tradición hebrea que se universalizó sin discontinuidad en el cristianismo. Pero ahora nos referimos a un grupo bien determinado de autores que servirán de puente entre las obras del Nuevo Testamento

(62) *Tito* 2, 11.

53

y la de los apologistas. Evidentemente, ningún autor de esta época tuvo la intención de dejarnos un tratado antropológico. Como en los parágrafos anteriores deberemos ir descubriendo la visión del hombre *implícita*.

No se trata de estudiar los documentos de algunos judíos que reconocieron a Jesús por Mesías, pero no aceptaron su divinidad, tal como la secta de los ebionitas ([63]), donde se deja ver una preponderante influencia gnóstica. No es tampoco la comunidad cristiana de Jerusalén, de tendencia judaizante, bajo la autoridad de Santiago, cuyo prestigio fue en aumento hasta el 70 d. J .c. A éstos se les debe, según la crítica contemporánea, la *Epístola de Judas* y el *Evangelio según los hebreos*. Se llama aquí "judeo-cristiano" a un tercer movimiento o tradición, la de aquellos que siendo integrantes de la comunidad cristiana y ortodoxa, se expresaron con las estructuras del pensamiento judío tardío, posterior al Nuevo Testamento. "En efecto, entre el Nuevo Testamento y los comienzos de la teología helenista [cristiana], tal como aparece con los apologistas, existe un período intermediario cuya fisonomía nos es poco conocida [...] .Entendemos entonces aquí por *judeo-cristianismo* la expresión del cristianismo en las formas del *Spätjudentum*" ([64]). La bibliografía sobre el tema va en aumento ([65]).

Por el "Judeo-cristianismo" se darán a conocer ciertos elementos de una doctrina que en parte será retenida por la tradición cristiana posterior, aunque en parte, igualmente, serán juzgados heterodoxos. Indistintamente con los grupos que constituyeron este movimiento se mezclaron otros, tales como la secta eljasaita o los gnósticos cristianos (sean samaritanos o egipcios), que propusieron una comprensión del hombre irreductible al cristianismo de la Gran Iglesia, como se llamó en aquella época a la ortodoxia.

Todos los escritos "judeo-cristianos" son como *targumim o midrashim* (comentarios e interpretaciones) y hasta exhor-

(63) Car, H. Schoeps, *Theologie und Geschichte des ludenchristenturns*, Tübingen, 1940.

(64) lean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournaí, 1958, pp. 17-19.

(65) *Cfr*. G, Hoennicke, *Das Judenchristenturn im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlín, 1908; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristenturn*, Stuttgart, 1926; G. Dix, *Jew and Greek*, Londres, 1953; L. Geríaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem, en Recueil* Cerfaux, 1954, II, pp. 125-157. Los textos de base de esta tradición son: *La Didajé* (ed. Audet, París, 1957; ed, Rulz Bueno, Madrid, 1950); *los Padres apostólicos* (ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1950); *Evangelio de los ebionitas* (ed, Preuschen, Giesen, 1905); *Evangelio de los hebreos* (*Ibid.*); *Apocalipsis de Pedro* (ed. Grébaut, en "Revue de l'Orient Chrétien" 15 (1910), 198-214, 308-323, 424-439); *Odas de Salomón* (ed, Rendel Harris, Cambridge, 1909); *Testamento de los doce patriarcas* (ed. Charles, Oxford, 1908); *El segundo Henoch* (ed. Vaillant, París, 1932).

54

taciones a la vida cristiana, bajo la influencia de tradiciones todavía orales de la comunidad cristiana primitiva y de la viviente teología judía de mediados del siglo I d. J .C., metodológicamente apocalíptica, como lo será igualmente el último escrito del Nuevo Testamento (el *Apocalipsis de Juan*).

Sobre este período del pensamiento cristiano se ha cometido la misma injusticia, anotábamos más arriba, que Brehier había cumplido con el pensamiento de la época patrística en general. Guillermo Fraile, por ejemplo, en su *Historia de la filosofía* ([66]), dice que "en los primeros años el cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y entre gentes humildes, de escasa cultura, para quienes no constituía dificultad abrazar la nueva fe con sencillez de corazón, sin necesidad de someterla a *análisis racionales*, y menos aún de contrastarla con doctrinas de filósofos extraños que ni siquiera conocía" ([61]). Se desliza aquí un error, ya que se confunde racionalidad o análisis racional con el uso de la racionalidad empleado por la ontología helénica. Las estructuras o categorías antropológicas pre-filosóficas dadas en el pensamiento del judeo-cristianismo o los padres apostólicos tienen, ciertamente, exigencias racionales precisas, un análisis reflexivo y argumentativo de alta complejidad, de coherente racionalidad, de no menor cultura que la de otros autores helenistas. No conocían, efectivamente, las doctrinas de los filósofos griegos, pero manejaban perfectamente la estructura del pensamiento del judaísmo tardío; otro modo de racionalidad. Se confunde racionalidad humana con filosofía griega, y se cree que la filosofía era filosofía a secas, pero en verdad, incluía igualmente una teología y axiomáticamente ana teosofía. Esto es esencial hoy, porque se confunde filosofía sin más con filosofía europea. La filosofía latinoamericana debe destruir una larga historia para nacer.

Las doctrinas cosmológicas de esta tradición situaban al hombre en un lugar bien preciso dentro del cosmos ([68]). La tierra al centro tenía por cúpula tres cielos, o siete en otros casos, como una "escalera cósmica" movida no ya por almas

---

(66) Madrid, 1960, II,. p. 67. Los Padres apostólicos habríanse limitado "a exponer con sencillez el Evangelio" (*ibid*.). .

(67) Poco conocida es la teología hebrea; por ello se cree frecuentemente que los escritos novotestamentarios y posteriores son simples exposiciones de sentido común y de saber vulgar. Se olvidan estos autores el sentido de la teología del judaísmo.

(68) Considérese por ejemplo el llamado *Símbolo de los apóstoles*, que tomó su forma definitiva en esta época. Por ello se puede leer en dicho símbolo aquello de *"descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos"*. Sobre ese descenso no nos habla nada el Nuevo Testamento (*cfr*. J. R. Lumbv, *The history of the Creeds*, Londres, 1880; el art. de Battifol *Symbole des Apôtres*, en *DTC*, I; L. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlín, 1894). En el art. de H. Bietenhard, *Hónoma*, del *ThWNT* (Kittel) V, 242-269, hay igualmente elementos de interés.

55

o divinidades sino por ángeles: "Estando yo en oración, he aquí que el cielo se abrió [...]" ([69]).

El hombre ocupa entonces un lugar bien definido en medio de la tierra, más abajo que los ángeles y el Verbo. Se trata de la teología judía con influencias helenísticas. En efecto, las jerarquías ónticas de los cielos y los ángeles que los mueven y habitan en ellos, nos hacen ya pensar en los movimientos gnósticos, en el platonismo medio, y en los movimientos herméticos. La descripción de la doctrina de la encarnación nos permite ver claramente la importancia de la cosmología y el lugar del hombre en el mundo: "Así nuestro Señor, el León espiritual, enviado del Padre eterno, ocultó sus rasgos espirituales, es decir, su divinidad. Con los ángeles se hizo ángel, con los tronos trono, con las potencias potencia, con los hombres hombre, durante el descenso (*katábasis*) . Descendió hasta el seno de María para salvar la raza perdida de las almas humanas" ([70]).

Vemos cómo una creciente angeleología ha permitido debilitar el sentido de la carnalidad, hasta llegar a considerar al hombre, principalmente, como alma. El Verbo asume esa condición humana en su “descenso” pero dicho “descenso” no termina allí, sino que continúa hasta el infierno o *Sheol* donde reposan "los que duermen" ([71]), expresión también usada en el Nuevo Testamento ([72]). Antropológicamente podemos ver que a los muertos se les otorga una cierta consistencia ya que pueden recibir al Verbo y aún escuchar su predicación, según las tradiciones del judeo-cristianismo. Ese período intermedio entre la muerte y la resurrección, que en el nivel del Nuevo Testamento era casi desconocido, ahora va tomando más importancia. En la *Carta a Diogneto*, téngase sin embargo en cuenta que es posterior al 150 d. JC., se habla ya de que "el alma inmortal (*athánatos*) habita en una tienda mortal" ([73]). Se deja ver un cierto dualismo. Sin embargo, no es así en los otros documentos de esta tradición. La doctrina preponderante sigue siendo la de la resurrección, como doctrina escatológica, y no la inmortalidad: "Tú los has elegido entre las tumbas y los has separado de entre los muertos; hasta tomado los esqueletos muertos y los has revestido

(69) *Visiones del pastor de Hermas* I, I, 4; ed. cit., p. 938. No olvidemos que para Pablo habfa tres cielos (*II Corintos* 12, 2.3: *trítou ouranoû*), y que los mismos cielos se abrieron a Juan en el *Apocalipsis* 4, 1-2; en el *II Henoch*, del III al IX, se detallan los siete cielos (*eptà ouranoús*).

(70) *Ascensión de Isaías* (cit. Daniélou, *op. cit.,* p. 229).

(71) *Evangelio de Pedro*, § 41-42.

(72) *Cfr. Mateo* 27, 52.

(73) VI, 8; cit., p. 852. La palabra *athánatos* se usa solamente cuatro veces en todos los Padres apostólicos, y no se aplica al alma (con excepción del texto citado), mientras que *anástasis* (resurrección) se utiliza 25 veces.

56

con un cuerpo; ellos vuelven a ser fuertes y tú le entregas energía vital" ([74]).

El sentido de *carne* es el tradicional en el Nuevo Testamento ([75]), y lo mismo el de *espíritu* ([76]). Sin embargo, como hemos podido observar, *alma y cuerpo* comienzan ya a tomar la significación helenista. Existen igualmente influencias que quitan un tanto su espontaneidad a la conciencia tan aguda de la temporalidad histórica que tenían los cristianos. Se trata de una tradición generalizada entre los judeo-cristianos: "Con los secretos del cosmos, que descubren los visionarios en el curso de sus viajes [místicos], el elemento más importante está constituido por los libros celestes, que contienen los secretos de la historia. La doctrina de las Tablas celestes o de un libro del destino, donde las vidas humanas están escritas desde antes en el cielo, es una antigua concepción, ya presente en las religiones babilónicas. Todo esto se relaciona a la idea de una revelación. El profeta, elegido por Dios, es quien en el transcurso de su ascensión celeste conoce estas tablas para después anunciar a los hombres los designios de Dios"([77]). Es decir, la dimensión de libertad de la historicidad queda en mucho reducida por esta visión necesitante con la que se presenta el futuro del hombre como ya escrito, dejando de ser imprevisible.

La moral, aunque no de sentido maniqueo, se presenta cada vez más como dentro de un cierto dualismo. Se trata de seguir uno de dos caminos: el del malo del bien ([78]), lo que se confIrma por una tendencia ascética de perfiles muy particulares ([79]), que inclina a situar este movimiento entre la

---

(74) *Oda de Salomón* XVII, 8-11. La resurrección es la más firme doctrina escatológica de esta tradición. *Cfr. Didajé* XVI, 6; *I Clementina* XXIV ss.; *Carta de-Bernabé* V, 6; etc.

(75) El hombre es una unidad indisoluble, y así como se habla de la "resurrección de los muertos" (*Didajé* XVI, 6; ed. cit., p. 94) y no de los cuerpos, así también cuando se dice que dio "su carne por nuestra carne y su alma por nuestras almas" (*I Clem*. XLIX, 6; ed. cit., p. 223), debe entenderse que dio su ser por nosotros y su vida (*cfr. II Clem*. 5, 5; *Cart. Barnab*. 5, 12; *Papias* 3; *Cart. Diogn*. 4, 4; *Ephes. Ign*., 1, 3; etc.).

(76) La palabra *pneûma* es una de las más frecuentes entre los Padres apostólicos, por ejemplo (*cfr*. ed. Ruiz Bueno, apéndice, p. 1120). En más de cien texto.-se la utiliza, y nos indica siempre el orden de la sobrenaturaleza, aunque a veces con el sentido secundario tal como cuando se dice "espíritu contrito" (*I Clem*. XVIII, 17), pero que tiene relación al "Espiritu Santo" (*ibid*., II). Un dualismo larvado se hace-sin embargo presente: el cuerpo (por ejemplo *Visión de Hermas* III, 11, 4) es ya el cuerpo griego ("a fin de sostener la flaqueza de su cuerpo [toû sómatos]"), pero no con frecuencia (*cfr. Cart. Diog*. 6, 7; *Rom. Ign*. 4, 2); igualmente puede decirse del alma ("no vacile vuestra alma de sus dádivas", *I Clem*. XXIII, 2), donde nos hace ya pensar en la noción griega.

(77) J. Daniélou, *op. cit.,* p. 151. *Cfr.* Eppelt, *Les tables de la Loi et les tables célestes*, en "Rech. Théol." (1937), 1-12; G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsal, 1950.

(78) *Didajé* I, 1; *Testamento de los doce patriarcas* I, 3-4.

(79) "Pareciera que se trata de una corriente pietista de donde el judeo-cristianismo se inspiró para concebir sus orientaciones. Diversas cuestiones se nos plantean.

57

Gran Iglesia y los gnósticos. Se trata de una antropología indecisa, a medio camino, que asimila diversas tradiciones apocalípticas o de revelaciones judías y que, al fin, serán abandonadas por otros movimientos que veremos aparecer desde comienzo del siglo II.

§ 14. *Conclusiones del primer capítulo*

Las estructuras de la antropología cristiana se originaron en el fértil suelo del mundo judío de Palestina, y posteriormente de Antioquía y Alejandría. Esta antropología inaugurada por la predicación de Jesucristo, se fija ya tempranamente en los diversos textos del Nuevo Testamento. Usándose después igualmente lengua griega, pero siempre dentro de la teología judía, se originó el movimiento judeo-cristiano. Las influencias helenísticas se dejaron ver mucho más en un libro de la *Sabiduría* de la Biblia deuterocanónica o Filón de Alejandría que en el Nuevo Testamento, donde es mucho más difícil encontrar dicha influencia, aunque se han estudiado, por ejemplo, influencias del estoicismo en San Pablo. En el Judeo-cristianismp está más presente el pensamiento griego que en el Nuevo Testamento.

El hombre es considerado una creatura divina, constituido en el ser desde su origen radical e individualmente. El hombre es primeramente *carne*, la totalidad, que comprende en algunos casos explícitamente el cuerpo y el alma griega, y vida (usándose frecuentemente la palabra *psyjés* para expresar dicha noción). El *espíritu* en cambio constituye otro orden, el de la nueva Alianza: la alteridad. El orden de la carne, indivisible, ha sido originado como procedente del "primer Adán", padre de los hombres, que son corruptibles. El orden del espíritu ha sido constituido por el "segundo Adán", Jesucristo, el que resucitando inaugura el estado definitivo del hombre. Por ello la doctrina que cuidadosamente se enseña no es la de la inmortalidad del alma, tentación de un cierto dualismo y que por ello es dejada un tanto en la sombra, sino la de la resurrección del muerto, afirmación de la unidad del hombre.

Como puede verse esta antropología se va constituyendo

Primeramente, con respecto a los alimentos [...] abstención de vino y de bebidas alcohólicas [...] abstención de toda carne de animales [...] en todo aquello que concierne a la virginidad [de influencia essenia] ...exaltación del celibato, hasta una suerte de exageración [...] invitando a los esposos a separarse [...]" (Daniélou, *op. cit*., pp. 426-432). Todo esto nos manifiesta un cierto extremismo que a través del judaísmo tardío nos indica una acentuada intervención de la cosmovisión indoeuropea.

58

en sus elementos esenciales dentro del horizonte de la historia. Hay un "primer Adán", individuo de donde procede la especie humana (no se trata de una doctrina de la individuación de la especie, sino de la especificación del individuo) ; después viene la plenitud de los tiempos en que irrumpe en la historia el "segundo Adán" y constituye el orden del espíritu, que, por su parte, abre la posibilidad de la resurrección futura o escatológica. El ser del hombre se comprende dentro del horizonte de un tiempo constituyente, en sus tres instancias de pasado, presente y futuro.

Todo esto fue expresado en arameo, hebreo o griego, pero dentro del ámbito de1 instrumental lógico de la teología hebrea. Veamos ahora cómo se produjo el pasaje a una nueva actitud desde el momento que no sólo se usó la lengua sino el instrumental lógico de la ontología de los helénicos.

59

CAPITULO II

ANTROPOLOGIA CRISTIANA Y HUMANISMO HELENICO

A lo largo de toda su historia el pensamiento semito-cristiano, incluyendo la historia de Israel y la de la Iglesia primitiva hasta el movimiento del judeo-cristianismo, se había mantenido fiel a su propia tradición, y se había constituido, fundamentalmente, por la tematización de una comprensión del mundo a partir de sus propios supuestos. Con toda evidencia, múltiples influencias extrínsecas habían hecho reaccionar el cuerpo de doctrinas en defensa de los postulados I ancestrales. Sólo un Filón de Alejandría había significado un primer paso, y no sin graves peligros, en un diálogo filosófico con el helenismo.

§ 15. *Enfrentamiento crucial*

Nos toca ahora estudiar un momento crítico, ya que se produjo el pasaje de un instrumental lógico y teológico de tipo judío, a un instrumental de tipo helenista. La lengua griega había sido adoptada por el Nuevo Testamento, pero no el modo de pensar de la ontología griega; no el modo de demostrar, distinguir, exponer, considerar al hombre. Ahora es el mismo pensamiento cristiano el que usará las " armas lógicas" del pensamiento helénico, con todo lo que esto involucra. Un error fundamental consistirá en confundir instrumento interpretativo, categorial, expresivo del pensamiento, con el fundamento del pensar; confundir instrumentos lógicos con la misma comprensión del mundo, con el *ethos* cris-

61

tianos. Dentro de una misma civilización, la greco-romana, se enfrentaban por primera vez, de manera abierta y frontal, dos posturas, dos mundos radicalmente diversos: el semito-cristiano y el indoeuropeo de vertiente helénico-latino. En la historia universal de las culturas difícil es pensar un momento más crucial. Se trata de un diálogo a muerte de dos gigantes. Uno de los dos mundos, uno de los dos fundamentos agonizará, morirá, no así la *civilización* mediterránea que es sólo el ropaje instrumental de la cultura romana o de la cristiandad futura.

El enfrentamiento de la comprensión cristiana y helénica exigió a la primera revestirse de los instrumentos lógicos del segundo y la labor comenzó por una demolición en regla del fundamento, del núcleo de valores o comprensión del mundo del imperio greco-romano. Ni Jesucristo, ni la comunidad primitiva, ni el movimiento judeo- cristiano, que permanecieron dentro del mundo judío y de una explicación teológica de tipo hebrea, había dado este paso. Los que comienzan este movimiento de apertura son los pensadores cristianos que se han denominado después *apologistas* ([1]). Dichas "apologías" o defensas del cristianismo iban dirigidas al Emperador, es decir, a la conciencia colectiva de la cultura helénica y romana, y pretendían demostrar a los griegos, con su propio sistema lógico, la racionalidad del cristianismo, su coherencia, destruyendo las impugnaciones que se le hacían. Eran filósofos a su manera que se enfrentaban a los filósofos griegos de su época, que ejercían igualmente una filosofía teñida de teología y hasta teosofía. Este movimiento de los apologistas produjo sus obras principales entre el 120 al 180 d. JC. Se debe leer con atenta mirada las pocas páginas que nos legaron, ya que se trata de una documentación única en la historia del "enfrentamiento" al nivel del núcleo ético-mítico de la cultura greco-romana y del cristianismo. Unico en verdad porque una vez producido nunca más, quizá hasta nuestra época, las posiciones adversas estarán tan claramente definidas, vividas y ejercidas en conductas humanas que instauran "mundo" distintos.

§ 16. *Crítica a la civilización ya la cultura helenista*

En primer lugar consideraremos el *Discurso contra los*

(1) Sólo queremos citar algunos autores de entre los innumerables que han estudiado la cuestión que aquí nos proponemos: C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosopohie chrétienne. Probleme de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin,* Paris, 1961; I. Daniélou, Message *évangelique et culture hellénistique,* París, 1961; Pierre Duhem, *Le système du monde,* París, t. II, 1914; y la *Patrologia graeca* editada por Migne, especialmente desde el tomo I al XVII, y en otras ediciones más recientes que citaremos en su momento.

62

griegos de Taciano ([2]), donde puede verse de manera clara el enfrentamiento del que hablábamos en el parágrafo anterior. En primer lugar, Taciano muestra a los helenistas cómo su civilización (el sistema de instrumentos) ([3]) no es tan original como ellos piensan, ya que casi todos sus componentes los han recibido de otros grupos humanos; es decir; muestra la transmisibilidad de los instrumentos y la neutralidad de los mismos. Los cristianos podrán igualmente un día "orientar" civilizaciones; la crítica no se establece en este nivel: "No os mostréis tan del todo en todo enemigos de los bárbaros, oh griegos, ni juzguéis desfavorablemente sus doctrinas. Porque ¿qué institución entre vosotros no tuvo origen de los bárbaros ? [...]. De los babilónicos la astronomía, de los persas la magia, la geometría de los egipcios, el conocimiento de las letras de los fenicios. Cesad pues de llamar invenciones (*euréseis*) lo que son puras imitaciones" ([4]).

Continúa luego la crítica irónica contra la civilización griega, que se vuelve después más profunda porque no sólo muestra que en el nivel de la civilización los cristianos no ofrecen disconformidad sino que aun trabajan en su progreso. En cuanto a los últimos valores culturales, en cambio, el apologista comienza su crítica devastadora: " ¿Por qué tenéis empeño, oh griegos, en que como en una lucha de pugilato choquen contra nosotros las leyes del Estado ? [...]. El emperador mandó que se le paguen tributos y estoy dispuesto a pagarlos; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva, y reconozco mi servidumbre. [Estamos en el nivel de la civilización] [...]. Sólo si se me manda negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes. [Estamos ahora al nivel del fundamento, de los últimos valores]. Nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo El solo sin principio [...]. Por su creación lo conocemos" ([5]).

Y no sólo defiende la estructura intencional última de su propia comprensión del mundo, sino que con los principios que dicha estructura le otorga juzga la estructura ontológica del mundo griego: "El sol y la luna fueron hechos por nues-

---

(2) Fue escrito entre el 170 al 172 d.J.C. Citaremos a éste y los siguientes apologistas de la edición castellana-griega de Ruiz Bueno, *Padres Apologistas griegos,* Madrid, 1954, pp. 572 ss.

(3) *Cfr*. mi trabajo sobre *Cultura, cultura latinoamericana, cultura nacional,* Chaco, Argentina, 1967, pp. 1-9; *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina,* Barcelona, 1967, cap. I; y en especial, para distinguir la "civilización" como sistema de instrumentos y la "cultura" como núcleo ético-mítico en *Historie et vérité de Paul Ricoeur,* París, 1964, el capítulo sobre *Civilisation universelle et culture nationale,* pp. 274 ss.

(4) *Discurso contra los griegos,* 1; ed. cit., p. 572.

(5) *lbid.,* 4; p. 577.

63

tra causa; luego ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y las piedras?" ([6]).

Las cosas o los entes de este mundo no son ya un mero "ante los ojos" ([7]), sino que son objetos "a la mano" ([8]) o instrumentos del hombre. Ese nuevo humanismo sólo puede originarse por una postura metafísica. Ante el mundo del eterno retorno y de la materia prima eterna, el cristiano expresa claramente los últimos fundamentos de su comprensión del mundo: "Dios es espíritu, pero no el que penetra por la materia, sino el creador de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma [...] .Sabemos que El es el principio del mundo, que no se hizo por división sino por participación [...] .No es la materia sin principio, como Dios, ni por ser principio igual en poder a Dios, sino que ha sido creada, y no por otro ha sido creada, sino por el que es Creador de todas las cosas" ([9]) .

Estas críticas parecen inofensivas y casi sin sentido a un lector contemporáneo, pero el objeto de nuestro trabajo es demostrar el sentido de esas pocas líneas y mostrar la profunda revolución, subversión que produjeron en el mundo cultural mediterráneo, tanto con respecto a la civilización instrumental, como con respecto a las ciencias, técnicas, filosofía, etc. ([10]) .Taciano posee entonces clara autoconciencia de que debe oponerse a todo un mundo diverso, a toda una comprensión del mundo distinta, y por ello su crítica se encamina a los cimientos mismos del sistema, a sus dioses. No es difícil que se llamara a los cristianos "ateos", esto significa simplemente que como elementos disconformistas dentro del imperio habían comenzado una revolución al nivel cultural: al nivel del *ethos* y del núcleo mítico de la cultura antigua. Nuestro apologista tiene, además, clara conciencia de pertenecer a una tradición distinta a la de los indoeuropeos y griegos: "Mas ahora considero oportuno demostraros que nuestra filosofía (*filosofian*) es más antigua que las instituciones

---

(6) *Ibid.*

(7) Llama Heidegger *Vorhandenes y Vorhandenheit*, al ente en tanto "ante los ojos", como pres.encia *(cfr. Sein und Zeit,* § 21, 61 b).

(8) Llama el autor nombrado *Zuhaltdenes* y *Zuhandenheit* al ente en cuanto constituyendo un mundo (*cfr. op. cit*., § 15-18, 22, 69 a), como siendo un instrumento "a la mano", con sentido.

(9) *Discurso contra los griegos* 4-5; pp. 577-579.

(10) La cultura europea *fue orientada* por un núcleo fundamental de valores y comprensión del mundo que irrumpió irreversiblemente en este siglo II: se trata del cristianismo. La cultura de la cristiandad, entonces, fue durante siglos orientada por el cristianismo; pero ese mismo cristianismo supo indicar a la cultura europea la manipulación y aún el incesante acrecentamiento de útiles hasta transformarse en la actual civilización occidental. La lucha agónica que se libró desde el siglo I al III (y aún algo después, porque la última escuela filosófica griega y pagana fue cerrada en el 529 d.J.C.) al nivel de la cultura será definitoria para el porvenir de la humanidad.

64

griegas. Los límites serán Moisés y Hornero; y pues uno y otro son antiquísimos, uno el más viejo de los poetas e historiadores; otro, autor de toda la sabiduría bárbara" ([11]).

Taciano demuestra a los griegos, ante los cuales se antepone como perteneciente a otra tradición, que su ancestro Moisés es más antiguo que Homero y que ha instaurado una comprensión del mundo de la cual él depende todavía. y continúa: "Ahora bien, todo esto os lo expongo, no porque lo haya sabido de otros, sino que he recorrido muchas tierras y profesé como maestro *vuestras* [considérese que no dice nuestras, lo que nos indica su clara oposición] propias doctrinas y he podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude contemplar detenidamente la variedad de estatuas por *vosotros* allí exportadas [...]. Por ello justamente, dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses ya los desconcertados sistemas de *vuestras* filosofías (*dógmasin asynartétois*) me adherí finalmente a *nuestra* filosofía bárbara (*barbárou filosofías*) [...]. Tales son las cosas, oh helenos, que para *vosotros* he compuesto yo, Taciano, que profeso la filosofia bárbara (*katá barbárous filosofôn*), nacido en tierra de asirios, formado primero en vuestra cultura y luego en las doctrinas que ahora proclamo" ([12]).

Es evidente que aquí "filosofía" no significa lo mismo que para Aristóteles o que en nuestra época, pero Taciano se refería a una significación usual en su tiempo, el del platonismo medio. Lo que queremos recalcar es su conciencia de que el cristianismo se oponía al pensamiento helenista como un mundo ante otro mundo.

§ 17. *Demitificación radical*

Por su parte Aristides en la *Apología* ([13]), como filósofo ateniense y cristiano que era, pudo enfrentarse aún con mayor claridad, un medio siglo antes que Taciano, a la cosmovisión helenista.

Su crítica es universal. En primer lugar se levanta contra los caldeos, que en su visión histórica significan los pueblos

---

(11) *Ibid.,* 31, p. 614.

(12) *Ibid.,* 35, 42, pp. 615-628. Había dicho antes nuestro autor: "Entre nosotros, empero, no se da la ambición de gloria y por eso no seguimos multiplicidad de doctrinas [...] y filosofan (*filosofoûsi*) no sólo los ricos, sino que también lo hacen los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofeîn*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos, aunque sean débiles de cuerpo ..." (*ibid.,* 31, p. 615).

(13) Fue escrita en torno al año 120 d.J.C.

65

orientales: "Los caldeos se extraviaron tras los elementos (*tôn stoijeîon*) y empezaron a adorar a las criaturas en lugar de Aquel que los había creado (*tèn ktîsin parà tòn ktîsanta*) [...] ¿Cómo los llamados entre ellos filósofos (*filósofoi*) no comprendieron en absoluto que también los mismos elementos son corruptibles?" ([14]).

Comienza después una crítica conjunta a todos los pueblos conocidos en su época, debiendo ser considerada una de las exposiciones de mayor importancia en la historia Universal, ya que manifiesta el choque entre el pensamiento semitocristiano y el indoeuropeo en vías de agonía. La filosofía y la ciencia occidental, reposan sobre estos textos demitificantes de los últimos fundamentos de un mundo divinizado que hubiera interrumpido indefinidamente el progreso de la cultura y la civilización, como ocurrió en Egipto, India y China:

"Los que creen que el cielo es Dios yerran, pues le vemos que cambia y se mueve por necesidad y que está compuesto de muchos elementos... Todo orden es construcción de algún artífice y todo lo construido tiene principio y fin [...].De donde resulta evidente que el cielo no es Dios, sino obra de Dios (*érgon Theoû*)" ([15]).

En estos textos se deja ver un sentido del ser distinto al de los griegos. El ser de los entes para Aristides no es permanencia "desde siempre" ni presencia ante los ojos, sino que es contingencia radical e instrumentalidad con respecto al hombre ([16]). Manifestar la importancia de esto en un plano metafísico nos exigiría no hacer una historia de la antropología como nos hemos propuesto sino una historia del sentido del ser que ya hemos proyectado. y continúa Aristides:

"Los que creen que la tierra es diosa, se equivocan [...]
porque si se cuece se convierte en muerta, pues de una teja nada nace [...] Es obra de Dios para utilidad de los hombres (*érgon Theoû eis jrêsin anthrópon*).
Los que piensan que el agua es Dios, yerran [...]
Los que creen que el fuego es Dios, se equivocan [...]
Los que creen que el soplo de los vientos es Dios, [...]

---

(14) *Apología* III, 2; ed. cit., p, 118,

(15) *Ibid*., IV, 2, p. 119.

(16) "El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de los griegos. La idea de mundo fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio [. ..]. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio rompen con ésta por su idea de mundo. Y ante todo por la raíz de éste: el mundo está creado [...]. Contingencia y posibilidad son así las dos únicas condiciones metafísicas de la realidad creada respecto de la causa primera" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, en e] capítulo sobre la condición metafísica factual de la esencia, p. 200). Si la idea de mundo es diversa lo es toda la metafísica, ya que es distinto su fundamento. El ser comprendido es distinto entre griegos y cristianos, porque e] mundo y el ser tienen otro sentido.

66

Los que creen que el sol es Dios, [...]
Los que creen que la luna es diosa, [...]
Los que creen que el hombre es Dios, yerran [...]" ([17]).

Es uno de los discursos más claros, después del de los profetas y salmos de Israel, pero el primero con metodología griega, que haya producido el movimiento de los apologistas. El texto es fundamentalmente antropológico, porque desdiviniza el cosmos y lo coloca como creado a disposición del hombre: " ...para utilidad de los hombres". La demitificación del cosmos, antes "lleno de dioses" al decir de Tales de Mileto ([18]), lo torna instrumental con respecto al hombre.

Aquella gran inteligencia que era Aristides continúa su crítica demoledora contra la teología antropomórfica ([19]) y contra el panteón zoomórfico de los egipcios ([20]). A todos estos grupos culturales se opone como un extranjero, como alguien que no participa de ninguna manera en su cosmovisión. Muy diversamente hablará de los judíos, con quienes tiene tanto en común: "Vengamos pues a los judíos [...] porque- estos siendo descendientes de Abrahán, Isaac y Jacob [...] adoran aun ahora a Dios solo omnipotente, pero no según conocimiento (*epîgnosin*), pues niegan a Cristo" ([21]). "Diceen que uno solo es el Dios creador de todo y omnipotente, porque no conviene adorar ninguna otra cosa sino a este Dios solo; y en esto parece que están más cerca de la verdad que todos los otros pueblos, por el hecho de que adoran sumamente a Dios y no a sus obras" ([22]).
Una vez más podemos comprobar que en la conciencia de aquellos primeros cristianos, las tesis de fondo sostenidas por los cristianos tienen su punto de partida en el pensamiento hebreo, siendo el cristianismo, sin embargo, un conocimiento más profundo (*epîgnosis*), un discernimiento intelectual de la realidad a la luz de un nuevo horizonte que da al mundo un sentido más radical, real.

§ 18. *El filósofo cristiano de Atenas* ([23])

Atenágoras escribió una *Legación en favor de los cristianos,* donde deja ver claramente que los cristianos tienen sus "tradiciones propias (*tà pàtria eîrgetai*)" como cada una

(17) *Apología* IV, 3-VII, 1, pp. 119-121.
(18) *Pànta plére theôn* tiene un sentido teológico en su decir primigenio (*cfr.* w. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, p. 27).
(19) *Apología* VIII-XI.
(20) *Ibid.,* XII-XIII.
(21) *Ibid.,* XIV, p. 129 (versión griega).
(22) *Ibid.,* XIV. p. 144 (versión siríaca).
(23) Así se le llamó: *Athenaîou filósofos jristiános.*

67

de "las naciones y los pueblos (*katà éthne kaì démous*)" ([24]), y por ello tienen derecho a poseer convicciones propias mientras no se opongan a las justas leyes del Imperio. A la principal acusación que contra los cristianos se levantaba, de ser "a-teos" (es decir, "sin-los-dioses greco-romanos"), Atenágora los defiende atacando el fundamento, los últimos valores de la propia cultura helenística; " A Diágoras sí que le reprochaban con razón los atenienses su ateísmo. Pues no sólo exponía públicamente la doctrina órfica y divulgaba los misterios de Eleusis [...], sino que hacía pedazos la estatua de Heracles, afirmando derechamente que Dios no existe en absoluto [...]. Nuestra doctrina admite un solo Dios, hacedor de todo el cosmos, y no creado [...] sino creador de todas las cosas" ([25]),

El creacionismo judeo-cristiano se opone claramente al monismo ontológico del pensamiento griego, de tipo uránico indoeuropeo. Como los primeros pensadores cristianos, formados dentro de la cultura griega, nuestro ateniense argumenta del siguiente modo: "Considerad, pues, este punto, que cada uno de esos a quienes se atribuye la divinidad, como tiene principio también es forzoso que sea corruptible [...ya que] lo absurdo de su teología consiste en afirmar que los dioses nacen" ([26]). "Si nos contentáramos con estos argumentos de razón, pudiera pensarse que nuestra doctrina es humana, pero nuestros razonamientos están confirmados por las palabras de los profetas" ([27]) .

Atenágoras tiene entonces conciencia de comenzar un nuevo tipo de filosofía, ya que argumenta con su razón, usando el instrumental lógico de los griegos; pero al mismo tiempo acepta otros principios que los griegos, poseyendo ya la actitud necesaria que poco tiempo después tendrá la naciente teología alejandrina.

A partir de los principios enunciados es posible plantear toda una antropología, y nuestro autor lo hace resueltamente, cuestión que trataremos en los parágrafos siguientes.

1. *La primera antropología cristiana de expresión helénica*

Con la palabra "expresión" no sólo queremos significar la lengua, sino principalmente el ejercicio de un método,

---

(24) *Legación* I; ed. cit., p. 647.

(25) *Ibid.,* pp. 652-653.

(26) *Ibid.,* 19-20, pp. 673-674. Usa aqui la palabra *theologías*. Atenágoras se place en mostrar la incongruencia, grosería y falsedad de las mitologías, teogonías y tradiciones helénico-romanas. Con ello critica el núcleo ético-mítico mismo de toda la civilización del imperio.

(27) *Ibid.,* 9, p. 659.

68

categorías, una lógica de tipo helénico. Se habló en griego para un mundo griego, con los módulos propios de dicho pensamiento, aunque el fundamento y los contenidos sean diversos ya que corresponden a una antropología que sigue siendo semito-cristiana.

§ 19. *El alma es mortal*

Un Justino, filósofo cristiano de Palestina ([28]), recuerda los principios de la antropología novotestamentaria cuando, criticando la antropología platónica, escribe en su obra *Diálogo con Trifón* la siguiente reflexión: "–¿O es que la inteligencia humana será capaz de ver a Dios sin estar adornada del Espíritu Santo?" ([29]) .

Como puede observarse se indican los dos órdenes ya conocidos: uno, el del hombre psíquico, camal o natural; otro, el del hombre espiritual. Y continúa nuestro pensador: "–Platón, en efecto –contesté yo–, afirma que tal es el ojo de la inteligencia, y que justamente nos ha sido dada para contemplar con ella [...] todo lo que tiene parentesco [con ella] [...] [y más adelante nos dice Justino:] Separada [el alma] del cuerpo y venida a ser ella misma por sí misma, entonces es cuando alcanza todo aquello que amó todo el tiempo de su vida" ([30]),

Pero a todo esto se opone el pensador cristiano y de clara manera: "–Tampoco, por cierto, hay que decir que sea el alma inmortal (*athánaton*), pues si es inmortal claro es que tiene que ser increada (*agénetos*) ,
–Sin embargo –dije yo–, por increada e inmortal la tienen algunos, los llamados platónicos"([31]).

Trifón se opone a esta doctrina ya que la inmortalidad o el no haber nacido son atributos exclusivos de Dios: "–Sólo Dios es increado e incorruptible, y por eso es Dios, pero todo lo demás fuera de Dios es creado y corruptible. Por esta causa mueren (*apothnéskousin*) y son castigadas las almas" ([32]).

En todo este pensamiento cristiano primitivo, como en el pensamiento hebreo en general, el momento de la comprensión del ser tiene una tal primacía sobre la éxpresión lógica, que se teme rebajar o destruir la comprensión por tina inadecuada expresión. No es que se tema la expresión como tal,

(28) Vivió en torno al año 100 al 167 d.J.C.
(29) *Diálogo* 4; ed. cit., p. 307.
(30) *Ibid*.
(31) *Ibid.,* 5, p. 310.
(32) *Ibid.,* p. 312.

69

sino que se tiene un extremado y alto concepto de la comprensión como tal: "–Existieron hace mucho tiempo unos hombres más antiguos que todos los tenidos por filósofos [...] son los que se llaman profetas [...] llenos del Espíritu Santo, *sólo dijeron lo que vieron y oyeron* [...] porque no compusieron jamás sus discursos con demostración (*toûs lógous*) [...] y reflexionando conmigo mismo sobre los razonamientos del anciano, hallé que ésta es la única filosofía (*filosofían*) segura y provechosa" ([33]).

En todos estos textos de Justino, citados hasta aquí, puede observarse que se acepta la mortalidad del alma, su incapácidad para conocer con sus dones naturales a Dios. Contra el pensamiento helénico y frente a su filosofía se opone otra sabiduría, la cristiana. La comprensión del hombre es unitaria. No puede decirse que su pensar es sintético, entre lo helénico y cristiano, ya que las tesis cristianas son los principios constitutivos de su comprensión del mundo; su sistema es más bien ecléctico, porque elige aquí o allí diversos elementos que va aceptando a partir de sus propios principios. Hay entonces toqa una antropología cristiana implícita que poco a poco se va explicitando. La defensa de la doctrina tradicional está claramente indicada cuando, no sin cierta cólera, se eleva contra los que confunden a la ortodoxia: "–[...] y si vosotros habéis tropezado con algunos que se llaman cristianos y no confiesan esto, sino que se atreven a blasfemar del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, y dicen que no hay resurrección de los muertos (*nekrôn anástasin*), sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los tengáis por cristianos" ([34]).

Justino se siente solidario "de Abrahán y de la doctrina hebrea de la resurrección, no así de la inmortalidad del alma griega. No dice que haya resurrección de los cuerpos, lo que indicaría un cierto dualismo y permitiría la paralela inmortalidad del alma, sino que afirma la resurrección del hombre total ("de los muertos"). En esta antropología el alma sola no podía poseer la bienaventuranza eviterna, porque no era sino algo del compuesto humano, y mortal para Justino. Es decir, el alma no es una substancia subsistente, no es la personalidad, no es ni divina, ni increada, ni preexistente, ni inmortal. Con ello se afirma la unidad del hombre de manera incuestionable, y se afirma igualmente que el hombre sin la vida del espíritu (los dos órdenes o categorías tantas veces recordados) no puede vencer a la muerte por la resurrección.

Quizá alguno pueda pensar que esta doctrina es la de

(33) *Ibid.,* 7-8, pp. 31-315-
(34) *Ibid.,* 80. p. 446.

70

un autor de excepción. Pero no es así, es la doctrina general del cristianismo primitivo, cuyo sentido mostraremos más adelante claramente.

§ 20. *Tematización progresiva de la cuestión de la inrnortalidad*

La clara posición de Justino, en la que se niega al alma, la inmortalidad natural, va a ser tematizada de diversas maneras. Tomaremos como ejemplo a Teófilo, obispo de Antioquía ([35]), Tacano ([36]) y Atenágoras ([37])

La cuestión antropológica se planteó en estos autores, frecuentemente, como un comentario a los textos del *Génesis* sobre la creación del hombre. La influencia de un Filón, del movimiento judeo-cristiano, del ambiente gnóstico y de la misma filosofía griega es ahora más importante que en las épocas precedentes. Se trata de un momento de extrema riqueza y de difícil estudio.

Teófilo, comentando el texto del *Génesis* 1,26 ([38]), nos presenta un Adán imperfecto, mientras que, como veremos, Taciano concebirá a Adán según la tesis de Filón como el perfecto "primer hombre", un auténtico "hombre celeste". Para Teófilo el cuerpo de Adán fue constituido del polvo del suelo, en el que Dios insufló la vida, dándole un alma viviente, pero, y esto es esencial, le dio posibilidades de posterior desarrollo: "Y Dios lo transladó de la tierra de que había sido creado, al jardín, dándole ocasión de adelantamiento, para que creciendo y llegando a ser perfecto y hasta declarado divino, subiera así al cielo, poseyendo la inmortalidad, porque el hombre fue creado ambiguamente (*mésos*) ni del todo mortal ni absolutamente inmortal, sino capaz (*dektikós*) de lo uno y lo otro" ([39]).

Ahora se comienza a entender aquello de que el alma no es inmortal por naturaleza, ya que puede ganar o perder su inmortalidad; la sola libertad puede decidir su destino ([40]); la desobediencia produce la pena, la tristeza y la muerte. Se instaura un nuevo orden, el de la historia de la salvación, un orden de libertad, de carnalidad y espíritu. Adán, habiendo

---

(35) Escribió el *A Autó1ico* en tres libros en torno al 181 d.J .C.

(36) Redactó su *Discurso contra los griegos* entre el 170-172 d.J.C.

(37) Su *De la resurrección de los muertos* fue el primer tratado extenso acerca de esta fundamental doctrina escatológica.

(38) *A Autó1ico* II, 18; ed. cit., p. 808. *Cfr*. R. Grant, *Theophilus of Antioch to Autolycus,* en "Harvard Theoi. Review" 40 (1947), 238-241, muestra cómo todos los temas planteados por Teófilo son de origen judío.

(39*) A Autó1ico* II, 24, p. 815-816.

(40) *Ibid.,* II, 27.

71

pecado, deberá ahora por su libertad merecer la resurrección. La muerte ganada por el pecado incluye igualmente al alma. Estamos en las antípodas del pensamiento platónico.

La idea de un hombre creado en un estado intermediario o ambiguo será atribuida por Nemesio a un grupo de judíos ([41]) , y será muy usada posteriormente. Por ejemplo piensa así Metodio de Olimpia ([42]). El estado actual del hombre es el de un régimen educativo (*paudeutheîs*) que será igualmente explicado por Ireneo y especialmente por Orígenes, habiéndolo planteado el mismo Pablo en la epístola a los *Gálatas* 3,24.

En Teófilo no se deja ver ningún elemento apocalíptico ni alegórico; se trata de un escritor austero, tan propio de lá escuela antioqueña. El hombre es un ser Indivisible; herido por el pecado pierde el don de la inmortalidad (tema helénico), pero expulsado del paraíso puede, por la educación cristiana, ganar el premio de la resurrección. No se conoce todavía el dualismo helénico, el pesimismo zoroástrico, el impersonalismo de la beatitud vedanta.

Con Taciano encontramos otra tradición.

En un texto central nos explica: "El Verbo [...] hizo al hombre imagen (*eikón*) de la inmortalidad, a fin de que, como en Dios se da la incorrupción; del mismo modo el hombre, participando de Dios, posea el ser inmortal" ([43]).

Sin mayores comentarios puede verse la diferencia con la doctrina platónica de una inmortalidad divina y por naturaleza del alma. Para mayor claridad leamos todavía otro texto de nuestro autor: “No es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal, [...] Muere, en efecto, y se disuelve con el cuerpo [...] pero resucita nuevamente con el cuerpo en la consumación del tiempo” ([44]), pero “no a la manera como dogmatizan los estoicos, según los cuales las mismas cosas nacen y perecen después de determinados períodos cíclicos (*katá tinas kyklon*), sin utilidad ninguna, sino de una sola vez (*ápax*), totalmente acabados los tiempos que vivimos, se dará la reintegración de solo los hombres por razón del juicio" ([45]).

Es, como puede verse, un nuevo ataque frontal a la antropología dualista de los ,griegos, a su visión de la esencia del hombre, de la temporalidad como eterno retorno, de la a-historicidad. Se trata de la antropología tradicional del cristia-

---

(41) *Cfr. Natur. homin.* 1.

(42) Cfr. *Convert*. III, 7.

(43) *Discurso* 7; ed. cit. p 580. Cfr. R. Grant, *the Heresy of Tatian,* en “JournaI of Theol. Studies” 5 (1954) 62-68, donde indica que se pueden objetar a Taciano los errores de los gnósticos.

(44) *Ibid.,* 13, p. 590.

(45) *Ibid.,* 6, p. 579. *Cfr*. M. Elze, *Tatian und seine Theologie,* Göttingen, 1960.

72

nismo primitivo: "Dos especies de espíritus conocemos (*pneumáton*). Uno; que se llama alma (*psyjês*), y otro, que es; superior al alma¡ por ser imagen y semejanza (*eikón kai homoîosis*) de Dios. Uno y otro se daban en los primeros; hombres, para que por una parte fueran materiales y por otra superiores a la materia" ([46]).

La antropología de Taciano manifiesta una vez más, como en la antropología paulina, los dos niveles: uno, del hombre material o psíquico ([47]); otro, instituido por Dios, el hombre" espiritual, imagen y semejanza de Dios, el *ruaj* de los hebreos. Taciano no repite simplemente, sino que completa la antigua estructura. El hombre espiritual, imagen y semejanza puede "llegar a ser" tal, no siéndolo por naturaleza: "No es nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal [hemos ya citado más arriba], pero capaz (*dynatos*) es también de no morir [...] No muere, por más que con el cuerpo se disuelva si adquirió el conocimiento de Dios [...] No es en efecto el alma (*psyjê*) la que salva al espíritu (*pneûma*) [...]. Por eso cuando [el alma] vive sola, se inclina hacia abajo, hacia la materia, muriendo juntamente con la carne ([48]); mas obrando juntamente con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones adonde el Espíritu la guía" ([49]) .

La diferencia con Teófilo estriba en la perfección que se le asigna al primer hombre. Para éste Adán fue creado en un estado de indiferencia; para Taciano, en cambio, muy influenciado por el platonismo al que critica sin embargo, el primer hombre poseía todas las perfecciones; por el pecado, como el pájaro herido o sin alas, el hombre primero ha caído en esta tierra destronado de su majestad. Es preciso, pues, que en adelante busquemos nuevamente aquello que ya tuvimos, pero que perdimos: Unir nuestra alma con el Espíritu Santo y ocuparnos en que se una con Dios"([50]). "Las alas del alma son el espíritu perfecto y, arrojándole que hubo por el pecado, quedó aleteando como un pájaro implume, y vino a arrastrarse por la tierra, y, por haberse salido de la convivencia celeste, deseó la convivenciá de las cosas inferiores [...]. y es menester que nosotros, suspirando en adelante por lo primitivo (*arjaîon*), rechacemos todo lo que nos resulte impedimento para superarlo [...]. Posible es, sin embargo, a todo el que de sí mismo se despoja, poseer ese sobreadorno del espíritu y volver al primitivo parentesco con él" ([51]) .

---

(46) *Disc.* 12, p. 588.

(47) Taciano indica que a este nivel el hombre es todavía semejante a los animales; es el orden de la *nefesh* hebraica.

(48) Aquí usa Taciano la palabra *sárx* y no el término *sôma,* con lo que indica, no la muerte del cuerpo, Sino del "orden corruptible".

(49) *Disc.* 13, pp. 590-591.

(50) *Ibid.* 15, pp. 592-593.

(51) *Ibid.,* 20, pp. 601-602.

73

Este largo texto que hemos citado nos muestra la gran influencia del helenismo, por el tema de la *caída*; pero téngase en cuenta que la *vuelta* al estado primitivo no es ya fruto del mero operar del alma, sino del don del Espíritu. Esta caída del alma, que se puede igualmente encontrar en autores cristianos tales como Atenágoras ([52]), en Clemente de Alejandría ([53]) y en Orígenes ([54]), debe atribuirse a la presencia directa del gnosticismo más que al platonismo, que opera indirectamente.

La antropología de Taciano es original, no puede clasificarse en ninguna de las corrientes principales, ni tuvo numerosos seguidores. Por una parte, hay una influencia semita y judeo-cristiana, y aún es posible que haya recibido algunos elementos iránicos y del platonismo medio. No puede descartarse tampoco aspectos estoicos ([55]). "De este modo Taciano presenta la primera tentativa, aunque todavía inexperta, de unir las especulaciones del judeo-cristianismo y la filosofía griega. Es una etapa muy evolucionada con respecto a la actitud más apologética de los primeros apologistas" ([56]).

Para terminar permítasenos citar un texto de Atenágoras donde se deja ver, por una parte, la clara conciencia de la unidad del hombre, pero, por otra parte, un dualismo creciente en el instrumental expresivo: "No fue al alma por sí sola, ni separadamente del cuerpo, a quien destinó Dios la creación y vida y toda la existencia entera, sino a"los hombres, compuestos de alma y cuerpo, a fin de que por los mismos elementos de que se engendran y viven lleguen, acabada la vida, a un solo y común término [...] La constitución misma de los hombres demuestra la necesidad de la resurrección de los cuerpos muertos y disueltos; pues de no darse ésta, ni fuera posible que las mismas partes se unieran naturalmente unas con otras, ni la naturaleza se compondría de los mismos hombres. Además, si se ha dado a los hombres inteligencia y razón para discernimiento de lo inteligible, y no sólo de las sustancias sino también de la bondad, sabiduría y justicia del Dador [...]. Ahora bien, quien recibe la inteligencia y la razón es el hombre, no el alma por sí sola. Luego el hombre, que consta de alma y cuerpo, tiene que permanecer para siempre. Mas es imposible que permanezca si no resucita [...]. Necesario es absolutamente que, juntamente con el

.

(52) *Cfr. Suplem.* 24-25.

(53) *Cfr. Stromata* V, 14.

(54) *Contra Celso* VI, 43.

(55) Cfr. G. Quipel, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition,* en "Eranos Jahrbuch". 22 (1953), 195-234; Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, París, 1957. pp. 138-140.

(56) Daniélou, *Message évangelique*, pp. 362-363.

74

alma imperecedera, dure eternamente la permanencia del cuerpo (*toû sómatos diamonèn*) conforme a su propia naturaleza" ([57]).

La argumentación de nuestro filósofo ateniense es muy estricta, y se hará tradicional. El hombre posee un alma que contempla lo inteligible, incorpóreo o inmaterial, y no sólo lo creado sino lo Increado. Posee en sí, entonces, un principio de incorruptibilidad o un nivel de su ser que es inmaterial o inmortal. Pero es el hombre al que Dios ha destinado a la vida eterna. Luego, es necesario que el hombre, compuesto de cuerpo y alma, deba resucitar en su cuerpo para permanecer realmente como hombre. Esta doctrina es escándalo para los griegos, que consideraban al cuerpo un signo del pecado y la caída, como cárcel, que incineraban alegremente en el momento de la muerte como muestra de liberación. Por el contrario esta antropología de Atenágoras manifiesta la dignidad del cuerpo, la necesidad de su resurrección. El hombre no es el alma, sino el compuesto de alma y cuerpo. El hombre es carne, es *basar*, es unidad. Sin embargo, la necesidad del diálogo con los helenistas le ha hecho caer ya en el dualismo categorial interpretativo y expresivo, aunque la profunda comprensión de los últimos contenidos es inequívocamente unitaria.

2. *La antropología de Clemente y Orígenes de Alejandría*

El Mediterráneo tenía una gran capital intelectual en el siglo II y comienzo del siglo III d. J.C. Se trata de Alejandría, donde fueron a conjugarse toda la filosofía helenística y romana, las corrientes herméticas egipcias, las escuelas iránicas, las florecientes y numerosas comunidades judías, las iglesias cristianas y hasta las influencias hindúes. Es decir, la gran ciudad del delta del Nilo, con su inmensa biblioteca, era el mayor centro científico del mundo, comprendiendo todas las civilizaciones existentes en ese entonces. No es extraño que las importantes agrupaciones cristianas tuvieran allí sus maestros más al corriente de las novedades de la filosofía. En efecto, nació en dicho ambiente la Escuela cristiana de Alejandría fundada por Panteno. El neoplatonismo se originaba por la

(57) *Sobre la resurrección* 15; ed. cit., pp. 733-735. Este tratado es ya una auténtica obra germinal de filosofía: "Y que el poder de Dios sea bastante para resucitar los cuerpos, pruébalo el hecho mismo de su creación. Porque si no siendo hizo Dios]os cuerpos de los hombres conforme a la constitución primera y principios de ellos. con mayor facilidad resucitará a los que, por el modo que fuere se hayan deshecho" (*ibid*., 3, p. 713). Atenágoras utiliza argumentos con forma silogística que manifiestan un conocimiento del instrumental lógico griego.

75

presencia del alejandrino Plotino. El diálogo entre el cristianismo y el helenismo era inevitable, y quizá fueran igualmente inevitables algunas confusiones, útiles al menos para persuadir a las generaciones futuras del peligro de los sincretismos, de las síntesis no homogéneas.

§ 21. *Clemente de Alejandría*

Nuestro pensador, nacido en Atenas, alumno del siciliano Panteno, significó para la antropología cristiana un progreso de importancia ([68]). Su comprensión del hombre no está exenta de cierta imprecisión terminológica y hasta ambigüedad, que trataremos sin embargo de aclarar en el transcurso de esta corta exposición de su pensamiento. Toda su reflexión puede centrarse en la dialéctica establecida entre las nociones de *imagen* (*eikón*) y *semejanza* (*homoiosis*), que desde ahora se transformarán en estructura técnica de la antropología de la cristiandad oriental. Esta distinción, ya efectuada por Ireneo, se inspira por un lado en la Biblia y por otra en Platón. En efecto, no dice que "Dios ha formado [al hombre] del polvo, lo ha regenerado por el agua, lo ha hecho crecer en el Espíritu [...] a fin de que cumpla la palabra divina: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Cristo ha sido plenamente lo que Dios dijo, el resto de los hombres lo es sólo por imagen" ([59]). Pero el tema es igualmente platónico. Platón distinguía entre *daîmon* y *eudaimonía*, lo primero era una potencia hegemónica del alma, lo segundo un término final de operación. Por ello Clemente pregunta: "¿No es que alguno entre nosotros expone que el hombre recibe *imagen* desde su nacimiento y que debe obtener más tarde la *semejanza* por su perfección?" ([60]). Debe tenerse en cuenta que ya con anterioridad se ha hablado en el pensamiento cristiano de imagen y semejanza, pero no en este sentido: imagen como el hombre creado, semejanza como el proceso de divinización.

El hombre es imagen de Dios por su entendimiento (*noûs*), pero la Imagen primigenia es el Lógos mismo de Dios:

---

(58) Sobre Clemente (150-215) puede consultarse: Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1949-1954; I. Munk, Untersuchungen über Klemens von Alexandria, Stuttgart; 1933; E. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957; H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, París, 1950. Sus obras se encuentran en *PG* VIII-IX.

(59) *Pedagogo* I. 12, 98, En *Stromata* VI, 9, 72, 2, muestra la distinción entre la imagen (*eikonismós = eikón*) y semejanza o divinización (*theoeidés = homoiosis*).

(60) *Stromata* II, 22, 131, 5.

76

"El Lógos divino y real es la imagen de Dios, el entendimiento (*noûs*) humano es imagen de la Imagen" ([61]).

Esta visión del hombre no es sin embargo la de Filón de Alejandría, porque, no hay un hombre arquetipal; el *Lógos* divino es la imagen de Dios, siendo Dios mismo, pero no es un hombre ideal. Clemente nos propone una visión compleja del hombre que asume las divisiones tanto platónica como hebrea y cristiana, dentro de la dialéctica de la imagen y semejanza. En efecto, el texto más completo en este sentido es el siguiente: "En el hombre hay una como década [diez niveles]: los cinco sentidos, la voz, el instinto sexual y, en octavo lugar, lo anímico de la formación (*plásin*) ; el noveno es la facultad que tiene el imperio ([62]), y, en décimo lugar, el carácter propio del Espíritu Santo que se alcanza por la fe" ([63]).

Este difícil texto debe ser estudiado con detención. En primer lugar, y como ya hemos dicho, existe un orden de la imagen de Dios o del entendimiento, que son los primeros nueve niveles y en especial "la facultad que tiene el imperio" (*noûs*). En segundo lugar, existe el orden del Espíritu, que es el décimo nivelo del Espíritu Santo. No es sino la distinción entre carne y espíritu de la antropología hebrea. Aquí en cambio se agrega una interesante distinción. El orden de la imagen depende del *Lógos* como imagen perfecta de Dios; el orden de la semejanza o del Espíritu depende de Cristo como redentor; es entonces el segundo Adán. Es decir, sin el segundo Adán no habría perfección plena o espiritual: "Decimos que Adán fue hecho perfecto en lo que concierne a su estructura física (*plásin*); nada de lo que constituye la naturaleza humana le faltaba. Pero le hacía falta adquirir la perfección con el tiempo ([64]).

Clemente da una solución personal, entonces, a la cuestión adámica, análoga a la explicada por Teófilo de Antioquía o por Taciano, pero mucho más evolucionada. El hombre ha sido creado completo en su nivel físico de imagen, pero le falta la semejanza o la divinización. Volveremos sobre esta cuestión enseguida.

Nuestro pensador distingue en otros textos una trilogía de carne, o *cuerpo*, *alma* y *espíritu*. En otras partes nos presenta

---

(61) *Ibid*., v, 14, 94, 5.

(62) Dice el texto latino: "facultas animae quae tenet principatum", es decir: *hegemonikón*. Para estas citas y las siguientes téngase en cuenta el libro de J. Daniélou, *Message évangelique*, p. 374,

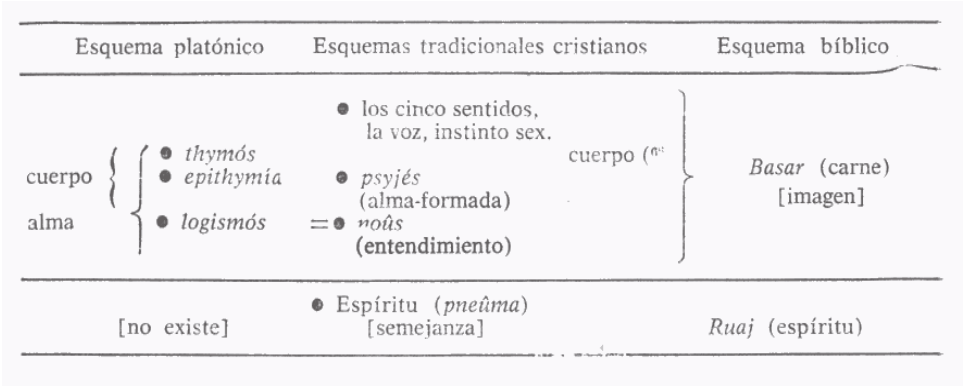
(63) *Stromata* VI, 16, 135, 1.2, Para el debate sobre esta cuestión téngase en cuenta: A. Mayer, *Das Bild Gottes im Menschen nach Klemens von Alexandria*, Roma, 1942; P. Th, Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, en "Rev. Sc. Phil. et Théol." XL (1956) 443-472, Evitaremos aquí colocar la paginación de los textos en Migne, ya que por las cuatro cifras el texto se encuentra de inmediato (p.ej. el último citado se encuentra en *PG* IX, col. 360).

(64) *Stromata* IV, 23, 150, 4.

77

en cambio la trilogía platónica de *thynós*, *epithymía* y *logismós* ([65]). En la década citada arriba hablaba de *alma*, *entendimiento* y *espíritu*. ¿Puede unificarse esta aparente pluralidad o hasta contradicción doctrinaria? Efectivamente. Para Clemente existe una gradación de los diversos momentos de la esencia humana, que para simplificar esquematizaremos en un cuadro comparativo:

5- *LOS NIVELES ANTROPOLOGICOS EN CLEMENTE DE ALEJANDRIA*



Clemente ha distinguido, entonces, en primer lugar un orden que llama del cuerpo o carne: se trata del nivel de los cinco sentidos, la voz –como lengua o mecanismo fónico del lenguaje–, y el instinto sexual. Este primer nivel es positivo, y es así afirmado por el Padre de Alejandría: "Todos los que vituperan al hombre creado [modelado] y calumnian su cuerpo (*kakíxontes tó sôma*) no lo hacen con sabiduría. Ellos no consideran que el hombre ha sido hecho en posición de pie (*orthèn*) para poder contemplar el cielo; que la organización de los sentidos se ordena al conocimiento [intelectual], y que sus miembros o partes [sexuales] son aptos para cumplir funciones útiles y no voluptuosidad. De donde debe considerárselo como morada del alma, tan preciosa para Dios" ([67])

Como puede verse se trata de los siete primeros elementos de la década indicada arriba. El alma de la que se habla es la "facultad anímica de la formación" indicada en ese texto ([68]). Esta alma con los siete primeros elementos constituye lo que para Platón sería el cuerpo a los niveles de las almas inferiores (del *thymós y epithymía*).

El noveno momento de la década era el *noûs* o entendimiento, que es el alma *logismós* de Platón. Gracias a este en-

(65) *Ibid*., III, 9, 68, 5.

(66) Habla con indiferencia de "carne" (*sárx*) o "cuerpo" (*sôma*), denotando en esto un olvido de la antropología hebrea.

(67) *Stromata* IV, 26, 163, 1-2. Clemente no reconoce al cuerpo como la imagen" de Dios, sino por intennedio del *noûs* cuya sede es el alma (*ibid*. VI, 14).

(68) Nos referimos al texto con nota 63 de este capítulo.

78

tendimiento el hombre es imagen de Dios, ya que dice Clemente que "intelectual (*noetós*) es el Verbo de Dios, cuya imitación es el *noûs* de solo el hombre" ([69]). Es interesante indicar cómo para Taciano el hombre era imagen de Dios gracias al Espíritu participado, mientras que para Ireneo, como veremos, el hombre es imagen por su mismo cuerpo. Esta última es una tendencia mucho más semítica. Clemente en cambio sólo indica la imagen de Dios en el hombre en su nivel intelectual.

De todos modos este hombre, a imagen de Dios por su entendimiento, que asume o gobierna el alma y el cuerpo, es decir los ocho primeros niveles de la década, no es todavía perfecta: "Es necesario comprender que nosotros hemos sido dispuestos para cumplir actos de virtud por naturaleza, pero que no la poseemos desde el nacimiento. Sólo *somos capaces* de adquirir [la perfección].Y de este modo disolvemos la dificultad presentada por los herejes [gnóstico]. ¿Adán ha sido, perfecto o imperfecto? Si imperfecto: ¿Un Dios perfecto ha podido crear una obra imperfecta y en especial al hombre? Si perfecto: ¿Cómo ha podido violar los mandamientos? Repetiremos todavía que el hombre no ha sido creado perfecto, sino apto para adquirir la virtud [...] Dios quiere salvarnos por nosotros mismos (*ex hemôn*)" ([70]).

Vemos entonces como reaparece la dialéctica de la imagen y de la semejanza. El hombre és imagen de Dios y en este sentido es apto para alcanzar la perfección, Dicha perfección es la divinización o semejanza con Dios. Entre la imagen y la semejanza media el ejercicio de una recta libertad. Se trata entonces de la dialéctica hebrea entre *basar* y *ruaj*, entre carne y espíritu, entre el hombre carnal y espiritual, entre el hombre terrestre y el celeste. Estamos en la más auténtica antropología cristiana, que ha sabido incorporar valiosos elementos de la antropología helénica, pero dentro de un horizonte estrictamente semito-cristiano. El dualismo no se ha hecho presente en toda su radicalidad.

§ 22. *El dualismo de Orígenes*

Hasta el presente hemos visto las primeras y decididas escaramuzas del pensamiento cristiano ante el helenismo, es decir

(69) *Stromata* VI, 9, 72, 2.

(70) *Ibid*., VI, 12, 96, 1-2 (*PG* VIII, col. 1374). Se trata de una rotunda afirmación de la libertad contra todo dualismo ónt¡co-moral que diviniza o cosifica el mar o el bien. Clemente salva así la perfección creante de Dios, la bondad natural de la estructura humana, el origen libre del mal, la necesidad de la educación (toda

79

los Padres apologistas. Hemos igualmente estudiado la equilibrada formulación de la antropología clementina. Nos toca ahora considerar la primer crisis importante de la comprensión cristiana del hombre, y la aceptación, ya veremos en qué sentido y profundidad, de un cierto dualismo. Lo que había sido un pensamiento pre-filosófico, comienza ahora a constituirse como filosofía, y los peligros inherentes a la expresión ontológica se duplican cuando se tiene en cuenta que dicha expresión se hacía dentro de los moldes instrumentales de la filosofía neoplatónica y en un ambiente fuertemente influenciado por el gnosticismo.

Orígenes, alumno de Clemente y sucesor en la dirección de la Escuela alejandrina ([71]) , enseñó una doctrina antropológica que fue después deformada por el origenismo. Reconstruir su auténtica visión no es tarea simple. Como hemos dicho, su figura se encuentra en un momento crucial, crítico, ya que se trata de la primera "tentación" de realizar el pasaje de la no sóla utilización del instrumental lógico de los pensadores helenistas, tarea comenzada por Clemente e Ireneo o por los mismos apologistas, sino de aceptar ciertas *estructuras ontológicas*, y por ello antropológicas propias del pensamiento indoeuropeo y helenista: neoplatónico en especial. "Orígenes formuló con suma claridad la incompatibilidad entre ciertas tesis ontológicas del paganismo y del cristianismo, como la doctrina del eterno retorno, la doctrina de la transmigración de las almas, la eternidad de la materia. En todo esto ayudó al pensamiento cristiano a tomar conciencia de sus propias exigencias metafísicas. Por otra parte, al menos en un momento de su vida, Orígenes propuso una visión del mundo, una síntesis metafísica y teológica, que suscitó una reacción en muchos pensadores cristianos. ¿Cuáles fueron los temas que caracterizaron esa visión de las cosas? ¿Cuáles fueron los motivos metafísicos que dirigieron la reacción antiorigenista?" ([72]). He aquí lo que nos interesa exponer resumidamente.

La obra fundamental de nuestro autor, para nuestro pro-

---

una filosofía de la imagen a la semejanza queda delineada en sus obras el *Protrepticum* en *PG* VIII, desde el comienzo; en el *Pedagogo*, PC VIII, col. 247 ss.; *cfr*. "Sources Chrétiens", París, 1960, n. 70, pp. 7-105).

(71) Vivió entre el 185 al 255. Véase H. Chadwick, *Origen. Celsus and the Stoa,* en "Journal of Théol. Stud." 48 (1947), 34-49; J. Daniélou, *Origène*, París, 1950; H- Crouzet, *La théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, 1956; H. Rahner, *Das Mensehenbild des Orígenes*, en "Eranos Jahrbuch" (1948), 197-248.

(72) C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 396. Cfr. Bardy, art. *Origène*, en *DTC* (1931), col. 1489-1565; Bainvel, art. *Ame*, en *ibid*., I, col. 994-999.

80

pósito, es la llamada *Tratado de los principios* ([73]). Como su título lo indica se estudia el origen de todo lo existente. A nosotros nos interesa el origen del hombre, más particularmente del alma. Puede observarse, desde una primera leída, el gran influjo neoplatónico que pesa sobre la obra. Sin embargo, no debe olvidarse que Rufino, que nos ha conservado en traducción el texto latino, no sin cierta intención contraria, ha truncado y hasta modificado ciertos textos. Esto ha podido descubrirse por la comparación de algunos fragmentos de Orígenes conservados también en griego en Epifanio, Justiniano y otros autores, donde se dejan ver errores en la traducción de Rufino declaradamente antiorigenistas.

En Orígenes, Dios se presenta como la Mónada, la Hénada eterna y espiritual ([74]), dentro de la cual el Hijo significa una cierta procesión por degradación o descenso ([75]). Dicho Dios es creador de todo lo existente, y en esto se separa de todos los neoplatónicos del mundo antiguo y moderno. Admite sin embargo que la creación es eterna –cuestión que no entraremos a discutir aquí–. Nada de lo existente es in-engendrado o in-creado. La actividad creante de Dios se ha ejercido sin embargo desde siempre.

La cuestión antropológica surge con la creación de los seres espirituales contingentes. Veamos cómo plantea Orígenes la cuestión: "Dios [...] cuando creó al comienzo lo que quiso crear, esto es, las naturalezas que poseían razón, no tenía ninguna otra razón para crearlas sino Sí mismo, es decir, por su propia bondad. y como es El causa de todo lo que sería creado y no habiendo en El ninguna variedad, ni cambio, ni imposibilidad, creó todo lo que creó del todo iguales y semejantes" ([76]).

Todos los espíritus ([77]) fueron entonces creados originariamente iguales, a imagen de Dios y con libertad. Por el uso de dicha libertad los espíritus se fueron distinguiendo y ocuparon diversos niveles de dignidad dentro del cosmos. En un texto de Epifanio, con garantías ciertas de autenticidad, se nos refiere la siguiente doctrina origenista: "Antes de la creación de [este] mundo, todas las substancias inteligentes eran puras: los demonios, las almas y los ángeles. Todas servían a Dios

---

(73) La mejor edición es la de Paul Koetschau, Leipzig, 1913; en la *PG* de Migne, de la cual citaremos para mayor comodidad, se encuentra en el tomo XI, desde la col. 115; véase además de la bibliografía indicada arriba: J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, París, 1928.

(74) *De Princip*. I, 1, 6; *PG* XI, col. 124.126.

(75) "El neoplatonismo se encuentra instalado en el corazón de la teología ori. genista de la Trinidad" (C. Tresmontant, *op. cit*., o. 398). *Cfr*. R. Cadiou*, Introduction au systerne d'Origene*, París, 1932; H. Cornélis, *Les fondernents cosrnologiques de l'eschatologie d'Origène*, París, 1959.

(76) *De Princip*. II, 9, 6; *PG* IX, col. 230. I

(77) El texto latino dice "rationabiles naturas".

81

y obedecían sus mandamientos. Pero el diablo, que tenía cierta autonomía, quiso oponerse a Dios. Dios lo condenó, y las otras potencias se le unieron. Unas pecaron mucho, y se convirtieron en demonios; otras menos, y devinieron ángeles; otras aún menos, y son los arcángeles; y así cada una recibió una condición proporcionada a su propia falta. Las almas, sin embargo, quedaban todavía sin puesto, ya que no habían cometido un pecado lo suficientemente grave para ser demonio, ni tan leve como para ser ángeles. Dios creó entonces el mundo presente; y ligó el alma al cuerpo, *como castigo* [...] Es evidente que hay una pre-existencia de los pecados del alma, pecado a partir del cual uno recibe lo que es justo[...] Las almas están así separadas (*apostántes*) de la unión con Dios" ([78]).

Todos los espíritus o substancias racionales son iguales originariamente. Sólo las almas son juzgadas por una *apostásis* o separación, de la que se sigue la *ensomátosis*, que en griego significa la "en-corporalización", la entrada en un cuerpo ([79]), que provoca por su parte la fragmentación o multiplicidad, proceso neoplatónico de individualización y diversidad de las almas. Como puede verse Orígenes tiene un juicio muy alto de la dignidad de la libertad, cuestión que es tratada *in extenso* en el libro III del *Perì Arjôn*, ya que ella es el origen de la caída de las almas. Es por la libertad, por otra parte, que las almas recuperarán la salvación en la restauración universal (*apokatástasis*).

Las diferencias entre la interpretación de Orígenes y la interpretación tradicional de la naturaleza del alma y la falta original del hombre son muy marcadas. En el Génesis no se habla para nada de un alma, y mucho menos que sea pre-existente. La falta de Adán es un hecho acaecido en este mundo. Para nuestro autor en cambio el alma tiene ya un sentido platónico o neoplatónico, distinto a la visión bíblica del hombre; la falta es trans-histórica, trans-mundana. El hombre es el fruto de una *caída* que es algo muy distinto a una *expulsión* ocurrida dentro de nuestro mundo. La caída origenista se produce *de* un mundo pre-cósmico, anterior a nuestro mundo sensible, material y múltiple, *en* este mundo histórico.
En toda esta interpretación se deja ver un influjo importante del pensamiento gnóstico y platónico, y el uso continuo de su método de exégesis alegó rica que le permitía moverse con relativa facilidad en la lectura de la Biblia, ya que desconociendo muchas veces el sentido auténticamente hebreo to-

(78) Citado por Epifanio en *Panarion Haer*. 64, 4; *PG* XLI, col. 1076,

(79) In-corporación, en sentido estricto, es algo muy diverso a en-carnación. En sentido hebreo lo primero significa sólo asumir un cuerpo, *parte* del hombre; lo segundo. asumir *todo* el hombre.

82

maba el texto en un sentido simbólico, dando a esta palabra un significado muy amplio. Este tipo de exégesis daba a Orígenes una libertad extrema: hacía hablar al texto hebreo en contenidos helenistas, es decir, pretendía comentar textos bíblicos y en verdad enseñaba una doctrina extraña a la estructura del pensamiento hebreo originario. Existe sin embargo una diferencia fundamental entre la doctrina de los gnósticos y la de Orígenes, en especial cuando se refiere a la libertad. Para 1os gnósticos los hombres han sido necesariamente castigados y algunos de ellos se salvarán necesariamente. Para Orígenes ambos procesos son fruto de la libertad, al menos como causa dispositiva en el segundo de los casos ([80]).

La materialización o corporalización es fruto del pecado. Pero, y ésta es una nueva diferencia con los gnósticos y neoplatónicos, la materia no es intrínsecamente la causa del mal, sino que dicha causa es el acto libremente operado: el mal de una voluntad libre es la causa de la materialización del alma. La materia, entonces, no es la causa del mal sino el castigo; posee un grado inferior de ser ([81]). ¿No pone esto en juego la resurrección del hombre como condición de la beatitud perfecta? Orígenes acepta la resurrección, pero sólo como una etapa hacia un grado final de mayor espiritualidad. La resurrección es condición, no de la beatitud final, sino un paso, un momento hacia el puro espíritu, ideal helenista de la inmortalidad del alma. En esto Orígenes manifiesta una verdadera confusión entre la estructura antropológica del pensamiento hebreo-cristiano y el helenista. Pero no es todo.

En la tradición del pueblo hebreo y cristiano no hay, propiamente hablando, *retorno* a un estado inicial. Para Plotino, por ejemplo, mito neoplatónico fundamental, lo Uno originario no sólo es punto de partida, sino fin de todo un proceso de purificación o retorno al origen. En Orígenes puede observarse igualmente el mito del retorno, con modalidades más bien gnósticas.

Efectivamente, en la visión origenista del cosmos, animado por diversos espíritus situados en diversos niveles, se puede seguir produciendo la caída de dichos espíritus puros, por el mal uso de su libertad; esta caída es siempre materialización. Pero en su sentido inverso, hay también continuamente retorno por un movimiento de desmaterialización: el alma abandona el cuerpo, el universo entero se va liberando de la esclavitud de la materia: "Si todos los seres existieran sin cuerpo, la na-

(80) "... Inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntae del iudicio originem trahens, sed propriae libertatis arbitrio" (*De Princip*. II, 9, 6; *PG* XI, col. 230).

(81)"De superioribus ad inferiora descensum" (*ibid*., III, S, 4; col. 329).

83

turaleza corporal se consumiría, volvería a la nada. Ya que ha sido creada para volver a la nada" ([82]). "Si, como la razón y la autoridad de las Escrituras han mostrado, la naturaleza corruptible debe revestirse la inmortalidad [I *Corintios* 15] la muerte será absorbida por la victoria, y la corrupción por la incorrupción, y sin duda toda la naturaleza desaparecerá" ([83]).

Para nuestro autor, como puede observarse, la materia y la corporalidad son sólo un momento transitorio que, por último, desaparecerá. Por ello, en la doctrina escatológica de Orígenes, aunque hay resurrección del cuerpo, al fin, el mismo cuerpo desaparecerá para dejar que el alma sola contemple con inefable gozo al Dios eterno.

Todo esto nos manifestaría que se trata de un pensamiento totalmente concordante con el gnosticismo. Pero no es así. Por el contrario "la síntesis de Orígenes, ante todo, contraria al gnosticismo y esto por diversas razones: el gnosticismo es una filosofía de las naturalezas llevada a sus últimas consecuencias. Cada ser tiene una naturaleza material (hílica), psíquica o espiritual (pneumática). Por el contrario para Orígenes, es la libertad la que determina a las naturalezas. Todos los niveles del ser de los que trata su gnosis tienen su origen en la libertad. En este punto, no se opone sólo a los gnósticos, sino igualmente a la apocalíptica judía, y lateralmente al mismo estoicismo, en tanto que para Orígenes la libertad tiene consecuencias ontológicas" ([84]).

En efecto. Aunque nuestro filósofo se dejó tentar en demasía por la estructura del pensamiento medioplatónico ([85]), conserva la dialéctica hebreo-cristiana del *basar-ruaj* o de la imagen y semejanza, pudiéndose pasar de un orden a otro por la libertad: "Las creaturas razonables, como lo hemos mostrado frecuentemente, están provistas de la facultad del libre arbitrio" ([86]). Todo mal, y también el mérito de todo bien y por lo tanto de la divinización re-encontrada en el retorno, la semejanza, tiene su fuente en la libertad. Sin embargo no cae Orígenes en un pelagianismo, y por ello enseña que la salvación, en definitiva, procede no de la naturaleza sino por la acción soterológica del Hijo de Dios. El hombre es imagen de Dios por su alma, aunque sea un alma caída, y alcanza la divinización participada del alma siguiendo el Evangelio. Por ello, entonces, acepta la división tripartita del hombre: el cuerpo como materialización de una culpa, el alma o la naturaleza

(82) Citado por Jerónimo en su *Epist. ad Avit*. 5.

(83) *Ibid*.: ". ..corporea natura tolletur".

(84) Daniélou, *op. cit*., p. 389.

(85) P.ej. se inspira en *Contra Celsum* IV, 40, en el filósofo Albino, *Epist. XVI*, 2, en el tema del descenso de las almas en un cuerpo y su retorno a la unidad.

(86) *De Princip*. II, 9, 6; *supra*.

84

propiamente dicha del hombre, el espíritu o la participación de la vida misma divina ([87]) .Dejando de lado muchos otros aspectos de la antropología origenista, hemos podido ver que el mito de la pre-existencia del alma comanda todo su sistema y significa el haber aceptado muchos elementos neoplatónicos de extrema ambigüedad para el equilibrio propio de la antropología cristiana. La Iglesia ortodoxa reaccionó hasta con violencia ante esta visión sincrética, ahora sí, que no manifestaba ya las estructuras esenciales, tradicionales del pensamiento cristiano.

Por su parte un Evagrio del Ponto, uno de los más conocidos origenistas del siglo IV, debe inscribirse en la tradición de los que continuaron enseñando el sistema del alejandrino, extremando aún algunos de sus posibles o iniciales errores ([88]). "La visión del mundo de Evagrio es, una vez más, el antiguo mito del ciclo, pero mezclado con doctrinas cristianas. Como siempre, hay tres tiempos en el ciclo: antes de la caída, durante la caída, después de la caída o el retorno al Uno" ([89]).

En Mario Victorino ([90]) se encuentran igualmente temas origenistas, tales como cuando dice que "las almas existían antes que el mundo". Hasta que el origenismo no sea definitivamente condenado en el año 553, en el anatemista XI del Concilio de Constantinopla ([91]), tendrá innumerables seguidores. Entre los más famosos y los últimos no puede olvidarse a los monjes de la Gran Lavra y Nueva Lavra de Jerusalén.

La crisis origenista permitirá a los Padres de la Iglesia oriental tomar clara conciencia de la incompatibilidad de las estructuras antropológicas del pensamiento helenista, medio y neoplatónico, estoico y gnóstico, y las estructuras bíblicas que enseñaban los contenidos de la tradición hebreo-cristiana acerca del hombre. Todo esto llevará su tiempo. De todos modos el cristianismo llegará a tener autoconciencia de sus exigencias, constituyendo así una antropología de la cristiandad, explícita.

---

(87) *Cfr. De Princip*. IV, 2, 4; *In Matth*. XVII, 27; *In Joan*. XXXII, 2. En la doctrina del pecado original toda la antropología de Orígenes muestra sus contradicciones. En efecto, debiendo admitir el pecado de Adán, hace sin embargo responsable del mismo a la falta anteriormente cometida antes de este mundo. Su visión filosófica tiene enton. ces primacía sobre su visión escriturística (*cfr. In Rom. V, 1*). Véase M. Lang, *Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Orígenes*, en "Zeitsch. f. Theol. und Kirche" X (1900), 167.188; C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épitre aux Romains*, Estrasburgo, 1926; J. Kraus, *Die Lehre des Orígenes über die Auferstehung der Toten,* Ratisbona, 1856.

(88) Para un resumen de la historia del origenismo y el antiorigenismo, G. Fritz, art. *Origénisme*, en *DTC*, *t. cit.*, col. 1565-1588.

(89) C. Tresmontant, *op. cit*., p. 454. La doctrina de Evagrio la conocemos a través de la carta de Justiniano, y por algunos de sus textos auténticos (editados en francés en "Rv. d'Hist des Rel." CXLII (1952), 156.205).

(90) *Comm. in Ephes*. 1. 4; PL VIII, col. 1238.

(91) *Cfr. Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 95.

85

3. *El origenismo y la cuestión del origen del alma* ([92])

§ 23. *Las primeras críticas antiorigenistas*

No habían pasado cincuenta años de la muerte de Orígenes que ya un Metodio de Olimpia escribía un tratado *De resurrectione* contra el maestro alejandrino,([93]). Afirmaba de manera explícita, y esto por vez primera con tal nitidez, es decir con precisión filosófica, la radical unidad del cuerpo y el alma. Sin embargo, no debe dejarse de tener en cuenta que el punto de partida es el dualismo helénico, aceptado ya como habitual y sin cuestionarse si dicho instrumental expresivo no estaba ya viciado en su fundamento ontológico mismo. El hombre es considerado así como un ente, y el dualismo óntico es inevitable. Metodio lo pretende sin embargo superar: "El hombre, por naturaleza (*fýsin*) no es ni alma sin cuerpo, ni cuerpo sin alma, sino que es la síntesis compuesta (*systáseos syntethén*) de la unión del alma y del cuerpo en una sola forma (*mían morfen*)([94]), que es bella. Orígenes, en cambio, ha pretendido que el alma sola constituye el hombre como lo pensaba Platón" ([95]).

Sin inspirarse directamente en el aristotelismo, y mil años antes que Santo Tomás, una fórmula filosófica había sido ya fraguada por la antropología cristiana en el ámbito helenista, tanto para luchar contra el origenismo como contra el gnosticismo y el neoplatonismo.

El cuerpo no es de ninguna manera la prisión del alma, dice Metodio; el mito de una caída del alma es absurdo e indemostrable. Nuestro autor llega a definir el alma de la siguiente manera, que tenía ya larga tradición, sin dejar por e]1o de ser sugestiva: "Las almas, cuerpos de esencia intelectual ([96]), han sido provistas por el Creador y Padre del universo de miembros visibles a los ojos de la razón" ([97]). Como puede verse el alma es considerada, de todos modos, como una substancia o algo análogo. Es bien posible que inspirándose en San Pablo, cuando habla de "cuerpo psíqui-

---

(92) Además de las obras ya nombradas consúltese R. Arnou, art. *Le platonisme des peres*, en *DTC*, t. XII, col. 2294-2393.

(93) Moría en el año 311 d.J.C.

(94) En este texto "forma" no significa un co-principio sino *la esencia* completa misma.

(95) *PG* XVIII, col. 292.

(96) Llamar al alma cuerpo (*sómata noera hypárjousai*) de naturaleza intelectual es una extraña fórmula, pero que tendría en el mismo San Pablo su antecedente cuando hablaba de un "cuerpo psíquico" y recordando que este orden del basar era también de la *nefesh*, o, traducida al griego, alma. Esta fórmula la encontramos también en Tertuliano. En el hilemorfismo medieval del siglo XIIl se hablará igualmente de una materia sutil del alma.

(97) *De Resurrect*. III, !8, 4; *PC* XVIII, col. 328.

86

co", Metodio igual que Tertuliano –aunque por distinta razón filosófica– haya dado al alma una consistencia más que conveniente. Su antiorigenismo es claro cuando explica que "nuestra carpa, el cuerpo, era antes inmortal, pero la desobediencia ha traído su ruina y caída, por lo que Dios disolvió el pecado por la muerte para que el hombre no permaneciera eternamente pecador… He aquí entonces la causa de la muerte del hombre, ya que aunque él no fue creado mortal y corruptible, el alma ha sido separada de la carne para que por la muerte el pecado desaparezca" ([98]). Para Metodio, como puede observarse, el cuerpo era constitutivo del hombre desde el origen, antes del pecado de Adán, y está destinado a reconstituir el hombre después de la resurrección. Si es mortal sólo se explica porque con él desaparece toda posibilidad de nuevo pecado. Se deja ver, de todos modos, un cierto dualismo en esta misma doctrina de que por la muerte del cuerpo muere el pecado, "de manera que no quedara la más pequeña raíz a partir de la cual pudiera germinar todavía el pecado" ([99]).

Con Cirilo de Jerusalén se defiende la tradición cristiana cuando afirma que "ciertos han dicho que uno es el creador del alma y su señor, y otros el creador del cuerpo" ([100]), doctrina afirmada por los mazdeístas y algunos gnósticos; contra lo que nuestro autor indica que "no me digas que es el cuerpo el responsable del pecado [...] .El cuerpo no peca por sí mismo, sino que es el alma la que peca por el cuerpo" ([101]) .Esta fórmula de que es el alma la que peca "por el cuerpo" (*dià toû sómatos*) , aunque libera al cuerpo de su negatividad moral, no evita por el contrario un acentuado dualismo.

Los capadocios estudiaron a Orígenes y pueden aún contarse entre sus admiradores, aunque poseyeron una mucho más clara visión de las estructuras de la antropología cristiana. San Basilio ([102]) y Gregorio de Nacianzo ([103]) se ocuparon repetidas veces de sus doctrinas. Sin embargo nos detendremos sólo en Gregorio de Nisa, en quien puede verse una muy marcada influencia del pensamiento helénico, ya que olvida el hecho de que la expulsión no se refiere al mito de la caída del alma; la salida del paraíso no es una incorporación: "La gracia de la resurrección nos es presentada como el re-establecimiento del primer estado de los que cayeron. En efecto, la gracia que esperamos es *el retorno* a la vida pri-

(98) *Banquete de las diez vírgenes*, IX, 2.
(99) *De Resurrect*, I, 38; *PG* XVIII, col, 293.
(100) *Catecheses* IV, 4; *PG* XXXIII, col. 457.
(101) *lbid*., 23, col. 484.
(102) Vivió entre 330 y 379 d.J.C.
(103) Nació en 329 y murió en 390.

87

mera, volviendo al paraíso del que había sido expulsado. Una vez re-establecido el orden, nuestra vida será como la de los ángeles" ([104]).

Gregorio habla de la expulsión del paraíso, pero no se trata ya del paraíso del pensamiento hebreo, para el cual el estado actual del hombre no es el de un ser distinto y caído, sino del mismo ser pero expulsado. El hombre debió ser asexuado, pensaba Gregorio, y ahora es sexuado; no debió poseer propiedad privada y ahora la tiene; no debió ser material yahora lo es; no debió ser mortal y ahora muere.

El hombre que era imagen y semejanza de Dios, ahora sólo es una imagen lejana y deslucida. Sin embargo, Gregorio se opone claramente a la transmigración de las almas, e igualmente a la creación del alma antes del cuerpo ([105]). Es aún más importante la defensa que efectúa, en esta vida, de la unión del cuerpo y el alma como un compuesto: "Porque el hombre es uno, en su composición de alma y cuerpo, su ser no puede sino ser uno y de común origen; de otro modo, el cuerpo no puede ser primeramente y después el alma [...] ni el cuerpo existe antes ni separado del alma, sino que ambos tienen su origen común" ([106]).

Los capadocios criticaron a Orígenes sólo en las tesis más extremadas de éste, ya que en muchas otras coincidían con él en una expresión de muy acentuado helenismo.

§ 24. *El antiorigenismo a partir de Epifanio* .

La ambigüedad de la antropología origenista, y toda la desviación que involucra, no fue rápidamente comprendida. Por ello, deberemos esperar hasta Epifanio ([107]) para que la doctrina del alejandrino fuera expresamente condenada como herética, en la obra escrita en el 375 al 377 y llamada *Panarion*. Todas las críticas de Epifanio contra los errores de Orígenes indican que su equivocación consiste en haberse dejado influir en demasía por la "cultura (*paideîa*) helenista" ([108]). Se trata de una respuesta de la conciencia cristiana en defensa de la tradición antropolggica cristiana ancestral: "El [Orígenes] dice que el alma humana pre-existe, y que las almas son ángeles y potencias superiores, que han caído en el pecado, y, a causa de esto, están prisioneras en los cuerpos; que han sido envia-

(104) *De hominis opificio* XVII; *PG* XLIV, col. 188. Gregorio vivió entre 335 y 394.
(105) *Ibid*., XXVIII.
(106) *Ibid*., XXXIX; *PG* XLIV, col. 233.
(107) Vivió entre 315 y 403 d.J.C.
(108) *Adversus haerl!ses Panarium* LXXII.

88

das por Dios para penar una culpa, para recibir así un primer juicio. Por esto el cuerpo se llamaría prisión, porque el alma está ligada al cuerpo ([109]). [De aceptarse esta doctrina] nos sería necesario abandonar la enseñanza de los apóstoles, de los profetas, de la Ley y del mismo Salvador, cuya voz resuena en el Evangelio" ([110]).

Epifanio estudia con detención cada una de las posiciones, doctrinales de Orígenes, y muestra cómo se oponen a las estructuras de la antropología tradicional cristiana. Tanto en la doctrina de la resurrección, de la dignidad del cuerpo, de la unidad del compuesto humano, de la bendición de Dios en favor de la procreación del género humano Epifanio sabe manifestar la estructura adecuada. De este modo supo levantarse la conciencia cristiana contra el más importante de los, sincretismos efectuados por un doctor de la Iglesia, como lo, era, de todos modos, Orígenes. En efecto, el *Perì Arjôn* era incompatible con la antropología cristiana y así fue tenido por la Gran iglesia desde el siglo IV.

El dualismo ya instaurado a través del instrumental lógico de los griegos, aunque rechazado en la expresión origenista, se hacía cada vez más presente, difundiéndose en todo el pensamiento de la cristiandad. Ya veremos cómo el pensamiento cristiano latino, por su parte, desde su origen será dualista, aunque no al modo origenista. De ninguna manera este dualismo se aceptó rápidamente. Un Teófilo de Alejandría ([111]) se opuso decididamente a Orígenes cuando en su carta pascual del 402 se expresaba así: "¿Qué significa repetir una y otra vez que las almas están frecuentemente ligadas a los cuerpos y que después se separan, lo que debe interpretarse como si tuviéramos numerosas muertes? Orígenes ignora entonces que Cristo ha venido, no para liberar después de la resurrección las almas de los cuerpos, ni para revestir las almas así liberadas de cuerpos nuevos [...] sino para dar a los cuerpos resucitados la incorrupción y la eternidad [...] pues el hombre *enteramente* se ha salvado por el advenimiento de Cristo" ([112]).

Teófilo reafirma una vez más el sentido unitario de la existencia cristiana. La corporalidad no es un estado transitorio de la esencia humana, sino que es un constitutivo definitivo y permanente de esta vida y la vida futura beatificada. No podemos extendernos a seguir paso a paso toda la polémica antiorigenista, ya que para nuestros propósitos nos

(109) Epifanio utiliza el juego de palabras platónico y origeniano de *sôma* (cuerpo) y *sêma* (prisión) (*Panarium* LXIV; *PG* XLI, col. 1076).

(110) *Carta a Jerónimo* (*Epist. LI*, 4).

(111) Muere en 412.

(112) Carta pascual del 401 (*Epist. Hieron*. XCVIII).

89

basta con apuntar que el dualismo, aunque criticado en algunas de sus tesis fundamentales, avanza sin embargo lentamente en la expresión filosófica de la cristiandad.

Contra Orígenes polemizó todavía Jerónimo ([113]), Rufino ([114]), Cirilo de Alejandría ([115]), Nemesio de Emesa ([116]), Teodoreto de Ciro ([117]), Eneo de Gaza ([118]), Juan Filopón ([119]), Barnasufa ([120]), el Emperador Justiniano ([121]). Todo culminará en el sínodo de Menas que se desbordará en el V Concilio ecuménico, el II de Constantinopla, donde se condenaba a Orígenes definitivamente: "Si alguien propone la doctrina mítica de la preexistencia de las almas, y el monstruoso restablecimiento [en el estado anterior] que se atribuye a esta doctrina, que sea anatema" ([122]).

Muchos otros autores siguieron criticando a Orígenes, tales como Máximo el Confesor ([123]), Juan Damasceno ([124]). Entre los latinos la cuestión origenista fue conocida sólo indirectamente –a excepción de Jerónimo, Rufino y algunos Padres al tanto de las cuestiones orientales–, y se tomó partido en su contra ([125]).

---

(113) Primeramente había escrito que Orígenes fue perseguido por la envidia de sus adversarios y "no a causa de sus novedades dogmáticas, no por motivos de herejía como actualmente muchos perros rabiosos parecen manifestarlo" (*Epist. XXXIII*, 4; *PL* XXII, col. 447). Pero en 395 se volvió entusiasta antiorigenista y luchó contra Juan de Jerusalén (*Cfr. art. Origénisme*, en *DTC*, col. 1568 ss.). En *Contra Iohan. Hieros*. (*PL* XXII, especialmente desde la col. 519). Jerónimo critica abiertamente al *Perì Arjôn*. Vivió entre 342 y 419.

(114) Nació en 345 y murió en 410. Tradujo al latín en 398 el *Perì Arjôn*, aunque tendenciosa y deformadamente, lo que dio a conocer a Orígenes un tanto defectuosamente en el mundo latino. Si Agustín conocío la obra de Orígenes debió serIo en esta traducción (*cfr. Civ. Dei XI*, XX111, I: "Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat *perì Archôn*, id est *De Principii*, hoc sensit, hoc scripsit...").

(115) Muere en 444. Cfr. H. Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie*, París, 1957; ver la reftrtación a Orígenes en *PG* LXXII, col. 133-145; art. *Origénisme*, *DTC*, col. 1571 SS.

(116) Cfr. *De natura hominis* 111; *PG* XL, col. 608.

(117) Muere en 466. "Pitágoras y Platón hacen entrar en escena gran cantidad de almas sin cuerpo y explican que han caído en alguna falta, por lo que son enviados a un cuerpo como pena" (*Graecorum affectionum curatio* V, 13-14; *PG* LXXX111, col. 944 ss.).

(118) Muere en 518. *Cfr. De inmortalitate et resurrectione* (*PG* LXXXV, col. 871): "¿El alma ha vivido ya en una existencia anterior y vivirá nuevamente (en otro mundo)?" (col. 877), se pregunta nuestro autor. A lo que responderá negativamente.

(119) Muere en 565. *Cfr. De opificio mundi* VII, 2 (ed. Reichardt, Leipzig, 1897, p. 284); otras obras del autor en *Patr. Oriental* XIV, 4 (París, 1920).

(120) Muere en 540. *Cfr. Doctrina circa opiniones Origenis* (*PG* LXXXVI. col. 891 ss.). Sobre la polémica antiorigenista que se entabló en el siglo VI escribió Cirilo de Esquithopolis un buen resumen (*cfr. art. Origénisme*, *DTC*, col. 1575 ss.).

(121) Muere en 565. *Cfr. Liber adversus Origenem* (*PC* LXXXVI. col. 945-1035), dirigido a Menas: "Nutrido de las doctrinas mitológicas de los griegos [...] Orígenes ha aparentado interpretar las Escrituras a fin de introducir de este modo el error helenista" (col. 947).

(122) Primer capítulo de los quince adjuntos a la carta de Justiniano (*cfr. Origénisme*, *DTC*, col. 1581-1585; C. Tresmontant, *op. cit*., pp. 511-515). El Concilio ecuménico condenó explícítamente a Oz;ígenes [Anatema XI. *COD* (Alberigo), p. 95].

(123) Vivió entre 580 y 662. *Cfr. Ambiguorum liber* (*PC* XCI. col. 1325-1328).

90

Orígenes fue, entonces, ocasión para la conciencia cristiana de tomar más acabadamente noción de sus propias estructuras, pero, como lo veremos a continuación, las hipótesis filosóficas helenistas planteaban falsas cuestiones y toda solución dada a partir de tales aparentes fundamentos, tenía desde su origen algo de artificial, de inestable. Es decir, no respondían a la exigencia más estricta de la antropología semito-cristiana.

§ 25. *La cuestión del origen del alma*

Habiéndose dejado enmarañar con las redes del pensamiento helenista, la cuestión del origen del alma se transformó en un problema fundamental de la antropología. Es necesario, sin embargo, tener conciencia que para la antropología bíblica se trata, de una cuestión mal planteada. Para el pensamiento hebreo y cristiano primitivo, no habiendo alma en el sentido griego o indoeuropeo, sino una carne viviente, el hombre se originaba radical y totalmente en el momento de su creación, de su nacimiento. La estructura biológica era un nivel indisoluble del hombre como tal, o mejor, la única estructura del hombre como carne, ya que el orden del espíritu suponía la carne y la situaba en la intersubjetividad salvífica de la Alianza con Yahveh. Pero, una vez aceptada, tanto por los origenistas como por los anti-origenistas, la noción griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, un cierto dualismo se había hecho definitivamente presente y esto se acentuaba porque el aristotelismo estaba lejos de ser bien conocido en aquellas épocas. Es decir, el platonismo, neoplatonismo y otras doctrinas dualistas habían saturado el ambiente cultural.

En la estructura antropológica que estamos investigando la cuestión del origen del alma es el momento *ex quo* (desde el que) de su constitución esencial. Se pregunta " de donde" y en que "momento" el alma del hombre se une a un cuerpo.

Desde Justino, lo que es fácil probar con la sola consideración de los textos que hemos indicado, el pensamiento cristiano toma temas neoplatónicos, acepta el vocabulario platónico y su expresión lógica. Dicho vocabulario era en extremo ambiguo y hasta peligroso porque incluía, indirecfa e inconcientemente, el dualismo propio de la antropología helénica, que se había objetivado en la lengua, en el vocabulario vulgar y científico. Los Padres tienen ante sus ojos la estructura de la antropología cristiana, fundamentalmente en la lectura y re-lectura del Antiguo y Nuevo Testamento, y se

---

Máximo muestra cómo la creación de todo lo visible y corporal no puede ser fruto del pecado, obra divina que debió en ese caso ser creada para hacer cumplir una pena, sino que es obra de amor, don gratuito y libre.

(124) Muere algo antes de 754. *Cfr. De fide orthodoxa* II, 12; *PG* XCIV, col. 921.

(125) Esta cuestión la trataremos en los capítulos V y VI. aunque no explícitamente.

91

encuentran ahora ante la situación de objetivar por escrito u oralmente en sus prédicas la estructura antropológica hebreo-cristiana en lengua y en expresión filosófica indoeuropea, helenista, dualista. Una y otra vez, no sin desviaciones mucho más graves como la de Orígenes, los Padres recuerdan que uno es Dios, el creador, y uno es el hombre, compuesto de cuerpo, alma y espíritu. La unidad queda sin embargo un tanto comprometida.

Al comenzar a confundir de manera generalizada entre *carne*, en el sentido hebreo, y *cuerpo*, en el sentido griego, se cae en un grave error. Es decir, no se discierne entre el *todo* (carne) y una de sus *partes* (cuerpo) según la manera de distinguir de los griegos. Esto implica el no poder ya entender el sentido novotestamentario de las nociones hebreo-cristianas de "anímico" (cuerpo psíquico de San Pablo) y "espiritual". que significaban dos órdenes diversos, dos categorías metafísicas, el de la totalidad y de la alteridad para usar una expresión contemporánea. Con esto se comprometía la idea de encarnación, porque el Verbo al hacerse "carne" sólo asumía un cuerpo. ¿y el alma? En esto estribará la posibilidad de la herejía de Apolinario como veremos más adelante. El Verbo al tomar un cuerpo se aliena en él, ya que no se hace hombre sino sólo materia. Las más diversas doctrinas cristológicas derivarán de este malentendido fundamental. Pero además, se tendía a identificar el alma al hombre, y con esto se renunciaba a la antropología hebreo-cristiana en bloque para transformarse en un platónico. Este error, que Orígenes propuso en el *Perì Arjôn*, aunque combatido, pasará a la conciencia de la cristiandad, comprometiéndose la unidad del hombre, y con ello toda la doctrina antropológica cristiana de la imagen de Dios; comprometiéndose igualmente la enseñanza tradicional de la semejanza y la doctrina de la resurrección, en fin, toda la estructura humana.

En sana doctrina cristiana el hombre es una unidad indisoluble, que debe ser primeramente comprendida unitariamente, y después deberá saberse forjar toda una expresión adecuada. Pero no fue ésta la historia real, sino muy otra. En efecto, aceptada la noción griega de "alma", era ahora necesario salvar la comprensión cristiana del hombre. Para ello se afirmaba que el alma no podía pre-existir al cuerpo, ya que ninguno de ambos puede existir separado. De todos modos se consideraba, insensiblemente, tanto al cuerpo como al alma como dos momentos, pero aún más, como dos cosas.

Ante el origen del alma hay tres posibilidades. O una preexistencia del alma, o una transmisión del alma en el momento de la generación por los padres; o una creación divina desde dentro del mismo proceso biológico. "En efecto, estas tres

92

posibilidades fueron defendidas de hecho en el cristianismo hasta el siglo IV. Tertuliano defendió el *traducionismo*, es decir, que el alma intelectual es transmitida por los progenitores en el momento de engendrar. Orígenes, como hemos visto, defendió la pre-existencia, que fue rechazada inmediatamente por la conciencia cristiana. Jerónimo en cambio fue el primer latino que justificó la creación individual de cada alma por Dios en el momento de la generación. Esta última posición, que Agustín no pudo aceptar por sus doctrinas antropológicas influenciadas siempre de algún modo por el maniqueísmo que había defendido en su juventud, se impondrá lentamente a la antropología cristiana: Es la más próxima a la comprensión bíblica del hombre, aunque las categorías y el lenguaje sea siempre dualista.

Repitiendo, la fórmula dualista cuerpo-alma, con sentido platónico, no puede dar cuenta unitaria de la totalidad humana. Es imposible. Aunque pretenda lo contrario no podrá eludir la consideración del hombre como un compuesto de dos *cosas*. ¿Qué tipo de compuesto constituye? Sólo por la noción de *persona* la antropología cristiana recuperará la unidad perdida, cuestión que estudiaremos al final de la segunda parte de este trabajo. La persona da cuenta del ser unitario del hombre, y no lo considera simplemente como un ente, ni como totalidad, ni como un animal diferenciado por la racionalidad, sino que permite considerarlo como alteridad, como el Otro desde el cual se constituye el mundo moral. La adopción de las categorías interpretativas y de la terminología helenista y todo lo que esto implica, hizo perder un tanto el sentido de la antigua antropología hebrea. Como hemos visto en el capítulo anterior el primer pensamiento cristiano se expresó con nociones tales como "el primer Adán" y "el segundo Adán". En efecto, el término *Adám* hebreo del Antiguo Testamento no significa exclusivamente una persona singular, sino igualmente la humanidad como *totalidad* ([126]). De las 539 veces que se encuentra esa palabra en la Biblia hebrea, sólo una vez se usa en singular, lo que se descubre por la persona del verbo en plural ([127]), y frecuentemente en sentido colectivo: "'He aquí el libro de las generaciones del hombre (*adám*) en el día que Dios creó al hombre (*adám*), lo hizo a la semejan-

(126) *Ctr. art. Anthropos*, en *ThWNT* (Kittel), t. I.

(127) *Cfr.* palabra *Adam en la Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Mandelkrn, Graz, 1955, donde ocupa ocho columnas; ver igualmente Chaine, *Adam et Son linage*, pp. 113 ss.; S. Amsler. *Adam le terreux,* en "Rv. The. et Phil." (Lausanne), II (1958), pp. 107 ss. El sentido de esta personalidad incorporante" lo hemos estudiado en nuestro artículo *Universalismo y misión*, en "Ciencia y fe", XIX (1965), 448-456.

93

za de Dios. Macho y hembra *los* creó y *los* bendijo y les llamó *adám* (hombre)" ([128]).

Muy otras debieron ser las estructuras propias del pensamiento de la cristiandad y de su antropología. Creemos, y nos adelantamos en muchos siglos en nuestra historia, que el pensamiento contemporáneo dará al cristianismo, más allá de la cristiandad, un lenguaje y una tematización que le permitirá exponer adecuadamente su temple propio. La doctrina de la creación, desconocida por los helenos, instauraba una nueva antropología que debía igualmente inventar una nueva expresión. El hombre, *totalidad* indivisible, con diversas funciones y niveles, ha sido creado radical e indivisiblemente uno en su ser. La filosofía helenista no tenía categorías o nociones adecuadas para una tal expresión ([129]).

Hemos visto, en lo que va de este segundo capítulo, el pasaje inadvertido pero siempre creciente, de un momento prefilosófico, donde el hombre era considerado unitariamente por el cristianismo, a un tratamiento cada vez más filosófico, tematizado dentro de un dualismo óntico que se torna inevitable en la cristiandad.

4. *La resurrección como doctrina del hombre*

Tanto como el problema del origen del alma, la mayoría de las cuestiones que se plantearon en torno a la doctrina de la resurrección fueron problemas vacuos para una auténtica antropología hebreo-cristiana. Todas las dificultades procedían de la distorsión producida por la influencia helenista. ¿Por qué? Porque habiéndose utilizado las categorías interpretativas de la ontología helénica se habían introducido cuestiones innecesarias para la estructura del pensamiento he-

---

(128) *Génesis* 5, 2. Cfr. *Jeremías* 47, 2; Oseas 13, 2; Job 36, 25; *Génesis*, 6, 1. Véase la cuestión en Tresmontant, *op. cit., pp*. 529 ss.

(129) A causa de esta inadecuada terminología o instrumental lógico la noción de, pecado original, inaugurada explícitamente por San Agustín, queda un tanto viciada. "No pensamos exponer aquí la doctrina católica del pecado original. Solamente apuntaremos algunos principios: 1. El hombre no opera el mal por naturaleza, por constitución, en virtud de una necesidad impuesta por la creación. Dios no ha creado una naturaleza mala. El pecado no es una consecuencia necesaria de la naturaleza humana, sino obra de la libertad humana. Correlativamente el pecado ha aparecido históricamente, como un primer pecado. 2. Dios es anterior en tanto creador y en tanto salvador o redentor. La gracia es primera. No podemos salvarnos, justificarnos, por nuestras propias fuerzas. Nuestra santificación es la obra de Dios en nosotros. 3. El hombre no tiene por naturaleza aquello a lo que ha sido llamado a llegar a ser, por gracia, a saber: la participación de la vida divina [...]. El pecado de Adán es, según una lectura total e integral de la Bíblica hebraica y del Nuevo Testamento, el peso o tensión del pecado, de la humanidad que debe soportar cada uno de los niños venidos a este mundo [...]. Agustín tiende a comprender la solidaridad humana del pecado en el plan biológico, cuasi-físico. La generación no es sólo generación física; es también educación, cultura, formación moral... La humanidad es pecadora desde sus comienzos" (C. Tresmontant, *op. cit*., pp. 593-594). *Cfr*. nuestra obra *Para una ética de la liberaci6n*, II, § 21, pp. 22-34.

94

breo-cristiano, y con ello debía ahora pretenderse la unidad de ambas antropologías, siendo irreductibles en numerosos niveles. ¿Inmortalidad del alma y resurrección del cuerpo? ¿Negatividad del cuerpo o positividad de su resurrección? Este tipo de oposiciones es ya una deformación, porque se ha confundido una vez más el hombre mortal como "carne" con el "cuerpo" exclusivamente.

§ 26. *De la doctrina originaria de la resurrección cristiana hasta los Apogolistas*

En el Nuevo Testamento, continuando una firme tradición del pensamiento fariseo en especial, la afirmación de la doctrina antropológica de la resurrección es inequívoca; posición que se continúa en todos los símbolos de fe de la primitiva Iglesia.

En los Evangelios sinópticos repetidas veces Jesús de Nazaret se opone a los saduceos y afirma la resurrección ([130]). De manera aún más clara se deja ver esta doctrina antropológica de sentido teológico, en Juan el evangelista. En su Evangelio, 5, 28-29, se nos refiere: "No os admiréis por esto, pues la hora llega en que todos los que están en las tumbas escucharán su voz y saldrán. Los que han obrado bien [saldrán] para una resurrección de vida (*anástasin zoês*) ; los que hayan practicado el mal, para una resurrección de juicio" ([131]).

Ya hemos visto en un trabajo anterior, y al comienzo de éste, algunos textos de Pablo de Tarso ([132]). Su oposición la explica claramente en *I Corintos* 15, 1-19, dándonos una nueva prueba que la antropología cristiana se funda en la cristología, que es una reflexión sobre el hombre perfecto: "Si no hay resurrección de los muertos, Cristo no ha resucitado. Y si cristo no ha resucitado nuestra predicación es vana y vana nuestra fe [...]. Pero es cierto que Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicia de los que duermen" ([133]).

Considérese con atención la fórmula usada: "de los que duermen". Esto nos recuerda lo dicho en el primer capítulo; no se habla para nada del cuerpo sino de la *totalidad* humana. Esta es la doctrina, como es sabido, que se defiende en todos los primeros escritos cristianos ([134]), y en los *Símbolos* de fe.

---

(130) *Mateo* 22, 23-28 (*Marcos* 12, 18-23; *Lucas* 20, 27-33); *Actas* 23, 8. La resurrección supone los hechos relatados en *Mateo* 25, 31 (*Marcos* 13, 27).

(131) *Cfr. Juan* 6, 39; 6, 40; 6, 53-54; 11, 20-23.

(132*) Cfr. El humanismo semita*, al fin de la sección sobre "Corporalidad como carnalidad-espiritual"; en la comprensión del hombre en la comunidad cristiana primitiva (§§ 10-12 de este trabajo).

(133) *Cfr. Romanos* 6, 4-6; l Tesa16nicos 4, 14.

(134) *Cfr. Didajé* 16, 6; *Epist. Bernabé* 5, 7; Ignacio a los *Trallanos* 9, 2; Pastor de. Hermas, *Visión* II, 3, 2, 3.

95

primitivos. El de Nicea-Constantinopla la enuncia de la siguiente manera: "Creo [...] en la resurrección de los muertos (*nekrôn*)" ([135]).

En el papiro litúrgico *Dêr-Balyzeh* se encuentra la fórmula más primitiva, con un auténtico sentido hebreo: "Creo [...] en la resurrección de la carne (*sarkós*)" ([136]).

En un estudio evolutivo de la fórmula se puede ver cómo los Padres de los primeros Concilios evitaron la cuestión de "carne" y "cuerpo" con la fórmula, igualmente semita y unificante de la comprensión del hombre de: "resurrección de los *muertos*". El muerto no es una parte del hombre, sino todo el hombre, en su *totalidad*. Poco a poco, sin embargo, el término primitivo "carne" fue reemplazado por el helénico-romano de "cuerpo". En el IV Concilio de Letrán, celebrado en el 1215 en la Edad Media latina, se usará una fórmula que manifiesta un cierto olvido de la doctrina primitiva: "todos los que resuciten con su propio cuerpo" ([137]).

"Desde el punto de vista de la antropología bíblica, la resurrección de la *carne* es la resurrección del hombre, de la humanidad. Del punto de vista de la antropología bíblica, la cuestión de saber si el *cuerpo* resucitará o no, *no tiene sentido*, porque en esta antropología no hay dicotomía entre cuerpo y alma" ([138]). La cuestión de la inmortalidad del calma es secundaria, lo esencial es la resurrección del hombre, en su total unidad y no en sólo uno de sus momentos, el alma, que podrá tener después de su muerte y antes de la resurrección en estado de existencia in-humana. La cristiandad tuvo razón al decir a los paganos que el hombre, todo el hombre, es el que resucita, pero cometió el error de expresar esta idea auténtica con un vocabulario que no les permitía expresar su unitaria antropología, haciendo intervenir la idea de cuerpo en el sentido que lo comprendían los platónicos y gnósticos. Todo el resto quedó confundido y el malentendido será insuperable, al menos hasta el siglo XIII y por muy cortos años. Celso ridiculizaba a los cristianos diciéndoles: " ¿Qué alma humana, en efecto, podría desear de nuevo entrar en un cuerpo podrido?" ([139]).

Este reproche mostraba bien en qué se diferenciaban ambas antropologías.

La inmortalidad del alma era una nota ontológica del

---

(135) *COD*, pp. 20 a 35.

(136) *Dz* (1963), 4, 2. La lista de símbolos puede verse en ar1. *Resurrection des morts*, en *DTC* XIII, col. 2501-2503.

(137) *Dz* (1963), § 801.

(138) C. Tresmontant, *op. cit*., p. 613.

(139) Orígenes, *Contra Celsum* V, 14; *PG* XI, *col.* 1201.

96

hombre, que aseguraba su supervivencia después de la muerte. Esta nota estaba en total concordancia con la ontología helénica de la eternidad del mundo y el retorno circular de los fenómenos contingentes. El alma es el hombre. Para la antropología cristiana de la creación, la resurrección era la reconstitución del hombre en la existencia, una auténtica nueva creación del hombre asumido en un orden trascendente e irreversible, donde la integridad humana se conservaría para siempre. El mundo era posible y fue creado de la nada; a su ser contingente le espera la aniquilación total si Dios no lo creara todavía. La resurrección es la doctrina antropológica correlativa a la creación. A la muerte del hombre le seguirá la resurrección de todo el hombre. El pasado no contiene el futuro con potencialidad física; el *ex nihilo* no contenía el universo creado; el hombre psíquico no contiene el hombre espiritual. Sin embargo, el futuro, la creación, el hombre espiritual son posibles. Ya Justino argumentaba sobre la posibilidad de un futuro imprevisible a partir del todo poder divino manifestado en la creación: "¡Para Dios nada hay imposible! Ya quien bien lo considera ¿qué cosa pudiera parecer más increíble que, de no estar nosotros en nuestro cuerpo, viéndolos representados en imagen, nos dijeran que de una menuda gota de semen humano sea posible nacer huesos, tendones y carnes con la forma que los vemos? [...] Pero nosotros sostenemos que Dios es creador de todas las cosas" ([140]).

En Aristides podía verse el sentido semita de la resurrección, todavía no mezclado de elementos helenistas, cuando dice que estamos "esperando la resurrección de los muertos (*nekrón*) y la vida del siglo venidero", evidenciando los dos órdenes pero negando dos componentes distintos del compuesto humano.

Mucho más importante para nuestros fines son las reflexiones de Taciano, donde la doctrina de la resurrección queda claramente manifestada: "Por eso también creemos que ha de darse la resurrección de los cuerpos [*sic*] después de la consumación del universo [...]. Porque a la manera que, no existiendo antes de nacer, ignoraba yo quién era, y sólo subsistía en la sustancia de la materia carnal. Una vez nacido yo, que antes no era, creí en mi ser (*eînai*) por el nacimiento. De igual modo yo, que fui y que por la muerte dejaré de ser y otra vez desapareceré [sic] de la vista de todos, nueva-

(140) *I Apologia* XVIII-XX; ed. Ruiz Bueno, pp. 202-204. Justino agrega todavía: "Y dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no lo tengáis por cristianos" (*Diálogo con Trifón* LXXX, 2; *ed. cit.*, p. 446)

97

mente volveré a ser, como no habiendo antes sido" ([141]). y más adelante, al oponerse a los griegos explica que "se dice que el alma es la sola inmortal; digo en cambio que ella participará en la inmortalidad con la carne a la que está unida" ([142]).

Como puede verse existe una influencia helenizante. Esto se deja ver al hablar de la resurrección del "cuerpo", o al oponer la "carne" al alma, nociones que no hubiera empleado así un hebreo. Pero al mismo tiempo indica el sentido dramático de la muerte y la aniquilación que antecede a la resurrección.

Atenágoras, que fue el primero en escribir un tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, tiene clara conciencia de la unidad del hombre, aunque acepte el dualismo expresivo de los griegos. Es fundamental ver las consecuencias antropológicas de la resurrección: " Ahora, pues, como universalmente toda naturaleza humana consta de alma inmortal y de cuerpo que se le adaptó a esta alma en el momento de la creación; como no fue al alma por sí sola, ni separadamente al cuerpo, a quienes destinó Dios tal creación y tal vida y toda la existencia entera, sino a los hombres, compuestos de alma y cuerpo a fin de que por los mismos elementos de que se engendran y viven, lleguen, acabada su vida, a uno solo y común término [...]. Además, se ha dado a los hombres inteligencia y razón para discernimiento de lo inteligible, y no sólo de las substancias [...]. Ahora bien, quien recibe la inteligencia y la razón es el hombre, no el alma por sí sola. Luego el hombre, que consta de alma y cuerpo, tiene que permanecer para siempre. Mas imposible es que permanezca si no resucita" ([143]).

En este texto puede verse, por una parte, la defensa de la unidad del compuesto, pero haciendo uso de una terminología francamente dualista de tipo helenista. Por otra parte, Atenágoras utiliza argumentos de factura griega para demostrar la inmortalidad del alma, a partir de su inmaterialidad, ya que es capaz de contemplar los inteligibles. Pero, y esto supera en algo el dualismo, dicha capacidad es atribuida al hombre y no sólo al alma. En todo este tratadito se manifiesta, continuamente, la intención de superar el dualismo por una unic!ad comprendida pre-filosóficamente pero menoscabada en la expresión filosófica.

Esta posición será mantenida por todos los Padres ortodoxos; por un Ireneo de Lyon ([144]), por Hipólito que es-

---

(141) *Discurso contra los griegos* VI; *ed. cit*., p. 580.

(142) *Ibid*.

(143) *De resurrectione* XV; *ed. cit*., pp. 732-734.

(144) *Adv. Haer*. I, X, 1 (*PG* VII, coI. 549). Defiende decididamente la resurrección en la confesión de fe. *Cfr. art*. *Résurrection*, en *DTC* XIII, col. 2522-2524.

98

cribió igualmene un tratado de la resurrección ([145]), etc. Nos interesa, sin embargo, de manera particular la polémica que mantuvo en torno a la posición de los Alejandrinos.

§ 27. *Clemente y Orígenes ante la resurrección*

El primero de ellos no trató la cuestión en un tratado específico, aunque se dice que escribió un libro *Sobre la resurrección* que no nos ha llegado ([146]). En sus obras restantes se puede ver que su doctrina es la ya tradicional, oponiéndose explícitamente a la reencarnación del alma y afirmando en cambio la resurrección final, ya que "era conveniente que el alma no volviera jamás, por segunda o tercera vez, a su cuerpo terrestre [se opone así a la reencarnación], ni el alma justa que se hace comparable a los ángeles ni el alma pecadora, ya que retornando a la carne podía encontrar nuevas ocasiones de pecado. Sino que en la resurrección, las almas justas y pecadoras tomarán sus cuerpos [resucitados]" ([147]).

Orígenes, en cambio, se hace cargo de las dificultades que significa el tomar estrictamente la doctrina paulina de la resurrección. Es necesario explicar la continuidad del ser personal, la identidad del mismo hombre, pero la diferencia entre el cuerpo terrestre y el cuerpo celeste de los resucitados. Por ello propondrá la hipótesis de un *lógos spermatikós*, una razÓn y forma seminal o espermática, que en mucho nos hace pensar en el principio de *Ganzheit* de Hans Driesch ([148]). Nos explica Orígenes: "Es necesario comprender que todo cuerpo se encuentra dentro del orden de las leyes naturales de la nutrición y la eliminación, sea planta o animal, y cambia constantemente de *substractum* material. Podría comparar un cuerpo a un río, porque, hablando en sentido estricto, el *substractum* primitivo no permanece ni aún puede ser dos días idéntico en nuestro cuerpo, aunque el individuo Pedro o Pablo sea siempre el mismo, y no sólo el alma, cuya substancia no sufre ni decrecimiento ni aumento. La condición del cuerpo es la de transcurrir como un río; la forma (*tó eîdos*) característica del cuerpo, en cambio, permanece idéntica [...] y así las fisonomías distinguen corporalmente Pedro de Pa-

(145) *Sobre el anticristo* LXV-LXVI (*PG* X, col. 785-788); *Adv. Graecos* II, 3 *(ibid*., col. 800-801). Puede verse la búsqueda de coherencia entre la posición helénica y semita: "Todas las almas retenidas en el Hades estarán allí hasta que Dios haya dispuesto la resurrección de todos, que no se trata del envío de las almas a nuevos. cuerpos, sino de la resurrección de los mismos cuerpos" (col. 800).

(146) *Pedagogo* I, VI; PC VIII, col. 305.

(147) *Adumbrationes in primam Petri* I, 3; *PG* IX, col. 729.

(148) *Philosophie des Organischen,* Grifford-Vorlesungen, 1907-1908Leipzig,1909. La estructura total del ser biológico no es otro que la "enteléjeia" de Aristóteles.

99

blo [...] en la resurrección revestirán nuevamente al alma [...]. Esta forma persevera, desde el niño al viejo, así como se modifica profundamente la fisonomía del rostro aunque permanece la misma fisonomía, de igual modo debe pensarse que la forma presente perseverará en el futuro" ([149]).

Nuestro cuerpo, hoy lo sabemos con mucha mayor exactitud que en tiempo de Orígenes, se renueva en sus componentes materiales, moleculares, con una velocidad vertiginosa. Sin embargo, la estructura unitaria de nuestro organismo permanece idéntica y por debajo de ella nuestro yo, la mismidad de nuestro ser. Orígenes apunta a esta cuestión en su doctrina cie la "razón seminal", ya que no se trata de un elemento material sino de una estructura física-esencial de soporte espiritual. En la resurrección lo que importa no es la pervivencia de una cierta materia que hoy se posee y mañana no, sino la forma, el yo, la substancia del ser humano individual que puede revestirse nuevamente de corporalidad. Para nuestro filósofo y teólogo, la unidad del ser humano queda asegurada en ese "lógos seminal" donde se encierra toda la corporalidad y la historia espiritual de un hombre dado.

Orígenes escribió un tratado sobre la resurrección y se refiere a esta doctrina cristiana repetidas veces en sus obras ([150]). Por otra parte sabemos que nuestro pensador negó la resurrección como estado definitivo del hombre, oponiéndose en esto a la tradición cristiana de todos los tiempos.

Los adversarios origenistas al rechazar esta segunda doctrina impugnaron a veces la primera: ¿qué virtualidades físicas posee la "razón seminal" que subsiste después de la muerte? Metodio de Olimpia critica la posición de Orígenes con extrema vehemencia ([151]). ¡El alejandrino poseía una antropología sin embargo muy filosóficamente pensada! La idea que Metodio se hacía de la resurrección era sumamente materialista y exigía identidad de materia en el cuerpo resucitado. Pero, tanto él como Eustatio de Antioquía ([152]) temían que se perdiera en la resurrección el cuerpo, el cuerpo de carne y

---

(149) *Comment*. *in Ps*. *I*, 5; *PG* XII, col. 1093.

(150) Sobre el tratado de la resurrección nos habla Pamfilio en el libro VII de su *Apologia pro Origenem*. Textos sobre la resurrección pueden verse en: *Contra Celsum* V, 14 (PG XI, col. 1201); *In Joannem* X, 1 (XI, col. 372); *De Princip*. II, 10, 1; (XI, col. 233-234), etc. Véase el art. *Origène* por Bardy, en *DTC*, XI, col. 1545-1547; R. Cadiou, *La jeunesse d'Origene*, París, 1936, pp. 117-126. En Orígenes se encuentra una como dialéctica entre la "forma característica" (*eîdos jarakterikón*) del hombre y su "razón semínal" (*lógos spermatikós*); ésta es el fruto de aquélla y la contiene; aquélla subsistirá por ésta en el hombre resucitado.

(151) En el diálogo *De resurrectione* (*PG* X, col. 1610).

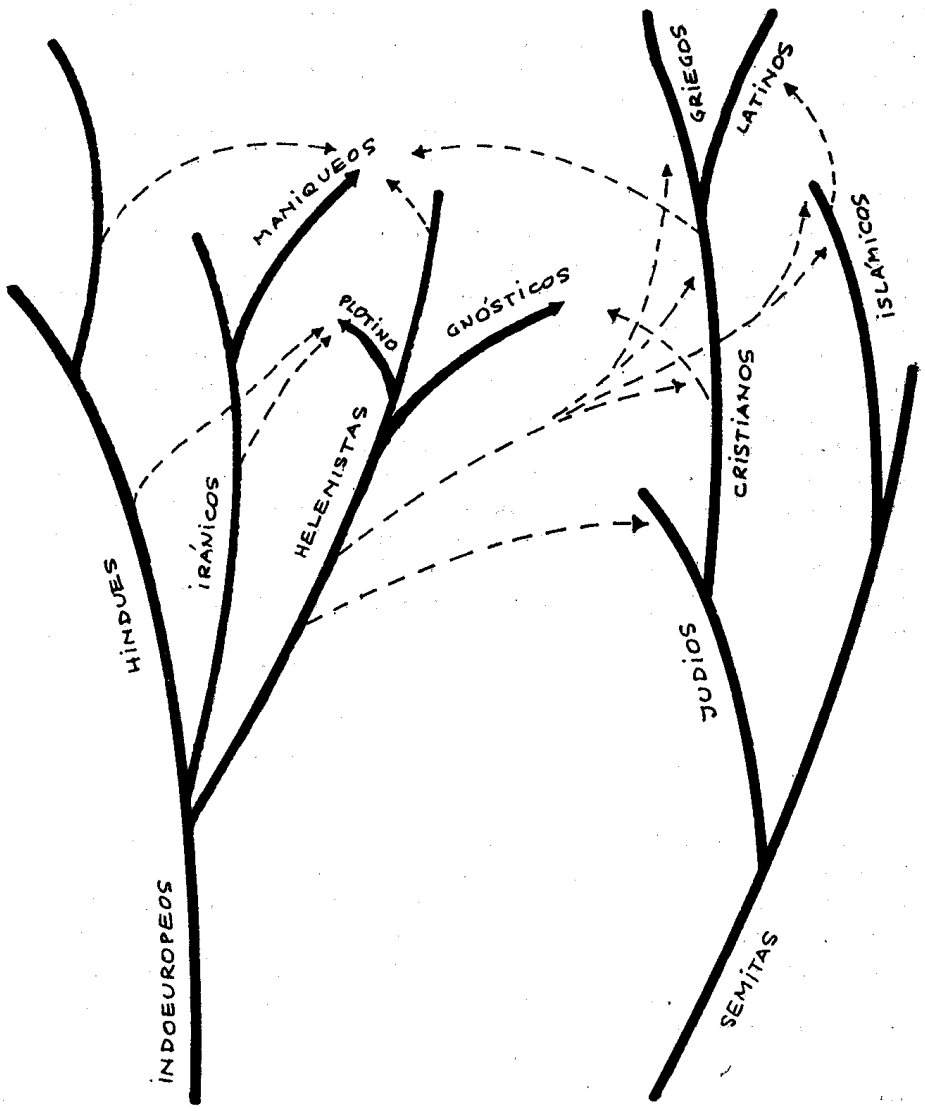
(152) *De Engastrimytho contra Originem*, XXII (PG XVIII, col. 660). Para una encuesta entre los Padres de la Iglesia véase la obra de Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929. Allí podrá estudiarse la posición de Pedro de Alejandría, Alejandro de Alejandría, San Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Juan Damasceno, los Padres siríacos, etc.

100

huesos, por lo que afirmaron una vez más la unidad del hombre y la dignidad del cuerpo, esta vez contra la negación de esta unidad demostrada por Orígenes en el *Perì Arjôn*

Puede verse cómo principios o doctrinas teológicas dirigen el quehacer de la reflexión antropológica cristiana. Los problemas de la resurrección, la encarnación del Verbo y el origen del alma están íntimamente ligados; y con ellos la cuestión de la carne y del cuerpo como momentos positivos de la existencia humana. La comprensión del mundo, que comienza por ser creación y culmina en divinización por semejanza de

6-EVOLUCION DE LOS PRINCIPALES GRUPOS CULTURALES TRATADOS EN LA PRESENTE OBRA



Dios, es unitaria. La teología opera como luz que ilumina la labor de los Padres en la constitución de una antropología. Aunque continuamente impedidos de formular unitariamente la existencia humana, aunque la terminología dualista les impide siempre alcanzar una perfecta expresión de lo que contemplan en el plano de la comprensión, no se dejan doblegar y luchan denodadamente para salvar la unidad humana. El hombre terrestre, cuerpo y alma, resucitará unitario en la totalidad de su ser, ya que el cuerpo no es prisión del alma sino un momento esencial del hombre. Siempre está en el horizonte el problema cristológico. Es porque el Verbo asumió la carne, cuerpo y alma, que dicho cuerpo (que la carne incluye) no puede ser intrínsecamente malo como para los neoplatónicos o maniqueos. Si el Verbo asumió la *totalidad*, la condición humana y resucitó con su carne, del mismo modo el hombre, en su estructura constitutiva, tiene una carne que asumirá en su resurrección. El principio teológico de la resurrección garantiza una antropología unitaria, continuando así la tradición semita.

Un griego, y el pensamiento indoeuropeo en general, concebía la beatitud iniciada después de la muerte, como la vida del reino de las almas inmortales. El incluir al cuerpo en la estructura del hombre beato significaba redimir teóricamente a la materia, al cuerpo, a la carne de toda negatividad o pesimismo, y con ello la unidad humana recobraba: todo su valor . De tal modo que la conciencia concreta del pensador cristiano estaba guiada siempre en su reflexión por el hecho de la encarnación del Verbo y su resurrección, que son los términos *ex quo y ad quem* que le aseguraban el sostener la dignidad unitaria del hombre. Orígenes, con su teoría de la "razón seminal" o la "forma característica" alcanzó el grado de mayor madurez en su reflexión filosófica, dentro del ámbito de los tres primeros siglos del cristianismo, que sólo adquirirá pocos elementos de mayor lucidez con el futuro.

§ 28. *Conclusiones del capítulo segundo*

Hemos podido ver el enfrentamiento de la antropología cristiana y el humanismo helénico. O mejor, la evolución de la comprensión cristiana del hombre en su momento originario de formulación ontológica, usando paulatinamente las estructuras de expresión y pensamiento del helenismo, aunque no asumiendo su fundamento, Resumamos las conclusiones alcanzadas.

102

Mientras que para el helenismo la inmortalidad del alma se fue afirmando hasta alcanzar la primacía absoluta, los crisllanos primitivamente no admitieron una inmortalidad natural del alma sino exclusivamente una inmortalidad otorgada como don gratuito y sobreañadido a la naturaleza. El hombre es, para los primitivos cristianos, naturalmente mortal. La pervivencia del hombre no se cifra en la inmortalidad del alma. El hombre no es el alma. La pervivencia debe asegurar la vida de todo el hombre, incluyendo el cuerpo. La inmortalidad griega del alma es la doctrina opuesta a la resurrección final del hombre, de la carne, del muerto.

Mientras que para el helenismo el hombre se componía esencialmente de un alma y accidentalmente de un cuerpo, para los cristianos de los primeros siglos el hombre era una realidad unitaria que podía situarse en dos órdenes: el de la carne o del hombre pecador; o el del espíritu o de la redención. Por ello al cuerpo y al alma debe sobreponérsele el principio del espíritu, participación de la divinidad. El hombre no es, como para los platónicos, divino por su origen, sino que ha sido creado a imagen de Dios pero debe alcanzar con su obrar y con la gratuidad divina la semejanza perdida. Es decir, hay un pasaje de la naturaleza humana a la divinización humana., Pero en ambos casos no se trata de una caída en un cuerpo y de una ascesis dialéctica de des-corporalización. El cuerpo se encuentra presente en ambos momentos, en la imagen inicial y en la semejanza final.

Para los griegos helenistas, siendo el cuerpo negatividad y la en-corporalización un castigo, las almas podían encarnarse de nuevo. Por el principio de la creación de la entidad individual del hombre y por la resurrección final, la re-encarnación es defiinitivamente dejada de lado. No hay re-encarnación y tampoco hay pre-existencia ni pervivencia natural del alma. El hombre no es el alma. El cuerpo no se lo posee como una habitación, una vestimenta o ropaje; el cuerpo se lo *es* y constituye el ser mismo del hombre. Por ello, no puede el alma pre-existir ni puede prescindir de él en la beatitud.

El primitivo pensamiento latino significa, como veremos más adelante, una cierta simplificación de la rica antropología de los Padres orientales.

Por otra parte, el pensamiento de la primitiva cristiandad no pasó sin dificultades la transformación fundamental del instrumental lógico, ya que se adoptaron los griegos abandonándose los hebreos. Orígenes, con sus geniales aciertos y sus dudas, y hasta graves errores, es el mejor ejemplo de aquella época de creación, definición, titubeo. Se alcanzaron de todos modos frutos ya maduros de reflexión. Un Metodio de Olim-

103

pia usará una fórmula que evidencia a su modo la comprensión unitaria que el cristiano tenía del hombre: "El hombre, por naturaleza, no es ni alma ni cuerpo [...] sino la síntesis compuesta de la unión de alma y de cuerpo" ([153]).

Esta fórmula expresa el contenido unitario, la unidad substancial del hombre. Sin embargo, no deja por ello de ser dualista en su categorización, en su expresión, a causa de los instrumentos conceptuales que usa, que son de origen griego. Unitario es el hombre para una comprensión semito-cristiana; ahora, para la cristiandad naciente, su expresión es dualista, ya que el instrumental lógico comienza a ser el helénico-romano o indoeuropeo.

---

(153) *De resurrectione*; *PG* XVIII, col. 292. Metodio moría en 311

104

CAPITULO III

ANTROPOLOGIA CRISTIANA, GNOSIS Y MANIQUEISMO

Estudiaremos en este capítulo el enfrentamiento del cristianismo, al nivel antropológico, ante dos tradiciones del mundo indoeuropeo: la gnosis y el maniqueísmo.

§ 29. *Los indoeuropeos y los semitas*

Karl Jaspers ([1]), reflexionando sobre la evolución da la mayor importancia, para una comprensión de la historia, al momento en que los pueblos euroasiáticos maduraron después de haber atravesado la crisis de la revolución neolítica. Se trataría de la época comprendida entre los siglos VII al V a.JC. Sin embargo hay otro hecho histórico que tiene aún mayor importancia para una comprensión de la historia de las culturas y se trata del choque de los pueblos semitas e-indoeuropeos. Es una clave esencial para una correcta interpretación de una historia humana que continúa gestándose ante nuestros ojos. Dicho choque, que se originó desde el tercer milenio a. JC., cuando los proto-frigios y los hititas irrumpieron en Anatolia y se continuó hasta las últimas invasiones de los germanos en el Imperio romano, tuvo por teatro central el enfrentamiento gigantomático del helenismo y el

(1) Véase su obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1963. En nuestro trabajo sobre el humanismo helénico y en el dedicado al humanismo semita, hemos tratado accidentalmente estas cuestiones. Para una visión más detallada véase *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, ed. rotaprint, Univ. Nord., Resistencia, 1967, §§ 25.36, pp. 179-268.

105

cristianismo en el Mediterráneo oriental. Esta cuestión la hemos esbozado en el *capítulo II*. Ahora veremos otros aspectos de esta "lucha a muerte" entre las estructuras antropológicas de fundamentación semito-cristianas y otras de procedencia indoeuropeas. Se trata de las polémicas que los cristianos desarrollaron contra los gnósticos y maniqueos, dentro del mundo de los Padres griegos. Este enfrentamiento entre la antropología semito-cristiana y estas dos tradiciones nombradas del indoeuropeísmo nos permitirá concluir la *primera parte* de nuestro trabajo sobre la *constitución* de la comprensión del hombre en la cristiandad. El *capítulo IV* adelantará una conclusión general.

Ante sus adversarios, los pensadores cristianos llegarán a expresar ciertas tesis, auténticas definiciones de estructuras, que serán consideradas por los siglos siguientes como las constitutivas de la comprensión del mundo de la cristiandad, y del lugar que ocupa el hombre en dicho cosmos.

Hoy a tantos siglos de distancia, nos parecería juego de niño replicar a las tesis indoeuropeas de los gnósticos o maniqueos. Es posible que hayamos perdido la perspectiva necesaria para comprender la importancia de la cuestión. De todos modos, hubiera sido imposible una tan clara y universal respuesta por parte de los Padres en las encrucijadas antropológicas planteadas si no hubiesen poseído una definida comprensión pre-filosófica del hombre, tematizada por otra parte explícitamente en la cristología, es decir, en una teología semito-cristiana *del hombre*, del Verbo encarnado. Podrá observarse la adopción y la defensa ecléctica, eligiendo aquí o allí diversas estructuras, ciertas fórmulas que poseen un sentido unitario y una coherencia superior que se explica, como decíamos, por los *a priori* metafísicos. No se trata exclusivamente de una teología, como lo hemos frecuentemente repetido, sino de una comprensión del hombre que *va buscando su expresión filosófica*. Es una clara comprensión del hombre sin ser todavía una filosofía del hombre, pero desarrolla ya los gérmenes que culminarán en una tematización filosófica.

Nuestra exposición se desarrollará dentro del siguiente esquema: en primer lugar, analizaremos las doctrinas in doeuropeas que nos servirán de contexto; en segundo lugar, estudiaremos por primera vez a Ireneo de Lyon que, aunque anterior a los alejandrinos, definió su posición cristiana principalmente ante los gnósticos; por último, abordaremos la doctrina de los maniqueos, como otra dimensión de la tradición indoeuropea, viendo de inmediato la reacción de los Padres griegos y dejando de lado el pensamiento latino.

106

§ 30. *Las tradiciones ario-hindúes*

Hemos expuesto la visión del mundo de los indoeuropeos en otros trabajos ([2]), nos toca ahora mostrar la continuidad de esta tradición milenaria y su enfrentamiento con el cristianismo. Desde un punto de vista antropológico importa indicar la importancia del mito de la preexistencia del alma y su caída, que significa el momento de plurificación de lo Uno, la falta inicial, para después continuarse en la reconciliación y el retorno al estado primitivo de Unidad. Esta antropología es la tradicional y clásica del pensamiento indoeuropeo. Se puede observar ya en lo que debió ser el mundo mítico de los primitivos jinetes de las estepas euroasiáticas, a partir de las palabras matrices de todas las lenguas de esa familia (sean las lenguas *satam o centum*, los dos grandes grupos filológicos de los indoeuropeos). Es decir, la gestación de esta antropología pre-filosófica puede remontarse hasta el IV milenio a.JC., y ciertamente más allá del siglo xxv a.JC. La culminación de este pensamiento se producirá en la Alejandría del II y III siglo d.JC., cuando las influencias brahmánicas, iránicas y helenísticas se conjugan en el gran orbe mediterráneo y llegan a tener en Plotino el sintetizador genial que supo objetivar toda esta tradición en la cosmovisión neoplatónica. Los Padres de la Iglesia citan frecuentemente "las doctrinas de los Brahmanes". El mismo Plotino, como es sabido, marchó al Oriente con las armadas del Emperador. El autor de los *Elenchos* (el Pseudo-Hipólito) nos habla de estas influencias (I,24).

El *Rig-Veda*, el más antiguo de los libros sagrados de los arios, invasores en el valle del Indo, describe así la situación de lo Uno en el origen:

1. Ni el no-ser no existía todavía, ni el ser.
   No existía ni el espacio aéreo, ni el firmamento.
   ¿Qué es lo que se movía poderosamente? ¿Dónde?
   ¿Bajo la protección de quién?
   ¿Era acaso el agua, inconmensurablemente profunda?

2. No existía en ese tiempo ni la muerte ni la no-muerte,
   no había signo distintivo para la noche y el día.
   Lo Uno respiraba en su propio élan, sin que hubiera soplo.
   Fuera de Esto, no existía nada.

3. En el origen las tinieblas cubrían a las tinieblas.

(2) En *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1974, en el cap. sobre *El monismo trascendente*; en *El humanismo semita*, cap. *Libertad y responsabilidad*, pp. 34 55. Allí hemos bosquejado las posiciones hindú e iránica.

107

Este universo no era sino abismo indiferenciado.
Entonces, por el poder del ardor lo Uno nació,
(el principio) vacío y recubierto de vacuidad.
4. El deseo fue su desarrollo inicial, (deseo) que fue la
semilla primera de la conciencia.
Buscando en sí mismos los poetas supieron describir
[por la reflexión]
la relación del Ser y el no-ser [...]" ([3]).

Este tema de lo Absoluto originario se relata en los libros sagrados ario-hindúes con extrema frecuencia ([4]) .Este Absoluto originario no crea a los entes sino que los engendra de su propia substancia, es decir, de su propio ser emanan o proceden a la existencia; son la pluralidad de la Unidad primigenia: "Él pensó: –¿Puedo multiplicanne? ¿Puedo engendrar? Él produjp el *Tejas* [fuego-calor]. El *Tejas* pensó: –¿Puedo multiplicarme? ¿Puedo engendrar? y Él produjo las aguas [...]" ([5]).

De igual modo las almas se dispersan de la unidad primigenia de lo Uno, el tiempo pasado de la beatitud, y se separan de Él multiplicándose, individualizándose: son las *jivatmanah* (las almas individualizadas procedentes del Brahman). Fuera del momento originario de lo Uno (*Atman*) todo es sufrimiento y penosa dispersión en la plural. El alma así diferenciada cae en un cuerpo (*ensomátosis*), donde se aliena por el placer, en el *maya* aparente y engañoso: "Ese mismo *Atman* cuando se pierde en el maya, habiendo tomado un cuerpo, se reviste de toda actividad. Con las mujeres, con los alimentos, las bebidas y otras voluptuosidades [...]. Después, bajo la influencia de las obras cumplidas en otras existencias, el alma se incorpora (*Jîva*) [...]" ([6]).

Puede observarse la distancia que media entre esta descripción tan negativa del cuerpo con la comprensión unitaria del semita en la antropología del Adán creado. El alma, que se ha desprendido de su unidad primigenia, pena en un cuerpo y espera el retorno a la unidad beatificante: "¡Oh Señor! ¿En este cuerpo inconsistente y mal oliente, magma de huesos, piel, músculos, carne, esperma, sangre, moco, lágrimas, excrementos, orina, bilis, qué sentido tienen sus deseos? ¿En este cuerpo que sufre los apetitos, la cólera, la envidia, que se pierde (en la pluralidad), que teme, se abate, que huye de los que ama y se une con los que odia, que tiene hambre, sed,

(3) X, 129. Traducción de L. Rénou al francés, *Hymnes spéculatifs du Véda*, París, 1936, p. 125. Este texto, al igual que muchos otros que utilizaremos en este capítulo, pueden consultarse en C. Tresmontant, *op. cit*, pp. 251 ss.

(4) *Cfr. Brhad-Aranyaka Upanishad* I, 2, I; *Maitry Upanishad* II, 6.

(5) *Chandogya Upanishad* VI, 2.

(6) *Kaivalyopanishad* II ss.

108

vejez, muerte, enfermedad, penas y todas las miserias, qué sentido tiene satisfacer sus deseos?" ([7]).

Difícil es dibujar con mano más segura el sentido indo-europeo de la negatividad del cuerpo. El sabio es el que dejando de lado el cuerpo y sus placeres, se ocupa de recuperar por la ascesis la Unidad perdida, la beatitud *anterior*. Un pasaje de *Jîva* (encorporalización) al *Atman* (lo Uno). Este tema del círculo, del Absoluto del cual emana la pluralidad y de la pluralidad que es asumida nuevamente en el Absoluto, es el tema de fondo de la gnosis, del neoplatonismo y en especial en Plotino, de la kabala, de Boehme, de Leibniz y del idealismo alemán.

En el helenismo se encuentra esta misma doctrina, no expresada ni en la época clásica de los griegos con tanta coherencia. Anteriormente el orfismo había ya significado una franca posición dualista con un manifiesto desprecio del cuerpo.

Pasemos ahora al primero de los temas que abordaremos en este capítulo: el choque entre el pensamiento gnóstico y el cristianismo.

1. *La gnosis*

§ 31. *La tradición hermética*

Formando parte del movimiento gnóstico, en su vertiente pagana (ya que hubo igualmente un gnosticismo cristiano), se encuentra un conjunto de extrañas revelaciones que se Copilaron desde antiguo en el llamado *Corpus Hermeticum*, "la revelación a Hermes Trismegisto". Estas doctrinas significan un sincretismo entre las posiciones helenistas, del neoplatonismo de tradición egipcia, sin descontar ciertas influencias del Oriente lejano. Como en Platón, lo mismo que entre los neoplatónicos, el movimiento hermético admite el esplendor de un cosmos organizado, pero enseña la negatividad de la existencia de un cuerpo como prisión de un alma divina: "Escúchame entonces, Asclepio; cuando el Señor y Hacedor de todas las cosas, que llamamos con justicia Dios, hubo hecho lo segundo después de él, el dios visible y sensible [...], cuando Dios produjo entonces este ser, el primero que emanó de él mismo, pero segundo con respecto a él, habiéndole parecido bello, porque estaba revestido en absoluto de la bondad

(7) *Maitry Upanishad* I, 3.

109

de todos los seres, lo amó como el engendro de su divinidad. Entonces, siendo Dios todopoderoso y bueno, quiso que existiera otro ser que pudiera contemplar el ser que había ya hecho, y creó así al hombre, que es su imitación por su razón y por la solicitud que tiene por todas las cosas [...]. Después de haber creado el hombre prototípico, como viera (Dios) que este hombre no podía hacerse cargo de todas las cosas si no lo revestía de materialidad, le dio un cuerpo por morada y prescribió que todos los hombres fueran tales, compuestos de una y otra naturaleza, fusión y mezcla única en proporciones convenientes. Es así que formó el hombre de naturaleza espiritual y corporal, es decir de la eterna y de la mortal, para que el viviente formado de esta suerte pudiera satisfacer su doble origen, admirar y adorar las cosas celestes y ocuparse de las cosas terrestres y gobernarlas" ([8]).

El dualismo es claro. El alma y el cuerpo son consideradas como dos naturalezas distintas, perteneciendo a dos zonas del cosmos. El hombre es entonces un compuesto dual. Entre los textos herméticos hay uno que pareciera ya anticipar la doctrina rousseauniana, pero en lugar de atribuir el mal a la sociedad lo hace al cuerpo la causa de todo mal: "Considera el alma de un niño, hijo mío, cuando todavía no se ha producido la separación del verdadero yo y cuando su cuerpo, el que le pertenece, no tiene sino un volumen muy limitado y no ha alcanzado su pleno desarrollo. ¡Que bello es contemplarla en todos sus aspectos! A esta hora no se encuentra todavía ensuciada por las pasiones del cuerpo y está casi suspendida todavía del Alma del Mundo. Pero cuando el cuerpo ha alcanzado pleno volumen (es adulto) y ha arrojado y arrastrado el alma hacia abajo por el peso del cuerpo, el alma, habiéndose separado de su auténtico yo, así como el niño lo olvida todo, entonces ya no es bella ni buena; es el olvido lo que nos torna malos" ([9]) .

Puede observarse cómo el cuerpo, en su sentido más primario (como cantidad extensa y objeto de la gravedad), es lo que inclina al hombre al mal: la materia como tal es el principio contrario al espíritu y el bien.

Veamos ahora la doctrina antropológica de los gnósticos cristianos que estudiaremos consultando textos dispersos en las más variadas obras de la antigüedad.

---

(8) *Corpus Hermeticum*, Asclepius, §§ 7-8 (citado por A. Festugière en su obra clásica sobre *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, t. II, 1952, pp. 305-306; interesa particularmente a nuestro trabajo el t. III, 1953).

(9) *Corp. Hermet*. X, 15 (ibid., I, p. 120).

110

§ 32. *El sistema gnóstico*

Los gnósticos cristianos defienden, como toda la tradición que acabamos de analizar resumidamente, la preexistencia del alma ([10]). Esta creencia, junto a muchas otras, hace entrar al cristianismo, por primera vez, en una profunda crisis interna donde la conciencia cristiana fue exigida a definirse hasta sus fundamentos. El helenismo se había presentado como una cultura en *bloque* extranjera o extraña al cristianismo. Los apologistas podían decir: "Vosotros, ¡oh griegos! [...]". En cambio, el movimiento gnóstico cristiano, cuyo primer antecedente fue la doctrina docetista ([11]), significa ya una primera "herejía", es decir respetando la etimología griega, una separación "desde dentro" del cuerpo de los llamados cristianos. Se trata de una reflexión *more* neoplatónica de judíos y cristianos. "Los gnósticos fueron los primeros en dar un carácter técnico al pensamiento teológico cristiano de tipo helenístico, usando las categorías de la lógica antigua y particularmente de Aristóteles" ([12]). Esto produjo, evidentemente, y como respuesta, la constitución de los primeros sistemas ortodoxos que pueden recibir el nombre propio de teologías según la lógica griega; como por ejemplo en el caso de Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano.

Para todos los gnósticos existe un Ser supremo, Padre Dios de los Cielos, el Primer Eón, y a partir de él, en grados sucesivos y regresivos, descendentes, una escala de otros Eones. Para Valentín hay hasta treinta Eones; algo menos para Basilides y Heracleon. El último de los Eones, denominado *Sofía* por unos, *Entymesis* por otros y *jakomoth* en hebreo, es el Demiurgo hacedor del cosmos visible. Para todos los gnósticos, desde Basilides, Marción y otros, el Dios Padre de los Cielos es el Ser bueno, ignorado, olvidado, misericordioso del Nuevo Testamento, que ha enviado a Jesucristo. Este último es el *Lógos*, uno de los Eones del sistema, que viene a redimir el cosmos. El Dios hacedor o el Demiurgo es la causa de todos los males, es el Yahveh del Antiguo Testamento. El gnosticismo comporta siempre un antisemitismo, como casi todas las here-

(10) Como bibliografia fundamental sobre nuestro tema puede consultarse: I. Kunze. *De historiae gnosticismi fontibus*, Leipzig, 1894; F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1935; R. Lippsius, *Der Gnosticismus*, Leipzig, 1860; W Bousset. *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 1925; Sagnard, *La gnose valentinienne el la témoignage de Saint Irénee*, 1947; Puech, *Où en est le problème de la Gnose?*, en .'Rev. de l'Univ. de Bruxelles" (193-1934); art. *Gnôsis* de Bultmann, en *ThWNT* (ittel), t. I; art. *Gnosticisme de Bareille*, en *DTC* VI. col. 1434-1467. Pueden verse además las obras de historia de la Iglesia de Fliche-Martin, von Harnack, Seeberg, Tixeront, etc, Las fuentes principales son el *Adv. Haeres*. de Ireneo, el *Philosophumena* de Hipólito, *Stromata* de Clemente de Alejandría, *Contra Marc*. de Tertuliano, el *Pístis Sofía* copto.

(11) *Cfr*. art. *Docetisme*, en *DTC* IV, col. 1484-1501.

(12) Altaner, *Précis de Patrologie*, Tournai, 1961, p. 194.

111

jías paganizantes del cristianismo desde su origen hasta el siglo xx.

Lo importante, desde un punto de vista metafísico, es que el Dios supremo, llamado *Bythós* por Valentín, es una *ousía* primera, y la última de ellas (la *Sofía*), como un nuevo Prometeo, quiere conocer al Dios originario y arrebatarle el secreto de su divinidad suprema. La *Sofía* cae en el vértigo del *noûs* pretendiendo alcanzar el misterio de la Totalidad, cometiendo así el pecado supremo, origen del cosmos que nacerá por emanación. Nuestró mundo no es un *Eón*, sino que sólo es una *uosía* fruto del pecado ([13]).

§ 33. *La antropología gnóstica*

Hemos entonces descripto muy sintéticamente los fundamentos de la antropología gnóstica. Toda esta tradición busca, al fin, la razón del mal en el mundo: " ¿Cómo, nos dice Ptolomeo, uno de los discípulos de Valentín, a partir de un Principio único (*miâs arjês*) de la totalidad, que es simple, que confesamos y en el cual creemos; cómo a partir de un Principio no-engendrado (*agennétou*), incorruptible (*afthártou*) y bueno (*agathês*), han sido constituidas estas cosas nacidas? Sea de la corrupción, sea del Intermediario (*mesótetos*), que no son consubstanciales (*anamooúsioi*) [con el Principio], ya que la naturaleza del bien comporta el engendrar y producir seres semejantes a sí mismo y consubstancial es (*homooúsia*)" ([14]).

El dualismo de las *ousíai* trascendentes, el Padre supremo y bueno y el Hacedor del mundo malo o pecador, se explica como la objetivación, tan común en el pensamiento iránico, de una valoración positiva del alma preexistente y de la disvalía negativa del cuerpo, dualismo antropológico que, aunque fundado en dichas distinciones teológicas, bien puede pensarse que se encuentra al origen mismo de toda la doctrina. Para Basilides, la causa de la muerte de los mártires, por ejemplo, inocente en esta vida, sólo se explica por una "disposición al pecado" (*tò hamartetikôn*), cuyo fundamento no pueden ser otras que las faltas cometidas "en una vida anterior" (*en heterô biô*). Basilides así defendía, explícitamente, la *metensomátosis* (transcorporación de las al-

(13) Como indica E. de Faye, *op. cit*., p. 100, debe tenerse cuidado cuando se habla del dualismo gnóstico, ya que es muy matizado. Por su parte, Ireneo ha ayudado a confundir las doctrinas; esto se debe a un conocimiento no muy acertado de las posiciones gnósticas por parte del obispo de Lyon, conocimiento que, por otra parte, era sumamente difícil en esa época.

(14) *Carta a Flora* VII, 8; *PG* VIl, col. 1289-1292.

112

mas) ([15]). Para los gnósticos el cuerpo ha sido causado por el pecado del Eón *Sofía*, y como fruto de dicho mal el cuerpo es malo. De allí que Cristo, por ejemplo, y para mostrar una vez más el sentido cristológico de toda la antropología cristiana, no pudo tomar un cuerpo como el nuestro, sino sólo "aparentemente" ([16]). Pudo así liberar a los hombres espirituales (*pneumatikoî*) y engañar a los psíquicos (*psyjikoî*) y materiales (*hylikoî*) .

Veamos más detenidamente estos principios antropológicos, que se encuentran a la base de la moral gnóstica, donde se negaba la bondad de las pasiones, se propugnaba una ascesis desproporcionada, se tenían por pecado los placeres del cuerpo, se descartaba a veces el matrimonio por los mismos motivos, siendo los marcionitas un ejemplo paradigmático de este tipo de comportamiento. Esta antropología, por otra parte y en la conciencia de los autores cristianos ortodoxos, era una expresión del pensamiento indoeuropeo más que del semita: "Queremos mostrar de dónde los heréticos han tomado sus doctrinas. No es sobre el fundamento de las Escrituras que han podido construir sus sistemas, ni ateniéndose a la tradición [...] .Sus teorías derivan, por el contrario, de la sabiduría griega, de los dogmas filosóficos, de los misterios pseudo-verdades y con cuentos de astrólogos errantes" ([17]).

Los cristianos tenían entonces clara conciencia de la irreductibilidad de ciertas tesis helenistas y gnósticas, y las propuestas por la antropología cristiana. Ya en un Simón, llamado el Mago, se encuentra, según el relato del *Philosophumena* VI, 14, la doctrina de la creación del hombre comportando un dualismo: hay un hombre a imagen y otro hombre a semejanza de Dios. El primero es hechura de ángeles y poderes prevaricadores; necesita entonces una redención. Uno de los textos más claros es el siguiente: "Tomando el limo de la tierra [se refiere al *Génesis* 2,7], no del árido sino de la materia (*hyles*) múltiple y compleja, confeccionó un alma terrestre (*geóde*) y material, sin l*ógos* y consubstancia) a la de los animales" ([18]).

Esta primera hechura del hombre se encuentra igualmente en la tradición valentiniana, que es relatada igualmente en el *Philosophumena* VI, 34, y por Ireneo en el *Adv. Haer*. I,

---

(15) *Cfr*. De Faye, *op. cit*., p. 42.

(16) El docetismo viene de la palabra griega *dókesis* (= aparecer), y se encuentra como fundamento de esta antropología, en el sentido de que no admitía en Cristo la existencia de un "*cuerpo* de maldad".

(17*) Philosophumena* I. *Cfr*. Quispel, *L'homme gnostique, doctrine de Basilide* en "Eranos Jahrb." XVI (1948), 89-139; del mismo autor, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, en *ibid.* XXII (1953), 195-234; *idem*, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, en *ibid*. XV (1947), 248-286.

(18) Clemente de Alejandría*, Excerpta ex Theodoto*, 50, I.

113

5-6 ([19]). El texto que hemos transcripto continúa explicando la constitución de las almas psíquicas y espirituales: "[El alma material] conforma al hombre como imagen (*eikóna*), pero el hombre que es semejanza del Demiurgo mismo es aquel al que se le ha insuflado e injertado, por intermedio de los ángeles, algo consubstancial con él mismo" ([20]). y por último, "Adán poseyó, en su beneficio, en su alma, una semilla dada por la Sabiduría, la semilla espiritual (*pneumatikón*) " ([21]) .

Las tres almas de un Clemente de Alejandría, que manifiestan una influencia gnóstica, están sin embargo explicadas dentro de la tradición hebreo-cristiana. Aquí en cambio las tres almas constituyen tres razas de hombre, tres razas naturales: la de los paganos que se pierden sin remisión (son los hombres materiales); los cristianos que poseen sólo parte de la verdad por la fe (son los hombres psíquicos), y lós gnósticos que participan no de la semejanza de la substancia del Demiurgo que ha pecado y hecho al mundo, sino del Padre eterno y su espíritu. Los Padres rechazarán esta doctrina mediante la afirmación de la libertad, como veremos en los parágrafos siguientes.

Cabe destacar el panontismo del gnosticismo, ya que todos los Eones son emanaciones sucesivas de una misma substancia y porque el Demiurgo expulsado del Pleroma debió debatirse con el caos hasta formar el cosmos, siempre de su misma substancia. El cuerpo, la materia, y de allí la maldad y perdición del alma material, es el residuo del pecado celeste y la causa de la condenación. Las almas, en especial las espirituales, siendo de substancia divina, preexisten a la creación y se salvan por la liberación del cuerpo. El dualismo antropológico es total. Puede observárselo en el siguiente diálogo que se establece alegóricamente entre el alma y el cuerpo:

"Es la voz del alma [...]
que en su destierro se lamenta y llora [...]
¿Qué podré emprender contigo mi cuerpo
en el mundo del más allá?
Si tú fueras, mi cuerpo, un vestido de brillo y de luz,
te tomaría por ropaje,
y te llevaría a lo alto en la mansión de la Vida [...]
Así hablaba y hablaba el alma,
pero el cuerpo Do la acompañó jamás" ([22]).

Queda así establecida la trágica diferenciación de las razas de los hombres, en tres tipos de almas que impiden la

(19) *PG* VII, col. 500-512.

(20) *Excerpta ex Theodoto, ibid.*

(21) *Ibid*., 53, 2.

(22) *Ginzá* 536 (cit. por S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947).

114

unidad de la humanidad. Y, además, por el dualismo de cuerpo-alma se continúa el dualismo antropológico al interior de la individualidad misma de cada uno de los tres tipos de hombres ([23]).

2. *La reacción de Ireneo de Lyon*

El movimiento gnóstico alcanzó tales proporciones que puso en peligro a la "Gran Iglesia", como se la llamaba en esa época. Hasta Italia, Africa y las Galias llegaron sus defensores. Ante ellos se levantó el obispo de Lyon, y lo hizo con tal eficacia que puede decirse que desde la aparición de la obra *Adversus haereses* el gnosticismo dejó de presentar problemas para la conciencia cristiana, sin dejar por ello doctrinas cuya supervivencia no han desaparecido todavía en el presente.

§ 34. *La antropología del obispo de Lyon*

Ireneo ([24]) es el primero de los grandes doctores de la Iglesia. Su monumental obra teológica Revelación o *refutación de la falsa gnosis*, llamada tradicionalmente *Adversus haereses*, emerge en el siglo II como un gigante de la reflexión cristiana, como una cima hasta ese entonces desconocida. Ninguna de las obras de los apologistas puede igualársele, y tanto Tertuliano como Clemente comenzarán a escribir algo después. La literatura gnóstica era abundante y corría de mano en mano, constituyendo verdaderos tratados ([25]) .

La doctrina de los gnósticos, como hemos visto, se fundaba enteramente en la diferenciación de diversos Eones que se han manifestado en la historia en diversas épocas. El Eón

(23) Todos los gnosticismos son al fin platonismos antropológicos, en aquello de la "caída" del alma. La *Pistis sofia* de la tradición copta cuenta las tribulaciones. que la *Sofia* debió cumplir en el caos y, al fin, su laboriosa liberación. Lo que llama la atención es que el gnosticismo no haya dado importancia a la cosmología, es decir, el no haber identificado los Eones con las esferas del cielo. Esto nos muestra, por una parte, su intención teológico-ontológica, y por otra, su origen exegético-moral. El mismo Plotino deberá mucho a los gnósticos, aunque se definió claramente ante ellos (K. Schmidt, *Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kircklichen Christentum*, Leipzig, 1901).

(24) Vivió aproximadamente de 130 a 202 d.J.C.

(25) Sobre Ireneo puede consultarse E. Peterson, *L'imagine di Dio in S. lreneo,* en "Scuola Cath." XIX (1941), 1-10; E. Klebba, Die Anthropologie des heiligen lrenäus. Leipzig, 1894; H. Merki, *Homoiosis Theoû, Friburgo*(Suiza), 1952; art. lrénée por Vernet en *DTC* VII, col. 2394-2536, y, en fin, todas las historias de la Iglesia, Patrologías, Enciclopedias. Es todavía valiosa la antigua obra de H; Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum*., Oxford, .1687; además, A. Housslau, *La Christologiee de saint lrénée*, Louvain,1955; A. Benoit, *Saint lrénée. Introductton à l'étude de sa théologie*, Parls, 1960. C

115

Demiurgo, como creador del mundo se manifestó primero; el Eón supremo y Padre bondadoso se manifiesta después enviando al Lógos para redimir al hombre. Ireneo les opondrá una comprensión unitaria de la historia y del hombre a partir de un solo Dios creador y redentor. Esto nos permitirá una vez más mostrar la continuidad de la tradición hebreo-cristiana, la conciencia explícita que de esta continuidad tenían los primeros cristianos. Por ello dividiremos nuestra exposición en dos partes. Primeramente consideraremos el sentido unitario de la historia; en segundo lugar veremos la unidad del compuesto humano y la importancia de la libertad en la antropología de Ireneo.

En efecto, el doctor de las Galias dice que "una y la misma es la fe de Abrahán y la nuestra " ([26]), pues es la fe en un mismo Dios y Padre, creador. Se equivocan los gnósticos cuando piensan que la fe de Abrahán tiene por objeto el Demiurgo, y la fe cristiana al Padre ([27]). Admitiendo la continuidad de los dos Testamentos, el de Israel y el del Cristianismo, se propone Ireneo una comprensión lineal y progresiva de la historia y no dualista como la de los gnósticos ([28]). La visión antropológica cristiana no es una síntesis, sino la evolución de la tradición hebreo-cristiana, perfectamente determinable en la historia todavía conocida por Ireneo ([29]), que originándose en Abrahán, Moisés y los profetas, se continúa en la comunidad cristiana: "La tradición de los apóstoles ha sido manifestada al mundo [...] y por los apóstoles han sido instituidos los obispos y sus sucesores hasta nosotros [...]" ([30]).

La corporalidad, el modo mismo de transmisión de esta conciencia colectiva y viviente queda perfectamente definida por nuestro autor. En la evolución del judaísmo al cristianismo se ha producido una universalización que impide ya a éstos encerrarse en los límites de una clase, una casta, un gru- "po o secta: “Pues Cristo no vino sóJo para aquellos que en los tiempos de Tiberio César creyeron en El [...], sino para la totalidad de los hombres [...]" ([31])

En el plano de la intersubjetividad no se admite una his-

---

(26) "Unam et eadem fuisse Abrahmae fidem et nostram" (*Adv. Haer*. IV, 21; *PG* VI, col. 1043).

(27) "Unus Deus et unus Pater, manifeste falsa estenduntur ea quae dicunt circumventores ...dicentes naturaliter et Deum et Patrem esse, quem ipsi adiuvenerunt; Demiurgum vero naturaliter neque Deum, neque Patrem esse ..." (*ibid*., IV, I, I, col. 975).

(28) "Unus igitur et idem Deus ...qui a lege et prophetis annuntiatus est, quem Christus suum Patrem confessus est" (*ibid*., III, 5, I, col. 983). "Vanos autem et Marcion, et qui ab eo, expellentes ab haereditate Abraham" (*ibid*., III, 8, coI. 993).

(29) "In lege igitur et in Evangelio cum sit primum et maximum praeceptum... Consummatae enim vitae praecepta in utroque Testamento cum sint eadem, eumdem ostenderunt Deum ..." (*ibid.*, III, 12, 3, col. 1005).

(30) *Ibid*., III, 3, l col. 848.

(31) *Ibid*., IV, 22, 2, col. 1047.

116

toria dividida en períodos estancos y hasta opuestos, consagrados a veces a dioses diversos, como en el caso de las castas de la India de franca inspiración indoeuropea, o la división gnóstica de los "espirituales", "psíquicos" y "materiales". Esta historia dividida en particularismos impide una comprensión unitaria del hombre como humanidad. El horizonte propio de la intersubjetividad cristiana no tendrá límites, será absolutamente universal, "propter omnes omnino homines". Esta comprensión unitaria en el plano histórico, se funda en definitiva en una comprensión unitaria del hombre en el plano metafísico. Aquí se opone Ireneo explícitamente a los gnósticos. No existen tres tipos de hombres, sino que se trata de diversas dimensiones del hombre en cuanto tal: "Lo que ha sido hecho por las manos del Padre, no es sólo una parte del hombre, sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la conjunción (*commistio*) o unión (*adunatio*) del alma que asume el Espíritu del Padre y reunida a la carne que ha sido modelada (plasmara) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)" ([32]).

En este corto texto puede verse toda la tradición hebreo-cristiana más una cierta desviación por influencia helenística. El Padre, el único creador y redentor por su Hijo (contra los gnósticos), ha hecho al hombre imagen de Dios hasta en su cuerpo. El cuerpo entonces es valorado positivamente, no así, por ejemplo, un Filón de Alejandría que pensaba era imposible que el cuerpo fuera imagen de Dios. Pero además el Padre crea al hombre unitariamente carne y alma, dándole por don el Espíritu. Nos encontramos entonces con la conocida dialéctica de *basar* y *ruaj* del pensamiento hebreo y del Nuevo Testamento. Sin embargo, al hablar del compuesto humano como constituido con carne y alma puede verse que "carne" significa "cuerpo", de lo contrario la carne comprendería ya al alma como una parte (tal era la antropología hebraica). Hay sin embargo otros textos donde la carne es interpretada según la ortodoxia unitaria del pensamiento cristiano primitivo. El hombre no es una parte sino una totalidad indivisa: "Si alguien suprime la realidad de la carne (*caro*), es decir, del plasma, y considera solamente al espíritu (*spiritus*) lo que resta no es un hombre espiritual sino el espíritu del

(32) *Ibid*., V, 6, 1, col. 1137. "De igual modo, si se suprime la imagen o se desprecia el plasma (cuerpo), no se puede ya hablar del hombre, sino de una parte del hombre o de otra cosa que el hombre" (*ibid*., col. 1138). En este texto se distingue por primera vez explícitam"nte entre imagen y semejanza en el sentido técnico que le darán los Padres de la Iglesia. *Cfr*. M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, en "Zeitschr. für Theologie und Kirche", XLIV (1957), 163-165.

117

hombre o el Espíritu de Dios. Pero cuando el espíritu junto al alma se une con el plasma a causa de la efusión del Espíritu, el hombre deviene espiritual y perfecto. Este es el hombre que es imagen y semejante a Dios" ([33]) .

En la primera parte de este texto, como puede observarse, la carne o plasma (plasma dice en latín) indica al cuerpo. La bipolaridad intersubjetiva de los dos órdenes (hombre anímico y hombre espiritual) es asumida en una visión unitaria que, sin embargo, se va inclinando a la aceptación de la conceptualjzación helenizante: cuerpo, alma, espíritu. El tema de la imagen y semejanza lo trataremos a continuación. Pero antes leamos todavía un texto donde se manifiesta el sentido unitario del hombre: "El hombre es una justa proporción (*temperatio*) de alma y carne, que fue formado a similitud de Dios"([34]).

En este sentido el hombre es un "animal con *lógos*" ([35]), hecho de carne y razón, e igualmente es "libre y señor de sus actos" ([36]). Pero agrega Ireneo una nota esencial de la esencia humana y que no pudo dejar de lado por el ataque que a la misma hacía el pensamiento trágico de los gnósticos. En efecto, el hombre no es "espiritual" por naturaleza, por nacimiento, sino por un don gratuito pero merecido: "Nuestra substancia, es decir, la unión del alma y del cuerpo, recibiendo el Espíritu de Dios, constituye el hombre espiritual" ([37]).

El hombre cuerpo-alma es la imagen natural de Dios, animal con *lógos*, nacido así; mientras que el hombre ,espiritual es semejanza gratuita con Dios. Dicha semejanza se la había otorgado el primer hombre que la perdió por su falta original, pero no sólo es reconstituida sino superada por la encarnación del Verbo: "El Verbo se ha manifestado cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, para poder asimilarse al hombre y asimilar el hombre a El [...]. Cuando el Verbo de Dios se hizo carne ha confirmado lo uno y lo otro. Ha manifestado la verdadera imagen deviniendo lo que era su imagen. Y ha restituido la semejanza, consolidándola, haciendo al hombre semejante al Padre por el Verbo visible" ([38]).

Una vez más la antropología se entrelaza con la cristología. La perfección no es original o natural sino sobreañadida, por un pasaje progresivo de la totalidad de la carne a la alteridad del Verbo.

---

(33) *Adv. Haer*., V, 6, I; *PG* VII, col. 1138.

(34) *Ibid*., IV, praef. 4, col. 975.

(35) *Ibid*., V, I, 3, col. 1123.

(36) *Demostración de la predicación apostólica* XI, 12; *ibid*., col. 667.

(37) *Adv. Haer*. V, 8, 2, col. 1142. "El hombre perfecto está compuesto de carne, alma y espíritu; del espíritu que santifica e informa, de la carne que está unida y forma, del alma que está entre ambos" (*ibid*., V, 9, I, col. 1144).

(38) *Ibid*., V, 16, 2, col. 1167.

118

§ 35. *Libertad y progreso*

El hombre al ser creado es como un niño, imperfecto ([39]), potencial, debe todavía crecer: "Dios pudo desde el comienzo dar la perfección al hombre, pero creado desde hacía poco no podía sobrellevarla [...]. Según el plan de Dios el hombre fue creado para ser la imagen y semejanza del Dios in- "creado [...]. El hombre progresaría poco a poco hasta llegar a la perfección [...]. Era necesario que fuera primeramente el hombre creado, después que se fortaleciera, que se multiplicara, que fuera vivificado, glorificado y que contemplara a Dios [...]" ([40]).

Esta concepción progresiva, evolutiva, "paidética" del hombre es uno de los rasgos principales de la visión antropológica del obispo de Lyon. No es admirable que así fuera ya que expuso sus enseñanzas contra los gnósticos. Para éstos el hombre pertenece naturalmente a una de las tres razas, sea espiritual, psíquica o material, siendo fruto de una trágica preelección, sin intervención de la libertad del hombre incorporado. Para Ireneo, como hemos visto, es la sola substancia del hombre natural, que es única, la que atraviesa la pedagógica evolución hacia el espíritu. Pero además es la libertad, y no ya una trágica disposición del necesario Destino, el fundamento del bien y del mal. La permanente respuesta del cristianismo a la gnosis y el maniqueísmo será la que ya proponía el *Génesis*: ante la tragedia de un Prometeo encadenado por una necesidad divina se le opone el drama de un Adán tentado en su libertad. "Si los unos fueran naturalmente buenos y los otros naturalmente perversos, ni los que son buenos serían dignos de alabanza, ni los otros dignos de pena" ([41]) ."Si los hombres no pudieran comprender la causa de la belleza del bien, no podrían tampoco gozarlo. ¿Qué gozo puede tenerse del bien si se lo ignora? ¿Qué gloria para aquellos que han penado para alcanzarlo?" ([42]).

La libertad es la capacidad misma de obrar el bien y el mal. Es a través del ejercicio del libre arbitrio que se cobra conciencia de su propia finitud; esta experiencia (*peîra*) es el fundamento de todo bien, ya veces aún por los actos malos se ccobra aprecio al bien ([43]). "Somos llevados, una vez más, a la idea de una educación progresiva de la humanidad. Es en efecto esta idea la que sintetiza los dos grandes temas de la antropología de Ireneo. La idea de temporalidad y de libertad.

---

(39) *Ibid*., IV, 38, 1, col. 1105.
(40) *Ibid*., 1V, 38, 2-4, col. 1106-1108.
(41) *Ibid.,* IV, 37, 2, col. 1100.
(42) *Ibid*., IV, 37, 6, col. 1103.
(43) *Ibid*., IV, 39, 1, col. 1109.

119

La educación es lo propio de una libertad que está en el tiempo y que, por consecuencia, avanza progresivamente hacia el bien" ([44]).

Nos queda todavía considerar un aspecto en el que nuevamente Ireneo instaura una tradición de reflexión cristiana. Se trata del problema del origen y de la subsistencia del alma.

El obispo de Lyon niega que haya preexistencia del alma y afirma, sin embargo, que persevera en la existencia después de la muerte, guardando aún ciertos *caracteres* propios que nos hacen ya pensar en lo que después Orígenes designará con el nombre de *lógos espermatikós* ([45]). Ireneo explica que si el alma naciera debería igualmente desaparecer con el cuerpo; por ello, la única doctrina que permite afirmar la inmortalidad negando la preexistencia es que el alma ha sido creada no de otro ente que la precediera, y según ese mismo designio subsiste después de la muerte, no por virtualidad natural sino por gratuito don celeste ([46]).

Podemos observar entonces una clara reacción ante el gnosticismo. Se afirma la unidad de la substancia humana, constituida por el cuerpo generado y un alma creada, inmortal por don pero no por naturaleza, estructura opuesta al dualismo de cuerpo y alma defendida por los gnósticos. y ante ellos, nuevamente, se admiten dos órdenes y no ya tres tipos de hombres (los materiales, psíquicos y espirituales), es decir, Ireneo sólo distingue entre el hombre camal o psíquico y el espiritual, que no son naturales sino fruto del libre ejercicio de la libertad, dos estados dependientes de dos modos de compromiso. Aquí nuestro pensador se muestra innovador: ante la trágica posición de una existencia predeterminada, propone una evolución que hace pasar el hombre de imagen a semejanza de Dios por el uso de su libertad, contando, evidentemente, con el don gratuito del Espíritu, de lo contrario sería un Pelagio antes de la cuenta.

La importancia de Ireneo en la historia de la toma de posición de la conciencia cristiana en la expresión de sus propias estructuras antropológicas fue inmensa ([47]).

---

(44) J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 374. Sobre la cuestión que hemos visto aquí consúltese K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Ireäus*, en "Scholastick" XIII (1938), 206-224, 342-366.

(45) "Dominus docuit, non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes animas (niega así la transmigración del alma) sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eumdem, et meminisse eas operum" (*Adv. Haer.* II, 34, I, col. 834).

(46) "Si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori... Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes de hinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit" (*ibid*., II, 34, 2, col. 835-837).

(47) Para comprender la importancia de Ireneo véase "La place de Saint Irénée dans l'histoire de la théologie", en art. *Irénée*, en *DTC* VII; col. 2507-2533.

120

3. *El Maniqueísmo*

Una expresión prototípica del pensamiento indoeuropeo es la doctrina que llegó a formular con éxito el iránico Mani ([48]), nacido no en vano en tierras del profeta Zarathustra, ambiente de religión zoroástrica. Este hecho nos exigirá detenernos, primeramente, en los antecedentes iránicos del dualismo maniqueo, ya que, en ninguna otra cultura el dualismo tendrá tanta impronta, y es más, del Irán indoeuropeo procederán las influencias más marcantes sobre las culturas aledañas (India, Egipto, Grecia y Anatolia) en el sentido de la división del bien-mal, alma-cuerpo, luz-tinieblas. El Imperio persa debe considerárselo, y ya desde sus mitos prehistóricos, como un centro creador y expansivo de comprensión del mundo, de una visión característica y ejemplar del hombre. Por ello el cristianismo, que influenciaba todo el horizonte del Imperio romano al fin del siglo III, no pudo menos que enfrentarse con el maniqueísmo. Se trata del segundo momento de este diálogo entre gigantes: helenismo y cristianismo, iranismo y cristianismo ([49]).

§ 36. *El zoroastrismo*

Los pueblos medos y persas procedían de las estepas euroasiáticas que, pasando por el Turán, se instalaron en las grandes zonas desérticas, esteparias y en los valles fértiles del Irán, desde el siglo VIII a.JC. Su visión del mundo iránica permitirá a Zarathustra adorar a un dios supremo. "El Señor Sabio (*Ahura Mazda*)": "Un gran dios es Ahura Mazda, el que ha hecho esta obra que todo lo supera, que se ha hecho visible. El que ha producido la paz para los hombres, el que ha revestido a Dareios, el rey, de sabiduría y bondad" ([50]).

Pero, junto al dios supremo, fue tomando consistencia un dualismo creciente que se objetivó en una pareja dialéctica, que recibió el nombre de *Spenta Mainyu* y *Angra Mainyu*, manifestando uno el polo positivo y otro el negativo. "La concepción escatológica de la historia en Zoroastro parece tribu-

---

(48) Vivió aproximadamente de 216 a 277 d.J.C.

(49) Sobre la religión iránica, y en especial el zoroastrismo, véase *The Cambridge Ancient History*, II, pp. 13 ss.; III, pp. 26 ss.; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948; C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn, 1920; C. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924; F. König, *La religión de Zarathustra, en Cristo y las religiones de la tierra*, t. II, Madrid, 1960, pp. 568 ss.; Delaporte, *El Irán antiguo*, en *La evolución de la Humanidad*, t. XXVIII, 1957; E. Herzfeld, *Zoroaster and his World,* Princenton, 1947; O. Wessendonk, *Das Weltbtid der Iranier*, Munich, 1933.

(50) F. König, *op. cit*., p. 581. Es improbable que Zarathustra viviera antes del siglo IV a.J.C., época de los Arqueménidas.

121

taria de una tradición indoeuropea. La comparación con la mitología escandinava (el conjunto coherente de los mitos de Baldr, Loki y Ragnarök) y de la epopeya hindú de Mahâbhârâta (la leyenda de los pândava) revela la existencia de un gran drama cósmico propio de los indoeuropeos, [...] Duryodhana, Andra Mainyu, Loki son las diversas figuras que representan esos dioses de maldad en las diversas provincias indoeuropeas" ([51]).

Antropológicamente establecía, como su consecuencia, un dualismo. En los libros *Awesta* y en los *Gathas*, cuando se manifiesta la estructura antropológica se deja ver un aspecto físico-corporal, como un cuerpo (*tanu*) que está vivificado por un principio vital que se extingue con la muerte (lo que produce la corrupción del cadáver), La tradición parta (*pehlevi*) admite una resurrección de un "cuerpo futuro". De todos modos, por el *urvan* (como un alma inmortal) el hombre subsiste después de la muerte como ser personal.

Pero es sobre todo al nivel de los dioses aceptados progresivamente por el mazdeísmo, que el dualismo se impone. *Ahrmazd* es el dios de la luz, del bien, de la sabiduría. *Ahriman* ves el dios de las tinieblas, del mal, de la ignorancia. La razón de este dualismo es fundamentalmente ética. Responde a la pregunta: ¿Cuál es el origen del mal? ([52]).

§ 37. *Mani*

Aunque el Imperio persa cayó en manos de los helénicos y después en la de los partos (desde el 25 a.JC. hasta el 224 d. JC.), la tradición mazdeica y zoroástrica se mantuvo en la región. Cuando Ardexir I ([53]) restableció el Imperio, ahora bajo el nombre de sasánida, organizó un ámbito cultural y político en el que se desarrollará el maniqueísmo. Aunque los maniqueos escribieron mucho, es poco lo que nos queda ([54]), ya que las persecuciones sangrientas los diezmaron durante siglos en los más diversos Imperios y reinos.

---

(51) H. Rousseau, *Le Dieu du mal*, París, 1963, p. 21. Cita a G. Dumézil *Les dieux des Germains*, París, 1959, cap III; U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma, 1958.

(52) Esta temática ha perdurado en el pensamiento occidental: "Dios también se sometió voluntariamente a esto, pues ya desde el principio, para hacerse personal, separó el mundo de la luz de las tinieblas (*die Licht und die finstre Welt*)" [Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschilichen Freiheit*, en *Werke*, Munich, IV (1958), p. 295]. El idealismo alemán replantea los grandes temas de los pueblos indoeuropeos.

(53) Gobernó entre 226 y 240 d.J.C.

(54) *Cfr*. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, París, vol. I-II, 1918; Puech, *Le manichéisme. La vie de son fondateur. Sa doctrine*, París, 1949; ídem, *La religion de Mani*, en *Cristo y las religiones del mundo*, t. II, pp. 470 ss.; art. *Manichéisme* por Bardy, en *DTC*, IX, col. 1841-1895; A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlín, 1954; F. C. Burkitt, *The Religion of the Maniches*, Cambridge, 1925.

122

Mani se propuso fundar una religión irreprochable, que no tuviera los defectos de las existentes, extrayendo de ellas sólo los valores positivos. Conoció las doctrinas de Buda, Zarathustra y Jesús; escribió personalmente todo un cuerpo de doctrina, entre los cuales escritos sólo algunos fragmentos pueden ser atribuidos a la mano de Mani. Babilonia estaba situada en el centro del "mundo del siglo III d.JC. La lejana China se comunicaba por el Tarim (el Turquestán chino), habiéndose encontrado en nuestra época textos maniqueos en el Turfán; estaba igualmente en contacto con la India y con el Imperio romano, que limitaban con el Imperio sasánida. Al pertenecer Mani a una secta mandea, de tradición zoroástrica, viajó mucho y conoció cuanta doctrina se enseñaba dentro del horizonte del Imperio, que, por otra parte, lo recorrió en todas sus direcciones. Su evangelio, ya que se le llamó el " Apóstol de Babilonia", no era sin embargo un mero sincretismo sino que puede discernirse en él un núcleo central ancestral iránico, pero con un sentido universalista. Es una *gnosis* de salvación por el conocimiento de una verdad fundamental, una auténtica cosmovisión de gran coherencia. Es *gnosis*, sea por la influencia de la secta "bautista" a la que perteneció, sea por la inclinación que sintió hacia los gnósticos neoplatónicos paganos y cristianos, especialmente hacia Marción y Bardesanes, sea por la importancia del *noûs* como causa y origen de la liberación. Como en el Islam después, el cristianismo será considerado como uno de los principales agentes de la historia en la salvación de la humanidad pero que es superado por el maniqueísmo. Tantos fueron los elementos cristianos incorporados que a veces se consideró al maniqueísmo una herejía cristiana ([55]).

Contra los panteones multitudinarios de los cultos agrarios de la Mesopotamia, el zoroastrismo propuso un "Señor del cielo", cuyo origen no es difícil ir a buscarlo en el dios iránico de los indoeuropeos. Pero, como hemos visto, se jnstauró un dualismo secundario, resto inevitable del choque de los indoeuropeos con las tradiciones o culturas de preponderancia agrícola o któnica, con cultos a la *Terra mater* y la luna, femeninos por esencia. Mani afirmará la importancia de este dualismo y lo transformará en la explicación última de su cosmovisión.

Dentro de la complejidad de la mítica maniquea, nos ocuparemos exclusivamente de mostrar los elementos que ten-

(55) "El principal fermento del sistema parece proceder, en último término, del cristianismo, o, por lo menos, de un cristianismo gnóstico. Una gnosis es lo que nos parece haber sido esencialmente la religión de Mani" (Puech, *La religión de Mani*, p. 483).

123

gan cierta importancia para fundar la antropología dualista de este movimiento iránico. Esta mítica tiene su origen, y es propio del monismo ontológico del pensamiento indoeuropeo, en el anhelo de salvación fuera de las condiciones del dolor y el mal de este mundo. De allí la positividad otorgada a la gnosis, al espíritu que es fuente de divinidad, alegría, felicidad; de allí la negatividad con que se juzga al cuerpo, al movimiento y a la materia ([56]).

Leamos el siguiente texto esclarecedor de Hegemonio: "Sí queréis conocer la doctrina de Manes, prestad atención a lo que os diré en pocas palabras: Venera dos dioses inengendrados (*dúo theoùs agennétos*), existentes por sí mismos, eternos, uno opuesto al otro. Uno, es llamado bueno; el otro es malo. Uno es luz; el otro tinieblas. El alma, que está en el hombre, según su parecer, es una parcela de la luz; el cuerpo, al contrario, es una parcela de las tinieblas y obra de la materia" ([57]).

Este dualismo originario no es, sin embargo, la totalidad del proceso, sino sólo el primer momento. El sistema maniqueo consideraba tres momentos, siendo el segundo el que tiene fundamental importancia para la antropología: "Primeramente es necesario discernir los dos principios [...], pero es necesario también comprender los tres momentos (siguientes): primero el momento anterior, después el momento intermedio, y por último el momento posterior [...]. En el momento anterior no existen todavía los cielos y las tierras; existen solamente, separados unos de los otros, la luz de las tinieblas [...]. En el momento intermedio, la oscuridad invade la luz; se le da [a la oscuridad] libertad para expulsarla; la claridad entra en la oscuridad y se emplea enteramente en hacerla retroceder. Por la gran calamidad ([58]) se tiene el disgusto [que hace que se quiera] separarse del cuerpo; en la *morada inflamada* ([59]) se intenta, sin embargo, la manera de escapar. Se fatiga al cuerpo para salvar la naturaleza luminosa; la santa doctrina [maniquea] es firmemente establecida [...]. En el momento posterior, la instrucción y la conversión ha sido efectuada; lo verdadero y lo falso retornan cada uno a su raíz [...]. Los dos principios son restituidos, reconstituidos" ([60]).

---

(56) "Cada uno de ellos (hablando del Bien-Iuz y del Mal-tiniebla) es increado y sin comienzo, sea el Bien que es la luz, sea el Mal que es a la vez las tinieblas y la materia. No tienen nada de común entre ambos... La diferencia que separa a los dos principios es tan grande como la existencia entre un Rey y un puerco. .." (Severo de Antioquía, *Homilia CXXIII*, trad. franc, de Cumont, *Recherche sur le manichéisme* fasc. 2, pp. 91-92). "Sobre el imperio de la luz domina el Padre, Dios …" (Agustín. *Contra epist, Manich*., 16; *PL* XLII, col, 182).

(57) *Acta Archelai* 7; *PG* X, col. 1437.

(58) Así llaman los maniqueos al cuerpo.

(59) Es decir: el mundo visible.

(60) Traducido del francés, en *Un traité manichéen retrouvé* en Chine, ed, Chavannes-Pelliot, en. “Journal asiatique” (1913), enero-abril.

124

§ 38. *La antropología maniquea*

En el segundo momento, el de la mezcla, es donde debemos situar la creación y la existencia humana. Veamos un texto significativo: "Estaba al comienzo, como he dicho, Dios y la Materia. ¡He aquí como se produjo la mezcla! Cada uno sale de la luz, mientras que el cuerpo es obra de la Tiniebla y la Materia, es decir, los dos principios. El alma es una parde estos principios estaba en su sector. El principio bueno tenía una parte [del espacio], el malo otra. Después, el Príncipe malvado entró en movimiento, en un élan desordenado, y traspasó sus fronteras, y llegó hasta las fronteras del príncipe bueno. Sabiéndolo, el Príncipe bueno *emitió* de él mismo un Poder, llamado la Madre de la Vida. La Madre de la Vida emitió el Prímer hombre... que fue a combatir las tinieblas. Los Arjontes de las Tinieblas devoraron una de sus partes: el alma. Amparándose del Primer hombre lo torturaron, estando en las Tinieblas. El rogó al Príncipe bueno, quien emitió otra Potencia, llamada Espíritu viviente. Vino, y dándole la mano derecha, remontó al Primer hombre, quien dejó abajo, en su partida, la parte que le habían devorado: el alma. Las almas se hacen con parte del Príncipe bueno; la substancia del mal constituye los cuerpos" ([61]).

Innumerables textos maniqueos confirman la visión dualista del hombre, como mezcla de substancias emanadas de los dioses originarios ([62]).

La redención del Primer hombre por el envío de una segunda Potencia, el Espíritu, produce la aparición del mundo material como el resto que queda sobre el campo de batalla, que por nuevas mezclas degradantes van permitiendo el nacimiento de todas las cosas. Se trata de una teogonía Cosmológica. El espíritu del mal, a fin de evitar que la luz pueda liberarse de las ligaduras de la materia, reunió toda la que pudo y la unió a un demonio femenino (*Namrale*), engendrando los dos primeros hombres. Adán (*Gêhmurd*) y Eva (*Murdiyânag*). El cuerpo humano tiene la forma de loS Arjontes demoníacos, siendo la líbido las cadenas que aprisionan el alma y la mantienen unida a la materia (*Az*, la concupiscencia, es una tendencia demoníaca). Estando en Adán la mayor parte de la luz del universo, la historia del hombre es una lucha cosmo-teológica. Consideremos un texto donde puede observarse la función de Jesús, el esplendor que salva a Adán: "El [Jesús] lo despertó

(61) Juan Damasceno, *Diálogo contra Maniqueos* 28; *PG* XCIV, col. 1532.

(62) Las obras de Puech han demostrado la coherencia y las fuentes de esta mitología, que tiene, como puede verse, gran variedad de pormenores que hemos evitado en su mayoría. El mito del *Próton ánthropos* tiene sus orígenes en las tradi. ciones babilónicas

125

[a Adán] como de un letargo parecido a la muerte [...]. Entonces Adán se reconoció a sí mismo y se dio cuenta de quien era. Jesús mostró a Adán los padres en las alturas y su propio yo [el alma de Adán] abandonado de todo [...] [Adán estaba antes] cautivo de las pestilencias de las tinieblas. Jesús lo enderezó y le hizo comer del árbol de la vida. Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruge, se mesó los cabellos (se) golpeó (el pecho) y dijo: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!" ([63]).

La clarividencia despierta el alma, el conocimiento de sí mismo es fruto del *noûs*. La autoconciencia es condición soterológica; la gnosis salvífica incluye todo un saber cosmológico, como fundamento del saber del estado actual del alma y el origen del cuerpo: es la revelación maniquea.

El hombre es un microcosmos. Es el resumen y el residuo del segundo momento de la conflagración universal: la mezcla de luz y tinieblas. El "hombre antiguo" (*Khwastwânêft*) está hecho ante todo de cuerpo y carne, concupiscencia, olvido, torpeza. El "hombre nuevo" ha sido restaurado por" el *noûs*, constituyendo un "alma buena", el "yo-propio", el "yo-originario", la del maniqueo, del santo. Sólo este "hombre nuevo" lucha en el dolor por alcanzar la paz, utiliza al *samsâra* (esto indica una clara influencia del budismo, que fue el momento moralizante de la tradición vedanta, así como el maniqueísmo de la tradición zoroástrica) al que sigue el *nirvana*, o el regreso a la unidad originaria por la liberación del alma a través de la muerte.

Esta antropología funda una moral consecuente. El alma, emanación del Bien, comete el pecado por su unión con el cuerpo, que por su peso la inclina al mal. Siendo la concupiscencia la que la esclaviza de manera: especial. La inconciencia es la condición del pecado. Por el *noûs*, la gnosis descubre la manera de liberarse del cuerpo: abstención de carne, sangre, vino, ayunos; abstención sexual; abstención de toda promoción activa en la historia, que es el reinó del mal. Esto produce de inmediato la separación de los que cumplen las reglas morales a la letra, los perfectos o puros, que tienden a vivir en comunidad conventual; y los imperfectos que se salvan con la sola ayuda de los perfectos. Esta moral estrictísima era

(63) Bar-Kônai, el *Fihrist* (cit. por Puech, *La religion de Mani*, p- 497). Puede, verse el sentido de la gnosis: se trata de una iluminación que al producir la "autoconciencia" muestra el camino de la salvación. (La analítica freudiana como mostración del sentido del discurso subconciente de los deseos es igualmente una gnosis y cumple su función terapéutica.)

126

cumplida con generosidad, ilimitada en renuncias, que llegaban al límite de la condición corporal del hombre ([64]).

Si nos hemos extendido sobre esta antropología es porque, disimulada bajo el ropaje del cristianismo, tendrá una efectiva y enorme influencia en Occidente ([65]).

4. *La respuesta cristiana al maniqueísmo*

Cuando moría Mani, entre el 277 al 282 d. JC., cuya cabeza fue expuesta en los pórticos de Belapat, su comunidad comenzó una rápida expansión. Sus discípulos Sisinnios y Gabriobios fueron los jefes que le sucedieron, muriendo igualmente mártires lo mismo que gran parte de sus seguidores. El maniqueísmo era esencialmente misionero ([66]). Se extendió en el Imperio sasánida, y rápidamente llegó a Siria, Arabia del norte y Egipto a través del Mar Rojo, haciendo pie en Hypsele, cerca de Lycópolis, donde el neoplatónico Alejandro lo conoció. El 31 de marzo del año 297 el emperador Diocleciano ordenó una persecución en Egipto contra esta secta iránica, y por ello extranjera al Imperio. De allí llegó de todos modos al Africa del norte latina, donde tuvo conocimiento de sus doctrinas Aurelio Agustín (354-430), donde desde hacía ya muchos años el maniqueísmo se había implantado (Faustus, Fortunato, Felix y otros nordafricanos latinos eran romanos y maniqueos) ([67]).

§ 39. *Primeras oposiciones cristianas al maniqueísmo*

Como decíamos, el primero en intentar una exposición y crítica de las doctrinas maniqueas fue el egipcio Alejandro

(64) Si se tiene en cuenta que los movimientos monásticos egipcios cristianos; comenzaron a fines del Siglo III, puede considerarse al maniqueismo como una de las causas de este movimiento, que poseyó, de hecho, una antropologla que no podía encontrarse en la tradición semita: la ascesis como doctrina de negación del cuerpo. Mani moría en 277, Antonio en. 356, Pacomio después de 346, en momentos que el maniqueísmo tenía muchos seguidores en el valle del Nilo. La generosidad del monje cristiano no quería dejarse vencer por la del maniqueo, pero, sin saberlo admitía principios antropológicos inviscerados en una moral ascética anticorporal.

(65) Muchas veces la doctrina que es primeramente criticada llega después a ser aceptada. Tal será, por ejemplo, el caso de la discusión que entablaron los tomistas de los siglos XIII y XIV, aceptando la distinción de esencia y existencia contraria a la doctrina del aquinate.

(66) En *Kephalaia* 154, dice: "El que para su Iglesia ha elegido el Occidente (Jesús), no llegó hasta el Oriente; el que para su Iglesia ha elegido el Oriente (Buda), la elección de éste no ha venido al Occidente, y así sus nombres no han sido conocidos, en muchas ciudades. Pero mi esperanza irá hacia el Occidente y también hacia el Oriente. y la voz de su predicación se oirá en todas las lenguas y será anunciada en todas las ciudades [...]. Mi Iglesia saldrá a todas las ciudades y mi evangelio alcanzará a todos los países".

(67) Sólo nos ocuparemos aquí de San Agustin, y no en demasía, ya que sobrepasa el límite que nos hemos propuesto (es decir, el siglo III d.J.C.).

127

de Lycópolis en su obra *Tractatus de placitis Manichaeorum* ([68]). No sabemos, sin embargo, a ciencia cierta si era cristiano.

Al comienzo del siglo IV se escribieron las llamadas *Actas de Arquelao* ([69]) que aunque describe con detalles la doctrina maniquea no indica elementos importantes de una crítica cristiana. Lo mismo puede decirse de algunos textos de Efrén sobre Marción, Bardesane y Mani ([70]). Cirilo de Jerusalén se refiere igualmente a los maniqueos ([71]).

Con Serapio de Thumis ([72]) tenemos una crítica directa de la doctrina iránica ([73]). Indica contra el maniqueísmo que el mal no tiene ni substancia ni hipóstasis, es sólo en la acción y como "efecto práctico de una elección" ([74]). El hombre, nos dice este amigo de Antonio, no está predeterminado en su destino, sino que obra libremente, es decir, decide su existencia, puede convertirse y cambiar radicalmente su pasado, El alma es libre, capaz de elección reflexiva, de arrepentimiento y culpa.

Como puede verse las primeras críticas significaron una fundamentación de toda la ética cristiana, lo que supone, y es lo que nos interesa, una comprensión antropológica de la libertad humana.

Tito de Bostra ([75]), escribió igualmente un *Adversus Manichaeos* ([76]), y se dirigió a la crítica de la misma cuestión. Para Tito, Mani pretendía eximir a Dios de toda culpa por el mal existente, pero caía en inconsecuencias no sólo contra la revelación cristiana sino contra el mismo "sentido común" (*koinôn ennoiôn*) ([77]). Si es verdad que todo mal tiene que tener un principio, el hacer de dicho principio un "dios", aunque secundario, es irracional.

Lo contrario del Ser es la nada, y estos dos términos no coexisten, ni pueden limitarse, ser in-engedrados o coeternos ([78]). Tito muestra que sólo el ser es, y este es el Dios que todo lo ha creado. El mal no ha sido creado sino que proviene del hombre pecador ([79]). Dios ha creado al hombre, su alma y cuerpo, su libertad ([80]) .Aunque libre el niño no

---

(68) Tractatus de placitis Manichaeorum; *PG* XVIII, col. 412 ss.

(69) *Actas de Arquelao*; *PG* X, col. 1405 ss.

(70) E. por Mitchell, *S, Ephraims Prose refutationes of Mani*, *Marcion and Bardaisan*, Oxford, 1912-1921 (Tresmontant).

(71) *PG* XXXIII, cateches. VI.

(72) Morfa en 362 d.J.C.

(73) *Adv. Manich*.; *PC* XI, col. 904 ss.

(74) *Prâxis ek proairéseos*.

(75) Murió antes de 378 d.J.C.

(76) *Adv. Manichaeos*; *PG* XVIII, col. 1069 ss.

(77) *Ibid*., I, 2.

(78) *Ibid*., I, 8-10.

(79) *Ibid*., II, 1.

(80) *Ibid*., II, 2.

128

es todavía virtuoso porque no posee la facultad de elegir; posee la libertad pero no su pleno ejercicio. Es virtuoso o malo el que puede ejercer su libertad. Si el hombre no fuera libre no sería hombre ni merecería nada, la virtud no sería tampoco virtud ni fruto de una elección libre ([81]).

Los maniqueos, nos dice, se oponen a la procreación de los niños en el matrimonio porque desprecian la creación y el cuerpo. Dios es el que ha organizado en el hombre el deseo natural de la unión sexual para inclinar a la procreación, "el placer del cuerpo no puede ser reprochado" ([82]). Puede verse una vez más, contra la opinión común de numerosos pensadores, el optimismo propio del humanismo cristiano, que se pierde, sin embargo, cuando la influencia indoeuropea se hace demasiado importante ([83]).

Tomemos otro ejemplo. Dídimo de Alejandría ([84]) esgrime contra los maniqueos un argumento metafísico. Los dos principios originarios no son radicalmente contradictorios ya que poseen, al menos, en común el ser substancias (*ousîai*) y el ser (*tò eînai*) ([85]), y nada puede ser esencial o substancialmente malo, porque el mal es sólo cualidad. Siendo cualidad el mal no puede ser substancia, menos un principio divino autónomo ([86]). El mal no es un ser sino sólo un modo de ser. El maligno es una creatura de Dios que por decisión voluntaria (*proaíresin*) se ha tornado malo.

Epifanio ([87]) utiliza ya los mismos argumentos de Dídimo, que se repetirán ininterrumpidamente hasta la Edad Media. En el *Panarion LXVI, 15*, expone que Dios es radicalmente bueno, sin mezcla de mal; que el mal no puede existir desde toda la eternidad y que no proviene de Dios. El mal no es substancia sino efecto del obrar de una substancia. El mal no es un ente sino un obrar. Lo mismo puede decirse del maligno, del diablo ([88]). Más adelante ([89]) Epifanio nos manifiesta la continuidad de la conciencia judeo-cristiana. En nuestro trabajo anterior sobre *El humanismo semita* habíamos mostrado cómo ante el dualismo indoeuropeo el pensamiento hebreo había respondido con un mito donde se mostraba la causa del mal y se descartaba todo dualismo

---

(81) *Ibid*., II, 4, col. 1140.

(82) *Ibid*., II, 33.

(83) Esto involucra toda una filosofía de la cultura. Tito critica a Mani porque opina, este último, que hasta los animales tienen alma racional, razón por la cual los maniqueos no usaban bueyes para los trabajos del campo. Nuestro pensador responde: ¿Con qué se efectuarán los trabajos del campo? (II, 36); es decir, la creación toda es comprendida como instrumento del hombre y de su progreso.

(84) Murió en 398 d.J.C.

(85) *Contra Manich*. I; PG XXXIX, col. 1085.

(86) *Ibid*., col. 1088.

(87) Vivió entre 315 y 403 d.J .C.

(88) *Ibid*., LXVI, 16.

(89) *Ibid*., LXVI, 18.

129

antropológico. El llamado *mito adámico* es la respuesta judía al pretendido dios del malo a la posición trágica de Gilgamesh. Adán tentado no es Prometeo encadenado ni *Angra Mainyu*. Adán posee libertad, alteridad creada por Dios; de su autonomía y exterioridad es de donde se origina el mal. Epifanio recurre por ello al relato del *Génesis* y encuentra allí la positividad de todo ser (cuando se dice en el relato de la creación: "Todo estaba muy bien"), y la libertad humana como causa del pecado.

§ 40. *La doctrina de la libertad desde el origen hasta Metodio*

El Nuevo Testamento profundizó e interiorizó la doctrina de la libertad del Antiguo Testamento. Un simple ejemplo sería la parábola enseñada por Jesucristo en torno a la cuestión de los talentos ([90]). En toda su predicación hay una reactualización de la doctrina de la libertad adámica, tentado pero igualmente merecedor del premio. En San Pablo puede verse una metafísica de la libertad: "He aquí que por un solo hombre el pecado entró al mundo y por el pecado la muerte, y de este modo la muerte pasó a todos los hombres por el hecho que todos han pecado [...]. Así como la falta de uno solo ha arrastrado a todos los hombres a la condenación [...]" ([91]).

No hay lugar para dudas. Para Pablo el hombre es el origen del mal y el responsable de su existencia en el mundo. Pecado que, por otra parte, sólo se ejerce en el mismo hombre y puede borrarse sólo con su libre colaboración en la aceptación del don propuesto por Dios.

El cristiano, entonces, se apoya en el Antiguo y Nuevo Testamento para discernir la estructura de la libertad como fundamento de la grave cuestión del mal en la historia. Es decir, la cuestión de la libertad no fue sólo planteada contra los maniqueos, sino que los Padres la habían ya tematizado desde los orígenes mismos del pensar cristiano griego. Se trata de mostrar cómo no es la materia ni el cuerpo el origen del mal. Y, por otra parte, manifestar que la esencia del hombre es participación del *ágape* divino, radicalmente libre. Justino en su Apología, había ya indicado esta posición: "No es por la ley del destino que el hombre obra o sufre; cada uno opera libremente el bien o el mal [...]. Esto no lo han comprendido los estoicos, cuando dicen que todo obedece a la fatalidad del

(90) *Mateo* 25, 14-30.
(91) *Romanos* 5, 12-18.

130

destino. Toda criatura [humana] es capaz del bien y del mal. No habría ningún mérito si no pudiera elegirse entre ambas vías" ([92]) .

Lo mismo expresa Taciano en su *Discurso contra los griegos* VII, al explicar que al crear Dios al hombre y los ángeles "Ios ha hecho libres, no poseyendo por naturaleza el bien que es sólo esencial a Dios, mientras que los hombres lo realizan por su libre voluntad". Otro apologista, Atenágoras, en su obra *Legación en favor de los cristianos* XXIV, afirma que "los hombres tienen poder de elección sobre la virtud y el vicio [...]". Teófilo de Antioquía, en su escrito *Ad Autolycum* II, 27, al reflexionar sobre la causa del porqué el hombre no sea por naturaleza ni mortal ni inmortal, indica que todo se explica por la libertad, "porque debía ser causa de su propia muerte. En efecto, Dios había creado al hombre libre (*eleútheron*) y dominador de sí mismo (*autexoúsion*)".

Sin embargo, nadie hasta ese tiempo había tratado la cuestión con tanta amplitud como Ireneo, en su controversia contra los gnósticos. Sus enseñanzas podrían resumirse en la doctrina de una creación de la libertad humana divinizable. Para Ireneo la libertad es la posibilidad misma del pasaje de la mera imagen a la semejanza divinizante del hombre con Dios: "El hombre (es) racional, y en esto imagen de Dios; ha sido creado libre (*liber in arbitrio*) y señor de sí mismo (*suae potestatis*)" ([93]).

Esa libertad natural sólo tiene sentido como posibilidad de maduración del hombre ([94]). Los textos son numerosos: " ¿No podía hacer Dios al hombre desde el comienzo de modo perfecto (*perfectum*)? Debe saberse que, en lo concerniente a Dios, que es siempre el mismo e increado, todo le es posible. Pero los seres que han sido creados, porque han poseído un comienzo en su génesis, han necesitado de Aquel que los ha creado y permanecen en su dependencia [...]. En la medida en que no son increados, en esta medida les falta perfección y acabamiento [...]. Era necesario, entonces, que primeramente el hombre fuera un existente, y (después) que creciera; habiendo crecido, que llegara a ser hombre adulto; y siéndolo

---

(92) *Apología* II, 7. Por su parte, la palabra libertad (*eleuthería*) aparece en el Nuevo Testamento sólo en los siguientes lugares: *Romanos* 8, 21; *I Corintos* 10, 29; *II Corintios* 3, 17; *Gálatas* 2, 4*; Santiago* I, 25; *I Pedro* 2, 19. Evidentemente, la doctrina de la libertad se deduce no de los textos en que aparece la palabra sino de los hechos y situaciones que la exigen y aclaran su ejercicio. Al nivel de los Padres apologistas, en cambio, se comienza ya a tematizar explicitamente la cuestión de la libertad.

(93) *Adv*. *Haer*. IV, 4; *PG* VII, col. 986. Igualmente cuando dice: "Quia liberum eum (el hombre) Deum fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum Deo. .." (*ibid*., IV, 37, I, col. 1099).

(94) "In tantis maturescens ..." (*ibid*., IV, 37, 7, col. 1104).

131

que se multiplicara; y habiéndose multiplicado que tomara fuerza; y poseyéndolas que fuera glorificado; y siéndolo que viera al Señor [...]. Era necesario que primeramente se manifestara la naturaleza (del hombre) y que después lo que es mortal fuera vencido y absorbido por la inmortalidad; y que el hombre llegara a ser la imagen y semejanza de Dios, habiendo recibido el conocimiento del bien y del mal (en su origen)" ([95]).

Se puede observar ese movimiento ascensional de un ser finito hacia la trascendencia mediante la libertad, condicionado dicho proceso por el horizonte de la temporalidad. La libertad, entonces, queda ligada a la conciencia moral y la responsabilidad, fundamento de la vida moral cristiana: "El hombre recibió el conocimiento del bien y del mal. El bien consiste en obedecer a Dios [...]. El hombre ha conocido tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, a fin de que poseyendo inteligencia por experiencia de lo uno y lo otro, pueda efectuar una elección de las cosas mejores, con juicio [...]. Si alguien quiere desinteresarse de este conocimiento del bien y del mal, y los dos sentidos del conocimiento [experimental e intelectual], se destruye a sí mismo en tanto que hombre" ([96]), "pues han sido creados libres (*eleúthera*) y señores de sí mismos (*autexoúsia*) gracias a su voluntad, por el conocimiento (*gnómen*)" ([97]).

Puede verse que el gran antignóstico supo igualmente dar un lugar preponderante a la inteligencia en la estructura del acto libre. Por su parte Clemente de Alejandría manifiesta cómo Adán no ha sido creado perfecto, sino apto para recibir la perfección. Existe una diferencia entre ser apto para la virtud y la posesión de la misma. Por la libertad accedemos a la perfección ([98]) .

Orígenes, contra el neoplatónico Celso, argumenta que el origen del mal no es la materia; de serlo, al crear Dios la materia, habría creado el mal. Esta tesis, como hemos visto, se encuentra a la base del maniqueísmo. Para Celso "la naturaleza del universo es una y siempre idéntica a sí misma, y la suma de los males constante [...] no vienen de Dios, sino de la materia [...], la que necesariamente se sigue dentro del orden inmutable del ciclo: lo que ha sido, lo que es y será, es siempre lo mismo" ([99]). Orígenes responde que Dios ha creado al hombre libre y es en su indeterminación donde

(95) *Ibid*., IV, 38, col. 1105-1109.

(96) *Ibid*., IV, 39, col. 1109-1110.

(97) *Ibid*.. IV, 39, col. 1110-1111.

(98) *Stromata* VI, 12; PC IX, col. 317. Pueden verse otros textos en Bardesan de Edesa (Nau, *Patrología siriaca*, t. 11; Tresmontant, *op. cit*., pp. 668-670), y lo mismo del autor del *Elenchos* X, 33.

(99) *Contra Celsum* IV, 62-65.

132

reside la posibilidad del mal. Lo mismo en el caso de los demonios ([100]).

Metodio de Olimpia escribió un tratado *Del libre arbitrio* ([101]), contra el gnosticismo valentiniano. Muestra cómo es imposible que "algo coexista con Dios eternamente" ([102]), y por ello el mal no tiene otro origen que la libertad. "Sostengo que el primer hombre fue creado señor de sí mismo (*autexoúsion*), es decir, libre (*eleútheron*), y por ello la sucesión de su descendencia ha heredado la misma libertad [...]. Habiendo Dios decidido honrar al hombre y hacerle conocer bienes superiores, le dio la facultad de hacer lo que le place y lo exhorta a dirigirse hacia lo mejor" ([103]).

Como puede verse la conciencia cristiana reacciona en todos los casos de manera análoga, proponiendo una misma estructura antropológica.

Por último, y para terminarla lista de Padres griegos que queríamos tratar, Isidoro de Pelusa ([104]) se opone al panteísmo de tipo neoplatónico a partir de la autonomía propia de la libertad. El alma humana no puede ser parte (*méros*) de la substancia divina porque en este caso el hombre no podría cometer ninguna falta ya que Dios es infalible. Además, si fuera parte de dicha substancia ésta se vería, en el momento del juicio en la situación de juzgarse a sí misma ([105]). Dejando de lado el valor de la argumentación puede verse cómo para Isidoro el hombre es un polo falible porque es libre, y por ello mismo no puede ser Dios. Se trata, claro es, de una libertad condicionada y finita.

En el mundo latino anterior a Nicea no puede olvidarse a Tertuliano. El polemista africano se enfrenta a Marción mostrando el lugar que ocupa la libertad en la visión cristiana del hombre. Ante la objeción de que si Dios fuera bueno impediría al hombre caer en las redes del mal, Tertuliano responde que el hombre ha sido creado por la bondad de Dios libre, dejando a la voluntad de su arbitrio y de su dominio de sí mismo su propio destino. Esta estructura antropológica de la libertad es lo que constituye propiamente, para Tertuliano, la imagen de Dios impresa en el hombre ([106]). El hombre ha sido creado libre para poder con plena responsabilidad y dignidad conocer a Dios y obrar el bien meritoriamente ([107]), adquirien-

---

(100) *Ibid*., 65.

(101) En *PG* XVIII.

(102) *Ibid*., II, 9; col. 244.

(103) *Ibid*., XVI, 2-7.

(104) Moría en 435 d.J.C.

(105) *Epistolarum*, liber IV, *epist*. CXXIV; *PG* LXXVIII, col. 1197.

(106) "Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam" (*Adv*. *Marcionem* II, 5; *PL* II, col. 289-290).

(107) "[...] Deum cognosci" (*ibid*., II, 6-7, col. 290-294).

133

do así la semejanza con Dios. Dios no es injusto al dejar que el hombre use de su libertad, tomando para ello una cierta distancia ([108]), aunque con ello permita que se condene al hombre, porque si Dios no retuviera su poder o impidiera el mal uso de la libertad, aboliría igualmente a la libertad y con ella la dignidad y el mérito de la gloria del mismo hombre. "Nada hay más digno en Dios (con respecto a la creación) que el rigor (*gravitas*) y la fidelidad a su propio designio creador, ([109]), que dispuso constituir la libertad real del hombre.

Aunque no pueda ser incluido en nuestra época, ya que moría en el 430 d.JC., Aurelio Agustín se transformó en el Occidente en el campeón antimaniqueo. Veamos rápidamente su respuesta a la antropología maniquea ([110]).

§ 41. *San Agustín y la doctrina del mal*

Como podremos estudiar más adelante, el Padre africano fue dualista en su doctrina antropológica de cuerpo-alma. Sin embargo, defenderá claramente la moral de la libertad contra la que coloca al cuerpo como origen del mal. y todo esto en perfecta consonancia con la metafísica bíblica. En efecto, en su libro *De la naturaleza del bien* ([111]) funda la posibilidad del mal en la creaturidad del hombre, y el mismo mal no en la naturaleza de las cosas sino en un desorden proveniente de la libertad humana: "El sumo bien, al cual no hay nada superior, es Dios; y por esto es un bien inmutable, realmente eterno e inmortal. Todos los otros bienes no son sino por él; pero no de él [...]. y por esto, si sólo él es inmutable, todas las cosas que hizo, ya que las hizo de la nada (*ex nihilo*), son mudables" ([112]).

Aunque las creaturas sean falibles a causa de su mutabilidad, son sin embargo metafísicamente valiosas, buenas: "Toda natura, en cuanto natura, es un bien (*bonum est*)" ([113]).

Agustín se opone entonces frontalmente a los maniqueos que pensaban que el cuerpo era el origen del mal, y, además, era creatura del dios negativo: "En cuanto a los que no pueden comprender que toda natura, esto es, que todo espíritu y

---

(108) "[...] Uti Deaus secederet a libertate semel concessa homini" (*ibid*., col. 293).

(109) *Ibid*.

(110) Para una lista completa de las obras antimaniqueas de San Agustín, véase art. *Augustin, en DTC* I, col. 2292-2293. Sobre el gran pensador latino véase K. Jolivet, *Le problème du Mal chez saint Augustin*, en "Archiv. de Phil." VII, 2 (1930); ídem, *Essais sur les rapports entre la pensé grecque et la pensée chrétienne*, París, 1955; E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949, pp. 185 ss.

(111) *De natura boni*, ed. M. Paladini, Univ. de Tucumán, 194;,.

(112) *Ibid*., cap, I.

(113) *Ibid*.

134

todo cuerpo naturalmente es bueno [...], intentan introducir otra natura de espíritu maligno y de cuerpo mortal que Dios no ha hecho"([14]).

Para Agustín, como para los Padres griegos antes que él, el mal es la corrupción del orden ([115]); orden que como creado es valioso y bueno. Pero, sólo puede corromper el orden natural, primeramente, un ente finito, ya que el infinito es infalible. Y, en segundo lugar, sólo puede usar de las cosas con responsabilidad el que posee libertad. Es decir, sólo el hombre puede corromper el orden natural y permitir la aparición del mal en el mundo "No es pues, como ya he dicho, el pecado un apetito de natura mala, sino el abandono de uno mejor . Y por esto, el acto mismo es malo, no aquella natura de la que usa mal el que peca. El mal, es un mal uso de lo bueno (*male uti bono*)" ([116]). "(El mal) tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad (*ex libero voluntatis arbitrio*)" ([117]).

Agustín niega expresamente que el origen del mal pueda estar en la materia ([118]) y, por lo tanto, tampoco en el cuerpo ([119]). Con esto se deja ver el optimismo cristiano y se supera el dualismo en el orden moral. El mito adámico, que tan frecuentemente comentara San Agustín, ha conducido una vez más a la reflexión cristiana. Si la polémica antimaniquea le permitió a Agustín afirmar la unidad del hombre por su libertad, la lucha contra los pelagianos le llevó a sostener la ya antigua distinción de los dos órdenes del espíritu (*ruaj*) y de la carne (*basar*) del pensamiento hebreo y cristiano primitivo. En efecto, afirma la unidad del hombre al anteponer la libertad (facultad del hombre como carne, y por ello falible) y la gracia (nombre que se dio en el pensamiento latino al don del Espíritu del pensamiento cristiano oriental) .Lo que para el pensamiento primitivo fue el orden intersubjetivo del espíritu o la Alianza, será con Agustín el orden de la teología de la gracia y así se conocerá en el futuro en la cultura occidental. Por ello para nuestro doctor africano, la libertad se consuma en la gracia o el amor divino, así como la carne queda asumida en el orden del espíritu por la Alianza ([120]). Pero esto nos introduciría en una cuestión distinta de la que estamos estudiando ([121]) .

---

(114) *Ibid*., cap. II.

(115) *Ibid*., cap. IV.

(116) *Ibid*., cap. XXXVI.

(117) *De libero arbitrio*, I, cap. 16 ,ed. BAC, III, p. 245.

(118) *De natura boni*, cap. XVIII.

(119) Y esto porque la materia es "formatricem corporum" (*ibid*.).

(120) Gilson, *op. cit*., p. 204 55.

(121) La obra de H. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1947, trata toda la problemática de la pretendida “naturaleza pura” y la sobrenaturaleza, desde Agustín, pero especialmente a partir de la crisis jansenista.

135

La respuesta de la conciencia cristiana ante el maniqueísmo es homogénea. Se continúa entonces las críticas ya iniciadas por los Padres, siguiendo a los evangelistas y apologistas, que habían efectuado contra el docetismo, gnosticismo, marcionistas, etcétera.

¿Unde malum? ¿De dónde el mal? No, ciertamente, de una divinidad maligna, sino sólo del hombre, de su libertad. Si no existe una dualidad divina originaria, exigida como única solución maniquea ante el problema del mal en el mundo, toda su mitología se derrumba. El mundo no puede ser fruto de un pecado divino, porque la divinidad no puede pecar. El pecado, la falta moral sólo puede darse en la historia humana, en el mundo de la libertad condicionada, finita, creada, falible. Con ello se derrumba la segunda parte de la doctrina maniquea. Los hombres no son naturalmente malos por estar encarnados en un cuerpo, sino que son naturalmente libres, criticándose así las diversas "razas" maniqueas y la predestinación de los elegidos; el hombre es capaz de bien o mal. El hombre libre, imagen de Dios, puede alcanzar por su responsable elección la semejanza divinizante por el don gratuito del Espíritu, que Agustín llamará gracia.

El alma no es ya parte de la substancia divina, como para el *Upanishad* o como para la gnosis de Plotino como lo veremos, sino que, creada, puede sin embargo alcanzar la divinidad participada. Si el cuerpo o la materia no son el origen del mal, resto para el maniqueo del pecado divino, el dualismo exigido por dicha moral queda igualmente suprimido. Para los cristianos la libertad está condicionada tanto por el cuerpo como por el alma, y se ejerce en la corporalidad y la temporalidad. Dios es amor libre y el hombre su participación.

En el *capítulo IV*, que comenzamos a continuación, abordaremos la conclusión de esta primera parte de nuestro trabajo. Veremos, por otra parte, la culminación del pensamiento indoeuropeo y la estructura de la antropología de la cristiandad a fines del siglo III. Por ello las reflexiones hasta ahora indicadas bastan a los fines de fijar la posición del pensamiento cristiano ante el helenismo, la gnosis y el maniqueísmo.

136

CAPITULO IV

ESTRUCTURA DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD A FINES DEL SIGLO III

Este capítulo, aunque abordará algunas cuestiones nuevas, será la conclusión de la *primera parte* de esta obra. En primer lugar, expondremos las doctrinas antropológicas del filósofo que resume en su pensar toda la tradición de los pueblos indoeuropeos: Plotino. En oposición al gran neoplatónico resumiremos todo lo estudiado hasta el presente para poder así comprender más claramente la originalidad de la antropología de la cristiandad constituida después de las crisis iniciales descriptas en los tres primeros capítulos.

1. *Plotino, genio reflexivo indoeuropeo*

§ 42. *Las tres etapas del helenismo*

La filosofía helenista tuvo tres momentos: la primera fase comprende aproximadamente desde el siglo IV a.JC., hasta mediados del siglo I d. JC., estando dominada por una reflexión moralizante de tipo estoico y epicúreo, con matices escépticos (como en el caso de Pirrón y de la Academia media y nueva). La segunda fase contempla la persistencia del escepticismo y el eclecticismo, siendo ahora la capital intelectual Alejandría, gran ciudad cultural, política y económica. Se observa un renacimiento del estudio de los clásicos, y de allí el llamado neopitagorismo y el platonismo medio, escuelas que son igualmente permeables a influencias orientales, procedentes de Persia bajo el gobierno

137

los Seléucidas. Pertenecíente a estas escuelas, un Plutarco de Queronea, mostraba ya que existe primordial y primeramente la Unidad eterna e inmutable del ser divino. "Dios –decía–no puede ser en un tiempo y no serlo en otro, sino que es la inmóvil eternidad". Ese Dios, sin embargo, no es el origen del mundo porque "sería imposible que existiese algo malo (en el mundo) si fuera Dios causa de todas las cosas" (*De Isis y Osiris*, § 45). Por ello este mundo está formado por potencias intermedias (el alma del mundo) y es una mezcla. El alma pena en este mundo aspirando la liberación. Nuevo ejemplo de dualismo: "Mientras que estamos aquí abajo, perdidos por las afecciones corporales, no podemos tener ninguna relación con Dios, a excepción del pensamiento filosófico donde podemos ligeramente alcanzarlo, como en un sueño. Pero cuando nuestra alma sea liberada y hayamos entrado en la región de lo puro e invisible, del nocambio [...]" (*De Isis y Osiris*, § 78).

"La psicología de Plutarco utiliza nociones mitológicas y fantásticas sobre el origen del alma y su relación con los demonios. Se puede mostrar, sin embargo, el dualismo afirmado entre *psyjé* y *noûs*, que se sobrepone al dualismo alma-cuerpo" ([1]).

Estas dos fases de la filosofía helenística indicadas más arriba, desde el siglo IV hasta el siglo III, influyeron el pensamiento cristiano de los dos primeros siglos. La tercera fase es la del neoplatonismo, desde mediados del siglo III hasta la deaparición de las escuelas paganas de filosofía (en el 529 el Emperador Justiniano cerró la escuela filosófica de Atenas; la de Alejandría durará hasta el siglo VII d. JC., cuya biblioteca en su esplendor tuvo más de medio millón de volúmenes contando los de la biblioteca exterior, interior, volúmenes mezclados y simples) .Del moralismo estoico y epicúreo se pasa a una reflexión francamente ontológica y hasta teosófica.

El mejor ejemplo del neoplatonismo fue Plotino de Lycopolis ([2]), que sintetiza, como hemos dicho, lo más peculiar del pensamiento indoeuropeo. No en vano fue alumno de Amonio Sacas ([3]), y tuvo especial preocupación de enrolarse en las armadas del emperador Gordiano para conocer el pensamiento de los iránicos e hindúes. De hecho, en Plotino se reune la tradición greco-helénica, la iránica y hasta brahmánica. Su ontología es una magnífica síntesis que se contra-

(1) F. Copleston, *A history of Philosophy* (trad. franc. Tournai, 1964, t I, p. 478). *Cfr. Ne suaviter quidem vivi posse*, § 28; *De sera numinis*, § 18; *De animae procreatione*, § 4. Cfr. P. Thevenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, París, 1939; K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949.

(2) Vivió entre 203/204 a 269/270 d.J.C.

(3) Nació en torno a 175 y murió en 240 d.J.C.

138

pone, en casi todas sus tesis fundamentales, con la comprensión cristiana del mundo.

En el neoplatonismo se expresa un claro movimiento circular: lo primero es lo Uno; por degradación y multiplicidad, segundo momento, emana el universo complejo; por simplificación y purificación, tercer momento, se produce el retorno a lo Uno, el cual se encuentra al fin idéntico a sí mismo como al inicio, cuarto momento. Esta tesis de la circularidad, como veremos, involucra una antropología bien estructurada e igualmente una moral que tendrá mucha importancia en todo el pensamiento bizantino y latino-occidental ([4]). Veamos ahora paso a paso los tres momentos indicados, deteniéndonos especialmente en el segundo, donde se da cita su antropología, y la transición hacia el tercero, preponderantemente moral.

§ 43. *Primer momento del ciclo plotiniano*

Ante todo y sobre todo ser, inefable e incomprensible, se encuentra lo Uno ([5]). Nuestra alma desea "resolver este problema tan debatido entre los sabios antiguos: ¿Cómo el Uno, tal como lo interpretamos, ha llegado a ser una multiplicidad, una díada? [...] ¿Cómo lo Uno no ha permanecido en El mismo? ¿Cómo podemos reasumir la multiplicidad en la unidad?" ([6]). Dejemos que el mismo Plotino nos explique el punto de partida de su sistema, es decir, la manera como sucesivas emanaciones provenientes de lo Uno originario han ido constituyendo nuestro mundo plural: "Cuando un ser ha alcanzado la perfección, vemos que siempre engendra (algo) ; no puede soportar el permanecer en su propia (perfección solipsista), sino que produce otro ser. Esto no es sólo verdad de los seres con voluntad refleja, sino igualmente entre los que vegetan sin voluntad, de los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo, el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno obra sobre otra cosa, y en fin, todo, en tanto que posee capacidad, imita al principio eterno y bueno. ¿ Cómo podría el ser más perfecto y el Bien primero per-

(4) No sólo en el caso de un Agustín, sino que aún su influencia se deja ver en los aristotélicos (*cfr.* S. Tomás, *De Causis*, lect. 12; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Turín, 1950). Sobre Plotino puede verse: Henry-Schwyzer, texto critico de *Ennéades*, Paris, I-II, 1951-1959; texto completo por Bréhier , G. Budé, Paris, 1924-1938 (en inglés ed. Mac Kenna, Londres, 1956; en alemán ed. Harder, Leipzig 1930-1937). E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928; I. Guitton, *Le temps el l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, 1933; C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostisismus und Christentum*, Leipzig, 1901; art. *Platonisme des pères*, por Arnou en *DTC* XII, col. 2323 ss.

(5) *Enéada* V, 4, 1.

(6) *Ibid*., V, 1,6.

139

manecer inmóvil en sí mismo? ¿Sería acaso por envidia? […] Es necesario, entonces, que alguna cosa provenga de El, porque los seres tienen de El la capacidad de hacer existir a otros [...]" ([7]).

De lo Uno, sin que se mueva, sin que se incline, sin que lo quiera, sin que lo proyecte, quedando idéntico a sí mismo, emana "como un rayo que procede de El" ([8]) la multiplicidad. Téngase en cuenta que la emanación es la doctrina ontológica contraria a la creación semita; es decir, hay continuidad y univocidad entre lo Uno y la multiplicidad progresivamente emanada, no ya por participación creadora ni por analogía: "Lo que procede de El no debe ser idéntico a El; superior tampoco, porque ¿cómo podría ser superior a lo Uno, superior al todo ? Ciertamente es inferior, es decir, menos perfecto. ¿Qué es lo menos perfecto que lo Uno? Es lo no-Uno, es lo múltiple, pero como aspira a lo Uno es lo Uno-múltiple" ([9]).

§ 44. *Segundo momento del ciclo. La antropología*

En esta segunda etapa la doctrina plotiniana explica la causa de la multiplicidad y su racionalidad u orden. Comienza así la fundamentación de este momento: se puede experimentar la existencia del mundo plural material con los sentidos; esta materia sensible es el último grado de la jerarquía, desde lo perfectísimo y simplísimo (lo Uno) hasta lo que por degradación, oscuridad e imperfección puede ser conocido por nuestros sentidos: "La multiplicidad (*tó plêthos*) consiste en el alejamiento de lo Uno. La infinitud [de las cosas numéricamente diferentes] es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud [de este tipo] sea el mal y que seamos nosotros mismos malos cuando somos múltiples. Pues la multiplicidad de una cosa radica en la incapacidad de concentrarse en sí, dispersarse, extenderse y disiparse. Si en ese disiparse se encuentra absolutamente privado de lo Uno, llega a ser una multiplicidad en la que nada puede unir una parte a otra" ([10]).

El primer paso hacia la multiplicidad es un distanciamiento que se produce de lo Uno, como la *Entzweing* de Hegel (11), cuyo producto es el "Intelecto": "Decimos que el *Noûs* es la imagen del Uno [. ..] ¿Pero el Uno no es *Noûs*? ¿ Cómo podría engendrar el Intelecto ? Porque El se ve re-

(7) *Ibid*., V,4,1.
(8) *Ibid*., V, I, 6
(9) *Ibid*., V, 3, 15.
(10) *Ibid*., VI, 6, 1.
(11) *Enzykloaedie* §§ 88-89; *Logik* 1, 1, 1, c: *Werden.*

140

tornándose sobre sí mismo; esta visión [de sí mismo] es el Intelecto" ([12]).

En el mundo inteligible, en el Nous, es donde se engendra la distinción y la multiplicidad indivisa, "el intelecto no se dispersa, y permanece verdaderamente consigo mismo porque está junto al Uno y procede de El, pero ha tenido la audacia de separarse de lo Uno" ([13]). Esta "audacia" es tomada como una falta, como el comienzo de mayores males futuros. Esto, efectivamente, nos recuerda el pecado de la *Pístis Sofía* de los sistemas gnósticos, origen de la creación del mundo. Para Plotino se produce inicialmente una apostasía (*apóstasis* = distanciamiento = *Entfernung*): "Este mundo no es el fruto de un razonamiento que establece que es necesario que sea, sino en virtud de una necesidad inherente a la naturaleza del segundo grado (el Intelecto) [. ..]. Cometeríamos un error al maldecir este mundo diciendo que no es bello [. ..]. Tampoco podemos acusar al que es causa de su existencia, pues existe necesariamente y no existe en virtud de un razonamiento (libre), sino que es por su naturaleza que un ser superior engendra un ser semejante a él" ([14]).

Para nuestro filósofo "el cosmos es eterno, tuvo siempre y tendrá siempre el cuerpo (la materia y extensión) que posee" ([15]). ¿Cómo es posible conciliar la eternidad de la multiplicidad con el comienzo del tiempo? Para Plotino las cosas "reposan en el ser" eternamente ([16]), por ello son eternas, por ello existe el ciclo del eterno retorno; estando por "naturaleza ansiosas de acción... eligieron buscar un estado mejor que el presente, entonces se movieron" ([17]), y con dicho movimiento recomienza siempre un proceso donde el tiempo aparece de nuevo. El tiempo sólo existe en el estado de multiplicidad diferenciada, individuada, existente, procedente de la caída y el movimiento. El tiempo es el horizonte de su antropología, pero un tiempo necesario y determinando igualmente a entes necesarios. El hombre es siempre temporal, ya que cuando el alma se re-une con lo Uno termina su peregrinar por el tiempo ([18]). Efectivamente, las almas proceden del Intelecto: "Siendo (el Intelecto) semejante a lo Uno, produce como El, dejando emanar la multiplicidad que tenía en potencia; lo que produce es imagen de sí mismo. Se derrama como lo Uno, que ya antes se había derramado. Esta energía que procede de la substancia (del Intelecto) es el Alma (del mundo) [...].

---

(12) *Enéada* V, I, 7.
(13) *Ibid*., VI, 9, 5.
(14) *Ibid*., II, 2, 2-3.
(15) *Ibid*., II, I, I.
(16) *Ibid*., III, 7, II.
(17) *Ibid*. ,
(18) *Ibid*., III,

141

El Alma no permanece inmóvil sino que se mueve para engendrar una imagen de sí misma" ([19]).

Esta Alma es la productora del lugar, del cuerpo, del mundo ([20]) ; siendo productora del cosmos sensible, engendra igualmente el tiempo ([21]); es igualmente principio del alma inteligible y de la vida de todo cuerpo viviente, desde el hombre hasta los animales y los vegetales ([22]). El Alma del mundo se individualiza en un sinnúmero de almas particulares que animan los cuerpos vivientes, y de allí la posibilidad de pasar de un cuerpo a otro, la *ensomátosis*. Entramos así de lleno en la antropología plotiniana: "En lo que concierne al alma de los vivientes, aquellas que entre ellas han caído y llegado aún hasta en los cuerpos de las bestias, es necesario que sean inmortales" ([23]). "Hay almas que cambian de cuerpo y renacen cada vez con diversos aspectos; pero cuando lo pueden, se escapan al nacimiento y se unen con el alma del universo" ([24]).

El hombre, por lo tanto, es el encuentro de un alma con un cuerpo material. Lo absolutamente material es lo no-ente, lo no-ser, lo absolutamente malo sin mezcla de bondad ([25]). El cuerpo del hombre está constituido con una entidad última en la escala de los seres, efecto de un pecado (*amartía*) que determinó la caída de los seres inferiores y la ocasión de la existencia del mundo material. Esta visión pesimista no es exclusiva, ya que Plotino expone igualmente una visión optimista donde el alma se encarna en un cuerpo "por inclinación voluntaria para ejercer su poder e imponer orden en lo que está junto a ella" ([26]).

En el hombre, diríamos así, se conjugan tres faltas: la originalidad del Intelecto y del Alma que produce las substancias inferiores y el mundo; en segundo lugar, el alma individual de cada hombre comete un pecado de origen por su misma individuación: "Las almas (individuales) si hubieran permanecido en lo inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento [...]. Pero habiendo cambiado y pasado de lo universal a lo particular, en fragmentos, queriendo ser cada una por sí misma, se fatigan de existir con otro (el cuerpo), y se separaron cada una de las otras en sí mismas solitariamente. Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del todo, sin dirigir su mirada hacia lo

(19) *Ibid*., V, 2, 1.
(20) *Ibid.,* IV, 3, 9.
(21) *Ibid*., III, 7, 10.
(22) *Ibid*., VI, 7, 11.
(23) *Ibid*., IV, 7, 14.
(24) *Ibid*., III, 2, 4.
(25) *Ibid*., I, 8, 5; *cfr*. III, 6, 7.
(26) *Ibid*., IV, 8, 5.

142

inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en acción y no proyectaron sino fragmentos" ([27]).

Esto es el hombre. Un compuesto accidental de un alma caída y de un cuerpo material. Ambos son producto de una falta que origina la multiplicidad.

El tercer tipo de falta que se conjuga en el hombre es el mal obrar individual, la falta de cada uno ([28]). Ese mal obrar del hombre lo interna todavía más profundamente en la multiplicidad, olvidando la necesidad de reconcentrarse en sí mismo para recuperarse en la unidad.

Esta antropología puede ser definida como un *dualismo óntico* y transitorio, pero radicalmente es un *monismo ontológico*. El hombre, fundamentalmente, es su alma y, últimamente, fragmento de lo Uno originario. El dualismo es asumido en la Unidad, así como la Multiplicidad había emanado de lo Uno ([29]): "Pues [el alma] llegando a ser hombre se aleja de ser todo [como lo es el Alma del mundo]. Es necesario cesar de ser hombre para elevarse como dice Platón a gobernar todo el universo" ([30]).

La fatalidad y la tragedia guía todo el proceso; no hay libertad propiamente dicha en ningún momento, y ni siquiera desde la incorporalización del alma ([31]).

§ 45. *Tercer momento. La ética*

Esta visión antropológica nos deja ya ver cuál será su ética o teoría de la salvación. Si la existencia del hombre, momento pasajero del ciclo plotiniano, es la esclavitud del alma en un cuerpo (sea por su pecado sea para iluminar la oscura materia), la *apóstasis* de la Unidad originaria, la conversión o el retorno (*epistrofé*) consistirá en el recorrer nuevamente el camino desde la multiplicidad hacia lo Uno.

El médico Eustochius, que llegó a Puzzoles cuando Plotino agonizaba, escuchó de sus labios el resumen del tercer momento de su cosmovisión: "—Esperaba verte antes que lo que es divino en mí (el *noûs* del alma) se hubiera ido a universo con lo divino (el Alma del mundo) en el universo".

Para Plotino existían tres partes en el hombre individual: la superior, el *noûs*, sin mezcla alguna con la materia ([32]), cen-

(27) *Ibid*., IV, 8, 4.
(28) *Ibid*., IV, 8, 7.
(29) *Ibid*., IV, 4, 3.
(30) *Ibid*., V, 8, 7.
(31) *Ibid*., IV, 3, 13.
(32) *Ibid*., IV, 8, 8.

143

tro en el que se encuentra como suspendida el alma ([33]), que es participación del *Noûs* o primera emanación de lo Uno. En segundo lugar el alma, que entra en composición con el cuerpo, para formar "lo común" (*tò koinón*), cuyas virtudes son principalmente las políticas, ya que la virtud de la teoría es propia del *noûs*, como en el Aristóteles definitivo ([34]). Por último se encuentra el cuerpo y los sentidos, participación del mundo y la materia. El hombre es un microcosmos, participación de las diversas emanaciones: del *Noûs*, del Alma y del cosmos.

Este estado de confusión y olvido en la que el alma humana se encuentra postrada, no es definitiva. El optimismo trascendente de Plotino propone una doctrina de la salvación por la liberación del cuerpo. Se trata de una tarea de *kathársis*, de purificación: "La purificación, el estar purificado, es la supresión de todo lo que nos es extranjero (*allotriou*)" ([35]). "La purificación consiste en aislar el alma, no dejándola unirse a las cosas; no mirarlas más; no tener más opiniones extranjeras a su naturaleza [...]. En cuanto a la separación es el estado del alma que no se encuentra más en el cuerpo a punto de pertenecerle, como la luz que no se encuentra ya en la tiniebla" ([36]).

El hombre, aunque confuso en la materia, tiene momentos en que su *noûs* le permite alcanzar lo Uno, divino, recordándole su origen: "(En ciertas ocasiones) el hombre verá, como puede verse en el cielo, a la vez Dios y él mismo, él mismo revestido de luz, lleno de la luz inteligible o mejor llegando a ser uno con esta luz en su pureza, sin carga ni peso [...]. Durante este tiempo es como abrasado, y cuando vuelve a ser pesado (en la vida cotidiana del cuerpo) , es como si el fuego se hubiera apagado" ([37]).

La experiencia mística, tan frecuente en Plotino, como entre los monjes brahmánicos, manifiesta una vez más el sentido profundo de todo el humanismo indoeuropeo, primacía del mundo uránico; connaturalidad del hombre con lo divino por la visión. A esto Agustín lo llamará después pelagianismo, hoy lo denominaríamos divinización ontológica. En la *Enéada II*, 9, 6, pareciera resumirse toda la tradición ancestral del indoeuropeísmo, aceptando y proponiendo los siguientes principios: "El alma (es) inmortal, el mundo inteligible, (hay) primacía de lo divino, necesidad de que el alma huya de la compañía del cuerpo, separación del alma y

(33) *Ibid*., V, 1, 11.
(34) *Cfr. Etica a Nicómaco* X, 6.9.
(35) *Enéada* I, 2, 4.
(36) *Ibid*., III, 6, 5.
(37) *Ibid*., VI, 9, 9.

144

del cuerpo, huida del devenir [*dóxa, maya*] hacia la *ousían* [substancia divina]".

La procesión descendente exige una procesión ascendente. Gracias a la inteligencia práctica el alma domina el cuerpo por la ascesis y por el cultivo de las virtudes. Por la inteligencia teórica se contempla el mundo inteligible, se "convierte", se cambia el sentido de la existencia y se prepara a la liberación definitiva del alma individual después de la muerte. El alma individual se re-encuentra en el Alma del mundo, la que procediendo ascendentemente se confunde con el *Noûs*, y éste retorna nuevamente a lo Uno. El ciclo quedará cerrado para recomenzar su procesión descendente y ascendente por toda la eternidad.

Porfirio de Tiro ([38]), Jámblico de Calcídia ([39]) y Proclo ([40]) siguieron la doctrina del maestro influenciando con sus doctrinas neoplatónicas de manera decisiva la reflexión posterior. Piénsese que el *De causis,* tomado por una pretendida obra de Aristóteles, fue ampliamente comentado en la Edad Media, hasta por Alberto Magno y Tomás de Aquino —aunque este último detectó doctrinas extrañas y no quiso ya atribuirlo al estagirita.

2. *La antropología de la constituida cristiandad*

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general y particularmente del neoplatonismo, es el de una reflexión sobre la cuestión del Uno y de lo múltiple, de donde procede una ontología, en la que lo presente y permanente es la que efectivamente es el ser. Por ello, la tendencia radical es hacia el monismo. Al mismo tiempo el hombre será un compuesto inestable de las dos partes del universo: una parte es substancia divina o participación del ser; otra es materia plural, negativa, malo raíz de todo mal, no-ser o potencia de movimiento. Monismo trascendente u ontológico, y dualismo antropológico, y, por ello, dualismo moral de ascesis o desprecio del cuerpo, la negatividad en el hombre. Este es el esquema aproximado que puede aplicarse, en su sentido radical, aunque con variantes, a los sistemas platónicos, budistas, iránicos, helenísticos y neoplatónicos, con diferencias como es evidente, pero que no niegan estas líneas fundamentales.

El sentido profundo, en cambio, de los pueblos semitas,

(38) Vivió entre 232 a 301 d.J.C.
(39) Murió en 330 d.J.C.
(40) Nació en 410 y murió en 485 d.J.C.

145

del hebreo en particular y aún más coherentemente del cristiano, es la clara definición de una doctrina creacionista que propone la absoluta alteridad del Dios único, instituyendo así una distinción metafísica entre Creador y creatura. Esto indica ya un sentido del *ser* muy distinto al de los indoeuropeos y helenistas en particular ([41]). El hombre es constituido en su ser unitariamente, comprensión del hombre que se debatirá, no siempre con éxito según hemos visto, contra el dualismo que propone el helenismo. Comprensión antropológica unitaria, unidad radical de una historia de la salvación, pero bipolaridad al nivel intersubjetivo. La Alianza se ordena al nivel del "espíritu", mientras que el orden de la "carne" se le antepone como su contrario. Es decir, monismo antropológico y dualismo social: existe una sociedad de los miembros del judaísmo o de la Iglesia, y otra de los *goím* o de los *paganos* ([42]).

§ 46. *Epoca olvidada*

Cuando los autores que tratan sobre historia de filosofía llegan a este momento de los primeros siglos del pensamiento cristiano, desde sus orígenes hasta aproximadamente el año 300 d.J .C., se produce casi siempre como un vacío, como un salto. Tomemos algunos ejemplos ilustrativos y representativos, en los que se pueda comprender la gravedad del problema, ya que en ese tiempo, *de facto*, se adoptaron las tesis fundamentales y se eligieron los contenidos que en definitiva toda filosofía de la cristiandad futura fundamentará y expondrá. Se pasa, entonces, por alto nada menos que el momento de su *constitución.*

Etienne Gilson en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval* se ha ocupado de nuestro tema en nueve capítulos, desde el IX al XVII ([43]). Sin embargo pasa directamente del estudio de los griegos, casi exclusivamente de Platón y Aristóteles, a algunos textos del Nuevo Testamente (todavía no trabajados filosóficamente) sin comprensión del horizonte semita que los explica, y de allí se dirige directamente

---

(41) Cfr. T. Boman. *Das hebraische Denken im Vergleich mil dem griechischen, Göttingen*, 1965.

(42) El origen de la secularización, como autonomía de lo natural 0 temporal. se funda en la distinción entre la sociedad profana y religiosa, "invento" hebreo cuyas conclusiones últimas sólo el cristianismo supo deducir (como, por ejemplo, en la distinción de la ciudad de Dios y del hombre, o el Imperio y el Papado). Este bipolarismo intersubjetivo es fruto de la distinción antropológica hebrea del hombre según la carne (*basar*) y el espíritu (*ruaj*), que San Pablo utilizará como *sárx* y *pneûma*.

(43) Trad. castellana en Emecé. Buenos Aires, 1952, pp. 177 ss., en especial p. 177-212, 277-313.

146

a San Agustín. Si nombra a veces a algún apologista, por ejemplo a Atenágoras o Justino (lo mismo que en su *Historia de la filosofía medieval*), es para dar de ellos una visión como "desde fuera". Nada se ve de su lucha contra el helenismo, nada de la teología "judeo-cristiana" (en sentido estricto), nada de la problemática del pasaje de una teología judía a una reflexión con el *órganon helenista*. Gilson conoce y se ocupa sólo de los grandes autores latinos.

Otro tanto puede decirse de G. Fraile en su *Historia de la filosofía* (44), en la que siguiendo el esquema de Gilson, trata más la posición de los Padres griegos ante la filosofía (es decir, en tanto la niegan o la afirman como posibilidad de ser ejercida por un cristiano) que la doctrina o el sistema implícitamente contenido en su pensamiento. Es decir, no expone el sentido de la reflexión de los Padres ante los griegos. No se llega a ver la estructura fundamental, la comprensión que los Padres antepusieron a los helenistas, a los neplatónicos. Pareciera que sólo con Agustín la reflexión alcanza su constitución. Pero no es así, con dicho autor es sólo el pensamiento latino cristiano el que logra su constitución, pero sobre el fundamento ya construido penosamente por los Padres orientales desde el tiempo del Nuevo Testamento, es decir, desde elorigen.

Otro ejemplo significativo sería el de Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (45), donde aborda en todos sus capítulos la evolución de ciertas tesis, desde los griegos hasta el siglo XIX, pero ignora por completo este tiempo de la constitución, donde, *de facto*, se dio el choque de dos comprensiones del mundo, agonizando una (la helénica) e imponiéndose la comprensión del hombre cristiano, aunque con importantes inflexiones. Cuando trata la cuestión del alma, por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos (46) aborda la cuestión "en los pensadores cristianos" (47), pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que llega a decir que "Tertuliano [...] es el primer filósofo del alma y de la conciencia interior en la era cristiana" (48). Lo mismo pasará en los capítulos correspondientes al individuo, al intelecto y la voluntad, etc.

Este olvido o desconocimiento de la época de la consti-

(44) Madrid, t. II, p. 960, pp. 62-192. Por otra parte, el autor deja totalmente de lado la reflexión posterior de todo el imperio bizantino, ya que después de los "últimos Padres griegos" hubo todavía en Oriente una filosofia pujante.

(45) Trad. castellana "Rev. de Occidente", Madrid, s.f., en especial los capítulos dedicado" a las cuestione" antropológicas (caps. III y V-VI, pp. 121 ss., 225 ss.).

(46) *Ibid*., pp. 122-128.

(47) *Ibid*., pp. 129 55.

(48) *Ibid*., p. 133.

147

tución de la antropología cristiana, no como parte de una filosofía explícita, sino como la reflexión del hombre a partir de una cosmovisión coherente, con contenidos discernibles e implícitos, se debe, en parte, a la tan perjudicial periodificación de la historia de la filosofía. La filosofía medieval comienza con el renacimiento cristiano carolingio o con San Agustín. Por su parte la filosofía antigua llega habitualmente hasta el fin del neoplatonismo. Se ignora entonces el pensamiento cristiano desde su origen hasta el siglo IV, o al menos la filosofía del Imperio bizantino. Se trata de una visión europeizante y reductiva de la filosofía. Con ello no puede ya verse la originalidad de los últimos contenidos de las tesis fundamentales del cristianismo, porque se ha "saltado" el momento clave. Es decir, el momento del enfrentamiento de la tradición del pensamiento hebreo y cristiano y de la tradición indoeuropea de vertiente helénica y neoplatónica, e igualmente iránica y brahmánica como hemos podido ver. Los siglos I al III del pensamiento cristiano, nos atrevemos a decirlo, son de carácter decisivo para todo el pensamiento occidental posterior. Allí se constituyeron los cimientos de todo un humanismo. En el pensamiento de la cristiandad, la que vendrá después, será la evolución o tematización de lo *ya dado* en una experiencia originaria del ser. Lo radicalmente *nuevo* es necesario ir a buscarlo en el Mediterráneo oriental antes del triunfo de Constantino y antes de la convocación del Concilio de Nicea ([49]).

§ 47. *Sobre el sentido del ser*

Lo que en verdad nos interesa en esta investigación es clarificar las estructuras metafísicas pre-científicas o pre-filosóficas ([50]) que de hecho posee la conciencia cristiana, tanto en sus actitudes cotidianas como cuando se pone a pensar, sea para hacer teología o para apologetizar, sea para exponer una verdad revelada por inspiración sagrada o para comenzar germinalmente un saber filosófico. Es por esto que a lo largo de esta investigación no nos hemos detenido, sino por excepción

(49) Se efectuó este Concilio en 325 d.J.C. Cuando hablamos de antropología o moral, no nos referimos sólo a ámbitos de la ciencia filosófica, sino a estructuras intencionales implícitas y perfectamente analizables, precientíficas, incluidas en la *Lebenswelt* y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el *órganon* griego. La filosofía cristiana "tiene todo por delante", pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en su tiempo originario, en esos tres siglos nombrados. Se trata de una nueva experiencia del ser.

(50) Es sabido que A. de Waelhens indica el error de Heidegger, ya que estas estructuras intencionales no son un *"vor-ontologisches Seinsverständnis"*, sino un *"vor-wissenschaftliches Seinsversständnis*" (*La philosophie et les expérience." natureIles*. La Haya, 1961, p. 203). Véase esta problemática en mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1972.

148

y muy brevemente, a mostrar la argumentación de los pensadores cristianos ante el pensamiento helénico. Lo que nos importaba es describir la "posición natural" (*natürliche Einstellung* diría Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, las tesis, el sistema existencial o metafísico, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban su pensar, a modo de un *a priori*. Se trata entonces de un trabajo histórico, de una historia, de una filosofía germinal. Esto no niega, y será el objeto de investigaciones futuras, el juzgar y compulsar lo que de verdad real tengan dichas estructuras. Esto sería ya antropología filosófica, aquello es historia de la antropología o hermenéutica de las estructuras antropológicas dadas.

Se establece necesariamente un círculo entre la experiencia pre-filosófica o cotidiana que actúa como condicionante del pensar filosófico explícito, el de los últimos contenidos intencionales. Platón fue condicionado por las estructuras cotidianas de su cultura y pueblo, Es lo que hemos llamado el fundamento. El pensar explícito modifica por su parte la comprensión cotidiana de la cultura, de tal modo que la filosofía de Platón pudo orientar, en mayor o menor grado, la vida cotidiana del hombre de la época helenista. Una nueva filosofía "aparece en el cuadro de otra filosofía, pero es nueva porque nace de una experiencia histórica nueva " ([51]) .

La filosofía que surgirá dentro del horizonte de la cultura de la cristiandad, orientada por la conciencia cristiana, tendrá la peculiaridad de utilizar el instrumental lógico de los griegos pero inaugurará un filosofar sin antecedentes en su tradición. Por ello su novedad es tan profunda como la de los jónicos, y la distancia que los separa es radical. La *experiencia cotidiana pre-filosófica* del pensador cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas. La experiencia constituida a partir de la consideración de un cosmos creado *ex nihilo* posee tal novedad que, en un primer momento, se niega en absoluto valor a todo otro tipo de comprensión del ser. Pero, con el tiempo, se comienza a discernir lo que de aprovechable y valioso tienen otras comprensiones del ser. Es decir, reflexionando y describiendo el *sentido* de la propia comprensión del ser se puede ahora discernir lo que de positivo tienen los otros *sentidos del ser* ([52]).

Para avanzar nos serán necesarias ciertas distinciones me

(51) *Ibid*., p. 11. De esto nos habla Eugen Fink cuando dice, por ejemplo: "Die Wende, in der die deutsche Philosophie unserer Zeit steht, ist charakterisiert aIs die geschichtliche Situation einer noch *unbegriffenen ontologischen* Erfahrung" (*Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, II, p. 733).

(52) *Cfr*. Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina, 1962, (*Werke*, t. II).

149

tódicas. Debemos comprender qué es eso de *sentidos* del ser, y de cómo puede encararse una *historia* de los diversos "sentidos del ser". Es sabido que Martín Heidegger comienza su clásica obra diciendo que "se trata entonces de plantear nuevamente la pregunta por el *sentido* del ser" ([53]). Algo puede tener diversos sentidos según sea su posición dentro de un contexto, según se lo considere desde distintos respectos. Dicho contexto o último respecto es un horizonte que da sentido, es un *mundo dentro* del cual todo cobra sentido, estructura y ser ([54]) .El mundo es el lugar de la trascendencia del hombre, por ello "la trascendencia es imposible sin el mundo [...], no hay mundo sin trascendencia [...] Desde el comienzo existe una cierta pre-comprensión de la totalidad de lo que es. Y esta pre-comprensión, como lo veremos, precede en cierta manera al conocimiento del particular" ([55]). Dicho de otra manera y en otro nivel, explica Merleau-Ponty, "la percepción de los colores aparece tardíamente en el niño, y en todo caso muy posteriormente a la *constitución de un mundo*" ([56]); "la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo" ([57]). Lo que quiere decirse no es otra cosa que "la experiencia de la realidad exige un horizonte comprensivo" ([58]); "el mundo o el horizonte de los horizontes no es una idea regulativa, (sino que) es lo que permite a lo real imponérsenos como real. Esta pre-posición, efectivamente ejercida en toda experiencia, se manifiesta ya en las anticipaciones y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa" ([59]).

Desde este punto de vista pareciera imposible hablar de sentidos del ser, siendo el ser el horizonte mismo del mundo pasado. Es decir, el horizonte de un mundo pasado viene a constituirse para el hombre presente como un horizonte dado (como la *opera omnia* de un pensador que ha muerto: obra indefectiblemente *escrita* para siempre) y por lo tanto y de alguna manera, viene a cobrar para el que piensa la posición de un ente. El mundo pasado en cuanto juega un momento de la historia del ser o del mundo tiene *sentido* dentro de la totalidad de la historia mundial humana.

---

(53) *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, p. 1: "[...] und so gilt es denn, die Frage nach dcm Sinn von Sein erneut zu stellen [...], Die konkrete Ausarbeitung der Frage J1ach dem Sinn von Sein ist die Absicht der folgenden Abhandlung".

(54) Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 96-97.

(55) W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, 1950, p. 155.

(56) *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, p. 352.

(57) *Ibid*., p. 348. "La sensación y el juicio han perdido su claridad aparente: nos hemos apercibido que recibían la luz por intermedio del mundo como pre-juicio" (*ibid*., p. 65).

(58) A. de Waelhens, *op. cit*., p. 109.

(59) *Ibid*., p. 110. Podríamos citar ejemplos de Husserl, Sartre, etc., ya que se trata de la noción fundamental del pensar contemporáneo.

150

Podemos avanzar, y lo hemos mostrado en otros trabajos ([60]), que los sentidos del ser pueden ser radicalmente sólo dos. En primer lugar (porque el segundo sentido del ser lo indicaremos en el próximo § [48]), el ser del mundo puede ser considerado como un ab-soluto, ab-suelto de toda ulterior referencia y, por lo tanto, como el fundamento ontológico de todo. Si la ontología fuera el último momento del pensar filosófico, podríamos decir que se trata del sentido ontológico del ser o de la afirmación siguiente: "El ser es, el no-ser no es" ([61]). El ser es considerado como el último horizonte mundano y cósmico. Para los griegos dicho último horizonte era la *physis*, la "naturaleza", divina y "desde siempre", lo permanente final y la presencia misma, la luz inteligible como totalidad iluminante. Para el pensamiento moderno europeo, después de toda la experiencia de la cristiandad bizantina y latina, ya partir de la conquista del Tercer mundo, el ser es el horizonte del mundo como subjetividad constituyente, dominadora, racional ([62]). De todas maneras; sea como *physis*, sea como *cogito*, el pensar griego y el moderno europeo son ontologías de la totalidad que tienen una experiencia pre-filosófica del mundo como ab-soluto, autosustentante, autónomo y divino. En el primer caso la potencia es la *physis*, en el segundo es el *cogito* que desde Spinoza y Hegel cobran el carácter explícito de ser el absoluto divino mismo, el *Ser en-sí* ([63]) antes de la escisión originaria que se deposita como ente. En el fondo son panteísmos, físico el primero, subjetual el segundo. Se trata de una cierta "comprensión del ser" que constituye al ente de una manera muy determinada ([64]).

§ 48. *El sentido del ser creado*

Para el griego, entonces, el sentido del ser queda determinado por sus notas trascendentales de lo permanente y la presencia, la luz ab-soluta. Para el cristiano, en cambio, el último sentido del ser mundano queda remitido a otro origen último.

---

(60) *Cfr*. mis obras: *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1972, cap. I (§§ 1-3), cap. III (§§ 11-12); *Para una ética de la liberación*, III, cap. X; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, caps. II-III y V.

(61) Parménides, *Fragmento 6* (Diels-Kranz, 1964, I, p. 232).

(62) *Cfr*. mi obra citada *Método para una filosofia de la liberación*, cap. II-III.

(63) *Cfr. ibid*., cap. III, sobre Hege1.

(64) "La captación del ente *ut sic*, que se efectúa en la constitución trascendental de un horizonte de objetividad y de oposición, es idéntica a la captación o comprensión del ser" (A. de Waelhens, *opo cit.*, p. 195). El "mundo" de los pueblos indoeuropeos y el de los semitas o hebreos, por ejemplo, se diferencian en un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de "culturas" en su sentido plenario. El mundo "primitivo" a-histórico, el indoeuropeo y el semita son, quizá, los únicos mundos culturales que definen la historia universal en un nivel radical.

151

Lo que para el griego era ab-soluto, para el cristiano se le manifiesta como contingente y esto porque era considerado todo como creado, es decir, es una condición metafísica de la totalidad y de todo ente el haber sido una posibilidad constituida desde la nada, desde la Libertad absoluta que es exterioridad cósmica. El ser no es lo permanente y la presencia, sino la alteridad Personal creante ([65]).

El sentido del ser del mundo cristiano, en *la Weltanschauung* cristiana como componente de la *Lebenswelt* ([66]), queda determinado por el descubrimiento de la creación como constitución del ser desde la nada, como participación del ser divino. Se trata del ser en cuanto acto de ser (*esse ut actus essendi*) y no como ser de la esencia. Este sentido radicalmente original del ser quedó muy indirectamente indicado en las palabras pronunciadas por Elohim, *Exodo* 3,14: *'aya 'asher 'aya* ([67]). Gilson, en su obra sobre *El espíritu de la filosofía medieval*, capítulo III, acepta sin más la dudosa traducción griega y latina, y con ello comete un error exegético pero manifiesta una verdad histórica. En efecto en hebreo no se dice lo que indican sus traducciones, pero, de hecho, los pensadores cristianos tematizaron dichos textos mal traducidos como, punto de partida radical de su filosofar. Sin embargo, hay textos mucho más importantes y que constituyeron el horizonte o el fundamento de la metafísica cristiana, del último sentido del ser, del mundo. Se trata, primeramente, de aquel arcaico texto que dice que "al comienzo creó (*bara'*) Elohim el cielo y la tierra" ([68]). Con los siglos, y no sin cierta influencia helenista, alcanzó esta doctrina una formulación explícita contenida implícitamente en la noción de creación, acto exclusivo del Dios alterativo: "yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra y observa todo lo que está en ellos, y comprende (*gnônai*) que Dios lo ha creado del no ente (*ouk*

---

(65) "Ser, en el pleno sentido de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar *ser-persona*, que es un ser *sui generis*; es decir, no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está relacionada a la vida ya la actividad libre del hombre. .." (C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, pp. 217-218). El sentido griego del ser queda bien definido cuando dice este autor que "esta es la terminología (¿de inspiración aviceniana?) en la que *esse* significa *realidad* en su sentido más amplio (*esse essentiae ...*) donde se deja ver el equívoco que toma el esse essentiae por la esencia misma [...]" (*ibid*., p. 283). Es interesante anotar que Heidegger, en su trabajo de juventud *Die Kategorien-und Bedeutungslerhe des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, se refería ya al *ser* en el sentido unívaco de Duns Escota: "Das *Ens* bedeutet somit den Gesamtsinn der Gegenstandsphiire überhaupt" (p. 24); "dieses *Ens* gehort zu den maxime *scibilia* (*ibid*., p. 25); "dans *Ens* ...bedeutet nichts anderes als die Bedingung der Moglichkeit von Gegenstanderkenntnis überhaupt" (*ibid*.).

(66) Véase nuestro artículo sobre *Situación problemática de la antropología filosófica*, en "Nordeste" (Resistencia), VII (1965), 101-130.

(67) Edición Kittel, Stuttgart, s.f., p. 82. Los Setenta tradujeron: *Egó eimi ho ón* (edición Rahlfs, Stuttgart, s.f., p. 60), de donde la Vulgata propuso a la Edad Media el clásico texto de "Ego sum qui sum' (edición A. Gramática, Buenos Aires, 1943, p. 45).

(68) *Génesis*, 1, 1.

152

ex ónton), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera" ([69]).

Puede verse claramente cómo la condición metafísica de la totalidad de los entes y su propio ser como horizonte es remitido a su origen: Dios creador. El sentido del ser como contingente y creado ha quedado explícitamente descripto. Es difícil para el filósofo encontrar, en los momentos pre-filosóficos de la historia humana, textos con una tal precisión terminológica. Aquello de "mira el cielo [...] *y todo* lo que está en ellos" nos habla, exactamente, de la noción trascendental de mundo, horizonte o ser (como el ser o la realidad en cuanto tal). Pero ese mundo es "comprendido" como *creado*, hecho por Dios, es decir, su contingencia es remitida a otro origen: se trata de un ser participado. El ámbito originante metafísico sobre el cual el ser mostrará su respectividad mundana ha quedado indicado. Se trata de un mundo creado, de un ser que se recorta sobre el "no-ente" (que sólo con Tertuliano recibirá el nombre de *ex nihilo*) por obra de la omnipotencia creante. Mundo entonces contingente, que parte de la nada, que es comprendido en el tiempo, es decir, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia ([70]).

Este es el sentido del ser judeo-cristiano; ser finito, ser creado, ser temporal ([71]). Para el judeo-cristiano el mundo-contingente se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: la nada. "Ex-sistir significa: estar sosteniéndose, dentro de la nada" ([72]). "El Absoluto es *ágape* (amor). En esto estriba, como se sabe desde el origen, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos, ni de Spinoza o Hegel. La creación se presenta, a partir de una tal teología, como una manifestación de la generosidad divina. La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. El *ser creado* es don. El cristianismo es una metafísica del don" ([73]). Lo recibido como don es fruto de una libertad, sin necesidad ni antecedente exigitivo. Es decir, el fundamento de la creaturidad del mun-

---

(69) *II Macabeos* 7. 28 (ed. Rahlfs. I, p. 1117). La Vulgata traduce interpretando: "*ex nihilo* fecit illa Deus" (*ed. cit*., p. 916).

(70) "El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de 105 griegos [...]. Mientras 105 metafísicos cristianos absorben y depuran y elevan la metafísica griega, en cambio *rompen* con ésta por su idea del mundo" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 200-203).

(71) Véase en la obra de T. Boman, citada arriba, el parágrafo correspondiente a "El verbo Ser, haya" (pp. 27 55.), "El carácter dinámico del mundo" (pp. 38 ss.).

(72) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1955, p. 35. El malentendido, del pensar heideggeriano acerca del sentido del ser cristiano pensamos estudiarlo en otro trabajo. En efecto, creemos que el pensador alemán nunca ha estudiado seriamente el sentido del ser judeo-cristiano. ¿No sería ese sentido del ser el que ha olvidado Occidente, mucho más aun que el ser de los presocráticos? Valga esto sólo como hipótesis de trabajo, de la que algo diremos en los §§ 85-86.

(73) C. Tresmontant, *op. cit*., pp. 694-695.

153

do, más allá aún que la nada (en su nivel óntico es una pura relación de razón, un término sin contenido positivo), es la libertad de Dios creante (nada en su sentido metafísico). Por ello, el mundo pudo no-ser (es decir, no llegar a ser) y puede no-ser. Es limitado, existe (o mejor subsiste) por otro. Cuando ahora se "comprende el ser", su sentido es radicalmente diverso a la presencia y permanencia de la *ousîa* griega, eterna en el caso de las esferas y entes divinos y en las especies de los seres sublunares.

Este horizonte de creaturidad temporal constituye, evidentemente, una nueva física. "Mira el cielo y la tierra" decía la madre de los Macabeos. El nuevo sentido del ser constituye esa nueva física, con el correr de los siglos. "En nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia desbaratan las filosofías paganas en cuestiones que juzgaríamos hoy más metafísicas que físicas, pero era allí (en el nivel metafísico) donde se encontraba la piedra angular de la física antigua. Por ejemplo, la teoría de la materia primera y eterna; la creencia del dominio que ejercían los astros sobre los acontecimientos sublunares; (la creencia) en una vida periódica del mundo bajo el ritmo del Gran año. Arruinando, con sus ataques, las cosmologías del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna" ([74]). Habrá que esperar hasta los siglos xv y XVII de la Era cristiana para que la revolución al nivel de las estructuras intencionales se pueda vertir en inventos de instrumentos o civilización.

§ 49. *Fundamento de la antropología cristiana*

Llegando por último a nuestro tema específico, la madre de los Macabeos nos muestra nuevamente el camino: "[...] y la raza de los hombres (*anthrópon génos*) ha sido creada de la misma manera", es decir, "del no-ente". Si todos los entes son contingentes y finitos, el hombre es, por su parte, el único ser contingente que tiene autoconciencia de su finitud. Pero, y como decíamos antes, "la conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia global —sintética, confundente— de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como *un* ente en *el ser*" ([75]). Una antro-

. (74) Pierre Duhem, *Le système du monde*, París, II, 1914, p. 408.

(75) Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 226. Los análisis del profesor madrileño son por demás sugestivos: "La posición de la finitud deviene angustia cuando es vivida como reclusión en la propia entidad. El hecho de sentirse circunscrito, ceñido, bloqueado por los límites del mismo ser que pongo como mío: tal es el más profundo modo de la angustia y el que mejor revela la dialéctica de

154

pología de lá finitud radical sólo cobra sentido dentro de un horizonte del ser-creado, como mundo creado, como temporalidad fundamental u originaria.

En el hombre nada es ab-solutamente permanente. Para los griegos el alma era el ser del hombre en el sentido de su permanencia; aquí se encuentra la raíz última de su dualismo. Para el hebreo y cristiano la unidad del hombre se funda en su radical y total contingencia de creatura: nada en él es absolutamente permanente. Es una finitud que remite enteramente a un creador. Esta comprensión del hombre, de su ser, depende entonces del sentido del ser en general y dentro de un mundo dado. Así como toda cultura incluye siempre una antropología implícita, que podríamos llamar pre-científica o pre-filosófica; ésta por su parte se funda "por necesidad, en una comprensión implícita del ser" ([76]), es decir, en una ontología o metafísica implícita. No se trata de una comprensión pre-ontológica, sino de una comprensión ontológica o metafísica pre-filosófica que es muy distinto.

Para el cristiano no hay diferencia en el plano metafísico, con el hombre del judaísmo. El creacionismo permite tener a ambos el mismo horizonte constituyente y otorgante de sentido al ser. Las diferencias se establecen, en cambio, al nivel antropológico, debido principalmente a la radicalización de la comprensión del ser humano por la repetida reflexión de los pensadores cristianos en torno a la cuestión de la en-carnación del Verbo, que exigirá, reiteradamente, el replanteo de dicha doctrina a partir del siglo I.

El mundo es creado en su totalidad "en el comienzo" (*Génesis* 1,1; *Juan* 1,1). El hombre, cada hombre, es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca (la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo torna la distancia, entre el creador y la creatura, angustiante. El ser radical del hombre consiste justamente en poder reactualizar el ser como ser, el ser conocido como

---

la finitud natural de la subjetividad y la infinidad intencional de la misma" (p, 232). "En esa oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinitud del *ser*, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico" (*ibid*.). La finitud, evidentemente, no es mera negatividad. sino que siempre es afirmación radical (*cfr*. P. Ricoeur, *Negativité et affirmation originaire*, en *Histoire el vérité*, París, 1964, pp. 508 ss.).

(76) A. de Waelhens, op. cit., p. 204. El filósofo lovaniense se extiende sobre este aspecto fundamental: el ser del hombre se inscribe dentro del sentido del ser en general. Si "el pensador auténtico tiene por carga, lo sabemos, explicitar la comprensión implícita del ser cuyo reinado caracteriza una época histórica determinada", será igualmente función del antropólogo filósofo discernir el ser del hombre en su tiempo. Deberá sin embargo saber distinguir entre "estructura apriorística, necesaria e implícita, de toda comprensión concreta del ser" (p. 207) en un momento histórico, y "la historia en su totalidad" (ibid.), lo que corresponde al hombre como tal.

155

un momento de la realidad del mundo temporal. El hombre es, al fin, el ente que comprende el ser de los entes; el único ente que actualiza en sí al ser como *Gegenstand* (como ob-jeto) y no como *Entstand* (como cosa puesta en la existencia por una acción creadora) ([77]). Pero ese ob-jeto se le manifiesta como contingente, es decir, referido a su fundamento. Nada en el hombre es ab-solutamente permanente: su unidad es radical, la unidad en su precariedad y falencia es total. Es por esto que el ser no puede presentarse al hombre sino dentro del horizonte del tiempo. "La exégesis del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser" ([78]). El *primum factum* dado como *primum cognitum*: el hombre como siendo del no-ser en el mundo creado desde el horizonte del tiempo. El sentido del ser descubierto a la luz de la experiencia metafísica de que *ex nihilo omne ens qua ens fit* mediante la actividad creante que participa el ser, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es uno; es una creatura contingente sin nada ab-solutamente permanente, cuyo antecedente último es la sola libertad creante o la "nada ". La unidad de la *comprensión* antropológica del cristiano queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado; ser unitario *ex nihilo*, temporal, entidad dinámica. No se admitirá jamás la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia, ya que es creatura del mismo creador .

Sin embargo, en la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical, y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas (tomamos aquí la noción de cultura como "mundo" dentro del cual el ser otorga sentido), tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., *los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos*, tanto por la sistemática del mundo como por su sentido del ser. Es allí donde se origina el *humanismo de la cristiandad*, una nueva *cultura* surgente. El drama, entonces, del pensador cristiano consistirá, desde que entra en auténtico contacto con el helenismo, en proponer y defender una comprensión unitaria del

---

(77) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, 1965, pp. 31 ss. Nos dice claramente, comentando a Kant, que "die endliche Erkenntnis ist nichtschäpferische Anschauung" (§ 5). Kant había planteado la cuestión cuando distinguía el modo de conocer por formas y conceptos del entendimiento humano, del modo de intuir Dios mismo el *noúmenon* (*Kritik der reinen Vernunft*, B 72 y 396-309).

(78) M. Heidegger*, Sein und Zeit*, p. I. Heidegger no ha reparado suficientemente que para los griegos, aun para los presocráticos —creemos nosotros—, el horizonte de la comprensión del ser era la eternidad, la permanencia y la presencia. La autoconciencia de la temporalidad como horizonte de comprensión depende, históricamente, de una metafísica de la creación.

156

hombre (siempre claramente indicada al nivel de los contenidos últimos), que de un modo u otro es expresada de manera dualista, al menos en el nivel categorial o terminológico, cuando no por una confusión más grave de las mismas tesis fundamentales, como en el caso de Orígenes en el *Perì Arjôn*.

Veremos en la segunda parte de este trabajo, sin embargo, que la doctrina de la "persona" se evadirá del dualismo cuerpo-alma y radicalizará la reflexión sobre el ser del hombre. Los primeros antecedentes de esta doctrina pueden ya encontrarse en los libros de Israel y en el Nuevo Testamento y aún en los autores tratados hasta ahora. El dualismo, aunque siempre existente, será sin embargo mitigado.

§ 50. *La evolución de la antropología cristiana hasta el tiempo de la constitución del humanismo de la cristiandad*

El judaísmo palestinense consideraba siempre al hombre como creatura, recreado en la Alianza por la participación del *ruaj Adonai* (el Espíritu del Señor) que constituye a todo el nombre en el orden de la salvación, merecedor de la resurrección, doctrina que se afianza con el tiempo en torno a los fariseos principalmente. Unidad radical del hombre en dos órdenes. Sin embargo, la influencia helenista se deja ver en los libros escritos en griego, casi todos los llamados "deuterocanónicos", en especial en el libro de la *Sabiduría*.

Con Filón el dualismo hace ya presa de la reflexión judía, cuando en el *De opificio* dice que "uno es (el hombre) sensible [...] compuesto de alma y cuerpo [...]; el hombre a imagen de Dios [...] es incorporal". Al no tener como punto de referencia la doctrina de la en-carnación del Verbo, la antropología judía se mostró menos firme que la cristiana.

Con el Nuevo Testamento se continúa la reflexión del judaísmo palestinense. Positividad del nivel sensible, material, corporal. Clara afirmación de la resurrección de todo el hombre; pocas referencias a la supervivencia del hombre después de la muerte antes de la resurrección, es decir, en un tiempo intermedio. Con Pablo se critica la antropología filoniana y se afirma claramente la unidad del ser humano. El "primer hombre" es el Adán histórico (no la primera creación de un hombre ideal), el "segundo hombre" es el que libremente acepta la salvación que el Verbo en-carnado ofrece. La en-carnación del Verbo es escándalo para toda la antropología helenista, por cuanto significa hacer de la carne instrumento de salvación. No se habla de cuerpo-alma, sino de carne-espí-

157

ritu. No se trata de dos elementos o substancias del hombre, sino de dos órdenes: el del pagano y del cristiano. Aunque escrito en griego el Nuevo Testamento "el espíritu helénico, sin ser excluido, sólo tiene un lugar secundario. El Espíritu del Nuevo Testamento es el mismo del Antiguo, y principalmente en los escritos que encerraban los datos esenciales sobre la historia primitiva del mundo" ([79]).

Con los apologistas y hasta Orígenes, se instaura la trilogía, primero titubeante y después definitivamente aceptada, de cuerpo-alma-espíritu. El sentido de carne (en hebreo *basar* y en griego *sárx*) se va perdiendo progresivamente hasta utilizarse exclusivamente la terminología helenística. La aceptación de un dualismo *categorial* y *expresivo* se opondrá siempre a una tradición primitiva. De *sárx* (carne) se pasa poco a poco a *sôma* (cuerpo); de un alma naturalmente mortal se acepta primero la inmortalidad como un don sobrenatural, para, por último, enseñarse la inmortalidad como una nota natural del alma. De todos modos, se afirma siempre la positividad del cuerpo, y se recupera siempre la unidad del ser humano (aunque con fórmulas a veces contradictorias). Siendo el hombre creado en su origen (la hipótesis origenista de una creación de todas las almas al comienzo del mundo no fue aceptada) no puede haber ni preexistencia, ni autonomía total, ni re-incorporación, ni inmortalidad definitiva de un alma separada. Con Clemente y Orígenes, por el avance del uso de los instrumentos lógicos, el dualismo ganó terreno. Con Orígenes se produjo la crisis (en su obra *Perì Arjôn*). El alejandrino concedía demasiado al helenismo y perdía algunas de las tesis centrales de la antropología cristiana. La gran corriente anti-origenista muestra la coherencia y vitalidad de la conciencia cristiana, pero sin evitarse una consideración, en cierto modo y desde ya, dualista del hombre.

La dialéctica propiamente cristiana se establece en torno a las nociones de imagen y semejanza de Dios. El hombre es *imagen* de Dios, aunque los primeros autores cristianos definían diferentemente esta imagen, punto de partida de la existencia humana. Con Ireneo la doctrina toma ya forma definitiva, atribuyéndose la *semejanza* a todo un proceso de divinización participada, obra de la libertad y de la pedagogía divina. El gran anti-gnóstico de Lyon establece una comprensión antropológica basada en la libertad y en una escatología esperanzada. La respuesta de los Padres a los maniqueos es de idéntica factura. Un solo creador, un solo mundo, un hombre contingente en todo su ser y responsable de sus actos ya

---

(79) Aimé Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, París, 1930, III. pp. 670-671. ,

158

que es libre. “Al fin del siglo III, la causa defendida por los apologistas había triunfado. La Iglesia estaba cada vez más dispuesta a interpretar su misión en su sentido más universalista" ([80]).

En estos tres siglos de pensamiento, polémicas y definiciones, hemos podido observar una tensión profunda entre una intención radical en considerar unitariamente el ser del hombre como creatura, donde el nivel sensible y material es partícipe de la buenaventuranza y por ello pletórico de positividad, y un dualismo creciente al nivel de la expresión lingüística y lógica que tiene como atrapada la reflexión cristiana. Ninguno de los Padres griegos, excepto quizá Orígenes, acepta que el hombre sea dos substancias. Esta doctrina la encontraremos en el pensamiento latino, sea en Tertuliano o San Agustín, y, sin embargo, la terminología es dualista y, mucho más, la problemática dualista es inevitable ya que se ha aceptado un diálogo con el pensar helenista. Repetimos, no puede llamarse al pensamiento cristiano dualista si se tiene en cuenta su intención profunda o sus últimos contenidos, pero puede encontrarse ya una falta de expresión adecuada por imposibilidad de forjar un *órganon* a medida para el pensamiento cristiano. Se desconoce en la expresión la estructura unitaria del hombre, unidad creada, unidad histórica y escatológica en la resurrección que incluye al cuerpo.

Lo más importante, y que no debe perderse entonces de vista, es la reiterada intención profunda de la conciencia cristiana que se opone al dualismo helenista, gnóstico y maniqueo. Es una visión unitaria del ser del hombre por sus últimos contenidos expresada en un sistema lógico dualista. Vemos así que la utilización de un sistema expresivo de la filosofía helenística por cristianos tuvo consecuencias inesperadas. Sin embargo, el sentido del ser como acto de ser participado, el horizonte de un mundo cuya condición metafísica es la de ser temporal, estará siempre presente para modificar o corregir el exceso en la expresión, que oculta el sentido cristiano del hombre.

Los sistemas indoeuropeos “se oponían a la doctrina cristiana en dos puntos esenciales: en la libre creación *ex nihilo* del universo por Dios [...]; en el dogma que el mal moral o el pecado proceden de la libre voluntad del hombre, creado bueno, cuerpo-alma, por Dios” –nos dice Régis Jolivet en su obra *Essai sur les rapports entre la pensée grècque el la pensée chrétienne* ([81]), cuestión que estudió con pasión durante

(80) *Ibid*., p. 676.
(81) París, 1955, p. 162

159

toda su vida el Padre Laberthonnière. Ambas cuestiones, creación y libertad, constituyen toda una nueva antropología como hemos podido comenzar a observar.

Por todo lo estudiado en esta *primera parte* puede concluirse que hubo un pasaje fundamental en estos tres siglos. La comunidad cristiana primitiva, una religión universalista, portaba una cierta comprensión del hombre no aculturada al helenismo romanizado. Por el contrario, la necesaria convivencia del cristianismo con la cultura mediterránea romana lo llevó a dar un paso fundamental: pasó *del cristianismo a la cristiandad*, aún antes de que Constantino diera preponderancia a los cristianos. Este pasaje significa lo siguiente: el cristianismo orientó la constitución de una *nueva cultura* (la *cristiandad*) que no es sino una totalidad de mediaciones (lengua, instrumentos lógicos, sistemas económicos y políticos, pedagógicos, eróticos, etc.) en vista de un proyecto existencial fundamental. Ese proyecto fundamental era una cierta *comprensión del hombre*. Dicha comprensión fundamental era cristiana, pero *revestida de mediaciones equívocas y culturales*. Uno de esos momentos equívocos de la *cultura* que hemos denominado *cristiandad* es el dualismo antropológico. Es como una trampa exigida por el proceso de aculturación del cristianismo en las culturas mediterráneas. Trampa que permitió, por otra parte, la conversión del núcleo mítico fundamental de las culturas greco-romanas, pero trampa que mostrará su equívoco con los siglos, y de cuyas limitaciones sólo en el presente comenzamos en ciertos niveles a liberamos, por la agonía de la *cristiandad* (que no es el *cristianismo*).

160

SEGUNDA PARTE

EVOLUCION DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD

En esta *segunda parte* pretendemos sólo mostrar las líneas generales de la evolución de la comprensión del hombre desde el siglo IV al XIV, hasta antes de la conquista de América, entonces, y considerando especialmente la cuestión del alma y cuerpo. No se tratará de un minucioso investigar cada una de las posiciones o sistemas de los diversos pensadores cristianos, lo cual sería imposible en el marco de este trabajo que sólo quiere ser una síntesis de una larga evolución de estructuras antropológicas. Señalaremos sólo algunos ejemplos prototípicos que nos permitan seguir siglo por siglo la historia del dualismo en el pensar medieval, especialmente latino.

Como decíamos, ahora no nos ocuparemos, sino secundariamente, del pensar cristiano griego (como en el tiempo de la constitución de la comprensión cristiana del hombre), para abocarnos especialmente al Imperio romano occidental, donde la novedad reflexiva dejará al comienzo mucho que desear pero, al fin, significará un pensar con gran pujanza y creatividad. Abordaremos las cuestiones teniendo en cuenta dos momentos principales: desde el comienzo del siglo IV (importante, tanto porque se convocó el Concilio de Nicea en el 325 d.J.C., como porque Constantino reinará como único emperador desde el 3241 hasta Pedro Lombardo en pleno siglo XII. Todo este movimiento significa una misma tradición dualista mitigada sin mayores novedades. El segundo momento comienza por la traducción de los escritos aristotélicos en España y culmina por una parte en Buenaventura, Ockham o Descartes ya en el siglo XVII, y por otra en Tomás de Aquino.

Existe toda una antropología implícita o explícita tanto en las discusiones conciliares como en las disputas teológicas,

161

sea griegas o latinas; sea en la crítica al helenismo latente o el maniqueísmo (albigense o cátaro); sea en los anatemas contra el gnosticismo o neoplatonismo. Estas mismas polémicas se revestirán de lengua latina o griega, árabe o hebrea, y formarán tradición tanto en Bizancio como en Córdoba, en Bagdad como en París. La crisis del siglo XIII, especialmente, nos mostrará una vez más la claridad de algunas conciencias cristianas ante las objeciones que ponen en peligro las estructuras fundamentales de la antropología tradicional pero deformada en la cristiandad por la importante influencia de cosmovisiones extrañas. El siglo XIV es ya el prolegómeno de la filosofía moderna, la que en verdad sólo acentúa un dualismo perfectamente formulado y hecho costumbre.

La *comprensión* unitaria del ser humano en la cristiandad quedará seriamente comprometida por una *expresión* que usará un instrumental lógico helenista de franca inspiración dualista. De un Tertuliano a un Descartes veremos campear al fin, y esto ha significado para nosotros personalmente un descubrimiento inesperado, una misma tradición. La recuperación unitaria del hombre que pretende nuestra época y desde América latina, deberá entonces remontarse más allá de los siglos II y III para tener un antecedente valedero. Hay una excepción (y sólo en parte) y es Tomás de Aquino, como podremos verlo a continuación.

CAPITULO V

EN LA TRAMPA DEL DUALISMO

En este capítulo veremos cómo el instrumental lógico y lingüístico que la filosofía griega y romana había entregado al cristianismo, se transformará con el tiempo en un arma de doble filo en la cristiandad. Por una parte, permitirá alcanzar mayores y mejores conquistas en la reflexión científica acerca del hombre. Pero, por otra parte, le impedirá recuperar la comprensión unitaria del hombre.

En este capítulo estudiaremos la evolución de la cuestión "cuerpo-alma" desde el siglo VI al siglo XII. En estos siglos podrá verse una gran continuidad y, en cierta medida, ningún nuevo factor de verdadera importancia irrumpirá en la tradición de la cristiandad instaurada. Como veremos, dicha tradición es dualista, pero un dualismo que llamaremos "mitigado" ya que siempre, de un modo u otro, el hombre será contemplado en su unidad radical de persona. La problemática de la inmortalidad, propia del planteo dualista, alcanzará una primacía efectiva sobre la doctrina escatológica de la resurrección; se defenderá intransigentemente la independencia, autonomía y substancialidad del alma ante la materia corporal. Sin embargo, no se aceptará el dualismo platónico ya que se afirmará poco a poco la doctrina de la creación del alma por Dios *ex nihilo*. Se impone de todas maneras la consideración del alma como ousía, en el pensamiento griego, o de *substantia*, en el pensamiento latino. Evidentemente la cuestión de la unidad del hombre, expresada en la terminología substancialista de alma y cuerpo será difícil de solucionar. De hecho, ningún autor que eligió el camino de la substancialidad del alma pudo recuperar adecuadamente la unidad del hombre, unidad exigida por la comprensión cristiana del hombre. Sin

163

embargo, y es importante anotarlo, los autores tenían plena conciencia de lo insatisfactorio de su expresión dualista. Esta insatisfacción muestra que el instrumental categorial adoptado no era adecuado para expresar la comprensión del hombre que exigía el cristianismo.

Un nivel donde se deja ver claramente la evolución de la antropología que concretamente fue tematizando la cristiandad medieval es la doctrina definida por los sínodos y concilios. Sin embargo, en todos ellos, nada nuevo podemos descubrir que no haya sido dicho en el tiempo de la constitución de la comprensión del hombre en la cristiandad ([1]) .

1. *Los últimos Padres griegos y orientales*

En este apartado queremos indicar cuál fue la evolución posterior de la antropología de la cristiandad griega hasta el siglo XII.

§ 51. *Cuando se confunde "cuerpo" y "carne"*

La doctrina del obispo de Laodicea, Apolinario ([2]), implusó nuevamente a la antropología a nuevas distinciones. Como siempre, la antropología cristiana se inspiró inicialmente en la cristología, lo que permitió una profundización. desconocida en el conocimiento del hombre. Apolinario, opositor de Arrio, expuso por primera vez que Jesucristo había asumido un cuerpo sin espíritu o alma racional (*ápsyjon*) ([3]). Siguiendo el camino que había abierto siglos antes del docetismo, nuestro obispo no reconoce en el hombre Jesucristo ningún principio de animación espiritual que no sea el mismo Verbo eterno de

---

(1) Con respecto a la cuestión del alma se puede observar en las doctrinas conciliares una clara evolución. En el sínodo de Toledo (400 d.J.C.) se condena la visión emanentista y neoplatónica ("Si alguien dice y cree que el alma humana es una parte de Dios o d~ la substancia de Dios, que se anatema"; Anatema 11; *Enchiridion Symbolorum*, Denzmger, 1963, § 201). El sínodo de Constantinopla (543) dice: "Si alguien dice o piensa que las almas de los hombres preexisten , y que es por castigo que se han precipitado en los cuerpos, a.s." (*ibid*., § 403). Lo mismo condenan los concilios de Constantinopla (553) y el sínodo de Braga (561). El concilio de Constantinopla IV (869-870) conden" que se diga que)os hombres tienen más de un alma (*ibid*., § 657) En el símbolo de fe de León IX (1053) 'se enseña que el alma es "reación de Dios *ex nihilo* (*ibid*., § 685). Como puede verse, es muy poco lo que todos estos siglos, inclusive el XII, han enseñado de nuevo en antropología cristiana.

(2) Vivió entre 310 y 390. ,

(3) *Cfr. Epifanio, Ancoratus XXXIII* (*PG* XLIII¡ 001. 77 s;}. Sobre Apolinari" y su doctrina puede consultarse I. Draeseke, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1802; Battifo1, *La littérature grécque*, París; 1898; H. Lietzmann *Apollinarios von Lodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904; G. Voisin, *L'Apollinarisme,* Lovaina, 1901; I. Tixeront, *Histoires des Dogmes,* París, t. II, 1912, pp. 94 ss.; Altaner, *Patrología*, § 65.

164

Dios. Siguiendo la tradición alejandrina y negando la antioqueña admitía el solo ser y la sola naturaleza divina en Cristo. Si Jesús, decía Apolinario, fuera totalmente hombre y totalmente Dios no podrían dos seres completos llegar a ser uno ([4]). Un texto puede mostrarnos resumidamente su posición: "Cristo, teniendo a Dios por *pneûma*, es decir, por noùs, con una ánima (forma animal) y un cuerpo, debe llamársele en verdad hombre del cielo" ([5]).

Apolinario había negado en su juventud todo tipo de alma en Cristo, pero después, y ante las críticas, desde el 374 d.J.C., admitió en Cristo un alma animal pero negó la facultad intelectiva de un alma racional humana. Por ello la en-carnación no era una "en-anthropésis", como lo había definido el Concilio, sino sólo una "in-corporación". En efecto, y por lo que hemos explicado en la primera parte, la palabra "carne" significaba en el Nuevo Testamento la totalidad unitaria del hombre. Apolinario tradujo "carne" por "cuerpo". Con ello podía afirmar que Cristo era la unión del Verbo y un cuerpo, negando que tuviera un alma racional humana. Como puede verse, la confusión entre "carne" y "cuerpo" llevó al obispo de Laodicea a la primer gran herejía cristológica del siglo VI. Nuestro obispo usaba la fórmula *Theòs sarkotheís* (Dios hecho carne), pero *sárx* (carne) no tenía ya el sentido primitivo, sino que significaba sólo el cuerpo (*sôma*) griego. Este simple error tuvo las mayores consecuencias. La humanidad de Cristo no era ya *homooúsia* (de la misma naturaleza) que la nuestra, sino sólo *homoíoma* (parecida) ([6]).

Nuestro pensador quería salvar la unidad de Cristo negando que fuera dos personas o dos naturalezas ([7]), afirmando en cambio que era sólo una naturaleza. Se trata de un claro antecedente del monofisismo, ya que afirmaba una sola *ousía*, la divina. La carne o cuerpo era algo adventicio o aparente, sobreañadido a la divinidad ([8]). Esta doctrina se oponía a la doctrina cristiana tradicional, que había sido enunciada por el Concilio de Nicea: "Y que por nuestra salvación descendió, se encarnó (*sarkothénta*) y se humanizó (*enanthropésanta*)" ([9]).

El sentido hebreo de basar o griego de *sárx* es perfectamente expresado en pensamiento helenista de la cristiandad

---

(4) *Atanasio, Contra Apollinarium* 1, 2; *PG* XXVI, col. 1094.

(5) *Fragmento 25*, Lietzmann.

(6) *Fragmento 69*, *ibid*. *Cfr*. Gregorio Niseno, *Antirrheticus* XXXIII (*PG* XLV, col. 1199).

(7) *Ou dúo prósopa, oude dúo fyseis* (Fragmento 13, Lietzmann).

(8) *Fragmento 36, ibid.*

(9) *Expositio Fidei*; *Conciliorum Oecum.* Decreta (Alberigo), Boloña, 1962 (= COD). pp. 4, a 15. En Apolinario se encuentran ya todas las desviaciones cristológicas: nao sólo el monofisismo, sino igualmente el monotelismo ("... una sola naturaleza, una sola voluntad, una sola operación"; *Fragmento 51*).

165

con el término "se humanizó". Es decir "carne" y "hombre" son idénticos, y por ello "en-carnarse" y "en-humanizarse" (que sería la traducción de *enanthropésanta*) son equivalentes. Apolinario, en cambio, había perdido el sentido originario de estas nociones y cayendo en el dualismo helenizante de cuerpo-alma había igualmente caído en una herejía cristológica. Las doctrinas del obispo no fueron publicadas hasta la edición del *Tomus ad Antiochenos*, en torno al 362. La reacción no fue inmediata, ya que se trataba, en otras doctrinas, de un defensor del Concilio de Nicea. Sólo en el 377 un sínodo romano lo condena ([10]).

Sin embargo, la respuesta que los Padres del siglo VI darán a Apolinario y al maniqueísmo, ya que en esos años había muerto Mani y su comunidad conoció una inmediata expansión, no quedará exenta de un equívoco que irá creciendo con el tiempo, Aunque siempre sostendrán la unidad radical del hombre, exigida por la comprensión cristiana del mundo y el hombre y por la doctrina escatológica de la resurrección, un cierto dualismo irá creciendo irresistiblemente. Los Padres griegos, que conocieron mal a Aristóteles, adoptaron el sistema neoplatónico o platonizante, y se inclinaron al dualismo mitigado, comportando a veces una triple *ousía* (cuerpo, alma, espíritu o *noûs*) y afirmando una unidad que muchas veces aparecía como accidental. En verdad, les falta todavía la precisión que la filosofía de la cristiandad adquirirá en el siglo XIII latino, pero, de todos modos, su dualismo es incuestionable.

§ 52. *Gregorio de Nisa y los Padres sirios*

La crítica antiorigenista había logrado negar definitivamente la preexistencia del alma y afirmar la creación de la misma en el momento de la generación, aunque todavía con dudas. Gregorio, que tanto luchó contra los seguidores de Orígenes y contra Apolinario, expresa de manera paradigmática la antropología de los Padres capadocios ([11]) .

A tal punto el helenismo había sido aceptado que el Ni-

---

(10) "Quod si utique imperfectus horno susceptus est, imperfecturn Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus horno salvatus"; *Decreto de Damaso Papa, cfr. Epistol*. VII (*PL* XIII, col. 352, 357); *Epistol*. II, fragm. II. Los sínodos de Alejandría (378) y Antioquía (379) confirmaron la condenación romana, que después renovará el de Constantinopla (381) (*COD*, canon VII, pp. 31 a 12).

(11) *Cfr*. F. Hilt, *Des heilige Gregor von Nyssa, Lehre vom Menschen*, Colonia. 1890; L. Rebecchi, *L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno*, en "Divus Thomas.. Piacenza, 1943; J. Daniélou, Platonisme et théologie*. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*, París, 1944; este último autor ha traducido al francés *De hominis opificio*, París, 1943.

166

seno propone la doctrina filoniana, no comprendiendo ya la crítica que San Pablo había elaborado contra el alejandrino. Para Gregorio la doctrina del hombre se funda, por una parte, en los textos del *Génesis* (que ya veremos cómo interpreta) , y, por otra, en las reflexiones anteriores de la filosofía griega. El hombre es el ser supremo de la creación, al que todo el universo se ordena como un instrumento ([12]). El hombre es el microcosmos en donde se unen todos los reinos (ya que es un ente material, vegetal, animal y espiritual). Pero es el tratamiento de la cuestión del hombre como imagen de Dios en donde se deja ver el profundo platonismo de los Padres. Propone Gregorio una doble creación, como Filón: "Repito ahora lo que decía al comienzo: *Hagamos al hombre, dice Dios, a nuestra imagen y semejanza. y Díos hizo al hombre; a Imagen de Dios lo hizo*. Esta imagen de Dios, que reside en la naturaleza humana tomada en su conjunto [*sic*], ha alcanzado [en el momento de su creación] la perfección. Adán, en ese momento, no existía todavía. En efecto, etimológicamente de acuerdo con la lengua hebrea, Adán significa "lo que está formado de tierra". Por esto el Apóstol [Pablo], que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre hecho de tierra "terreno", traduciendo en griego el nombre de Adán. Entonces el hombre [= nosotros] ha sido hecho según la imagen [del primer hombre celeste], es decir, la naturaleza del todo [específico], la creatura semejante a Dios" ([13]).

Gregorio es más platónico que Platón, ya que interpreta sustantiva y realísticamente a la idea o especie platónica. Admite entonces la preexistencia de la especie pero no del alma como los origenistas ([14]), rechazando igualmente el dualismo de expresión gnóstica o maniquea: "Lo sabemos, esta doctrina (gnóstica o maniquea) no tiene sentido; esta opinión que pretende establecer que las almas viven independientemente antes de su existencia corporal y que un vicio ha sido la causa de su unión con el cuerpo [...] Nuestro modo de entender la cuestión se sitúa entre ambas hipótesis" ([15]).

Para Gregorio el alma y cuerpo del hombre terrestre tiene un origen simultáneo, lo que le lleva a admitir el generacionismo y hasta un cierto traducionismo, pero esto, de todos modos, no evitará su dualismo. En efecto, la unión del cuerpo y del alma se le presenta como un misterio incomprensible ([16]), y esto porque tanto el alma como el cuerpo son con-

(12) *De hominis opiticio* VIII; *PG* XLIV, col. 145-148.

(13) *Ibid*., XXlI, col. 204.

(14) *Ibid*., XXV111-XXIXX, col. 229-230.

(15) *Ibid*., XXVIII, col. 233.

(16) *Oratio catechetica*, cap. 10-12; *PG* XLV, col. 41 ss.; "Si quieres saber cómo se une la divinidad con la humanidad, debes antes preguntarte cómo se une la carne (*sárka*) con el alma" (*ibid*., 11, col. 44).

167

siderados como *ousíai*, entre las cuales el alma cumple la función de gobierno; el alma se sirve del cuerpo ([17]). Aunque usa ciertas fórmulas hilemorfistas ([18]), indica igualmente que el cuerpo se comporta como una cárcel, como el vestido, como la cadena del alma ([19]).

Rechaza la doctrina cristológica de Apolinario y enseña que el Verbo asumió la humanidad completa; pero esta humanidad es ya entendida, a la manera helenista, como cuerpo y alma.

Por su parte, en cambio, los Padres sirios se habían mantenido, en esa misma época, en la antigua ortodoxia hebreocristiana. Al usar una lengua semita su antropología era todavía la originaria. En efecto, se poseía una visión unitaria al afirmar en el hombre la unidad de la carne vivificada por la *nafsha*, (respiración, aliento, soplido o principio vital) o *neshma*. Por su parte se distinguía perfectamente este orden del del ruj que no es otro que el del espíritu de los Padres griegos. Para Afraato ([20]) existe en el hombre un "espíritu que anima" (*rujâ nafshamaita*), creado por Dios y por lo mismo imperecedero ([21]), que ejerce la función de principio vital del cuerpo. Comienza así un cierto dualismo. En Efrén ([22]) se deja ver una mayor influencia platónica, aunque se afirma claramente la creación del hombre. Como los demás Padres sirios admite la división tripartita del cuerpo, alma y espíritu ([23]), pero guarda el sentido antiguo y originario de esta división: el cuerpo y el alma que lo vivifica constituye al hombre; mientras que el espíritu (*re'yana*) es participación misma del Espíritu, que los latinos llamarán *gratia* ([24]).

Puede verse entonces la distancia que media entre este pensamiento más arcaico, y por ello todavía no contaminado. con el de Gregorio de Nisa, mucha más helenizado.

§ 53. *La tradición bizantina desde el siglo V*

Nemesio de Emesa ([25]), que fue confundido en la Edad Media con Gregorio de Nisa, escribió un famoso tratado *Sobre*

---

(17) *Oratio catechet*, XXXII.

(18) *De anima et resurrectione*; *PG* XLVI, col. 29.

(19) *Ibid*., col. 88, 101.

(20) Vivía todavía en 345.

(21) *Demostratio VI*, 14; *Patrologia syriaca*, París, I, 1894, p. 294.

(22) Nació en 306 en Nísibe.

(23) *In Gen I*: "Adán ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en tres sentidos [. ..]" (*Ephraem Syri opera omnia*, Roma, I, 1732, p. 128).

(24) Afraato defiende esta misma posición (*Demostr*. VI, 14, p. 294); este autor explica que en el momento de la muerte el espíritu retorna a Dios, el alma cae como en un sueño y no tiene más conciencia (*ibid*., y en VIII, 18, p. 394) en espera de la resurrección. *Cfr*. R. Duval, *Littérature syriaque*, París, 1899; T. Lamy, *Ephraem Syri hymni et sermones*, Mechliniae, 1882-1902, t. I-IV (véase el sermón IX sobre cl paraíso, t. III, p. 591).

(25) Vivía todavía en el año 400.

168

la naturaleza del hombre ([26]) en el que mostró una gran independencia de espíritu y una auténtica reflexión filosófica. Comienza nuestro autor indicando que el cosmos ha sido creado como instrumento del hombre, ya que éste es su centro ([27]). Nemesio, como los Padres de su época, se inclina ya decididamente por el dualismo, postergando la división tricotómica de cuerpo-alma-espíritu. Tenía conocimiento de las definiciones del alma de Aristóteles, pero las rechaza porque al decirse que es forma del cuerpo se niega la inmortalidad —como efectivamente la negaba Aristóteles en el fin de su carrera filosófica: "De ningún modo puede el alma ser entelequia del cuerpo, ya que es substancia autárquica e incorpórea" ([28]).

El alma es entonces una ousía incorpórea (*asómatos*), incorruptible (*afthartós*) e inmortal (*athánatos*) ([29]). Su dualismo es claro y definido, y su inspiración platónica es explícita. Lo más paradójico es que ya no tiene conciencia de la procedencia de su doctrina antropológica y piensa que es de origen judeo-cristiano: "Puesto que hemos demostrado que el alma no es cuerpo, ni armonía, ni mezcla, ni otra cualidad, puede verse que el alma es substancia (*ousía*) diversa del cuerpo" ([30]). Sobre la inmortalidad del alma "muchas y ciertas razones danse en Platón y otros, pero son difíciles de conocer y apenas asequibles para los que no están muy versados en aquellas ciencias. A nosotros nos basta, para la demostración de la inmortalidad, la doctrina de la divinas Escrituras"([31]).

Se había llegado a una tal confusión que Nemesio pensaba que era más fácil demostrar la substancialidad e independencia inmortal del alma por las Escrituras que por los griegos. Pero no es así. Exegéticamente no le hubiera sido fácil demostrar a Nemesio la inmortalidad del alma en el Nuevo" Testamento, y mucho más arduo todavía le habría sido hacerlo" en el Antiguo (excepto los libros más recientes de influencia helenista). Ha caído claramente en la trampa del dualismo, helenista. La unión del cuerpo y del alma es de difícil explicación para nuestro autor, y sólo puede indicarla diciendo que "no se ha de negar la posibilidad de que una substancia (*ousía*) se una con otra (*sic*) substancia como parte, conser-

(26) *De natura hominis*; *PG* XL, col. 504-817. Cfr. B. Domanaski, *Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele*, Münster, 1897; C. Evangelies, *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius*, Berlín, 1882.

(27) *De natura hom*., cap. I, col. 505-524.

(28) *Ibid*., col. 565. *Cfr*. cap. 2, col. 536-558.

(29) *Ibid*., col. 589.

(30) *Ibid*.

(31) *Ibid*.

169

vando su naturaleza, con otra parte, de forma que resulte una sola cosa" ([32]).

Sin embargo, niega la pre-existencia del alma y el traducionismo y generacionismo, para inclinarse a un creacionismo de tipo hebreo ([33]). Sin embargo esa creación del alma se efectúa sólo para garantizar la inmortalidad más que la unidad del hombre, ya que si ha sido puesto en el ser por Dios "proveniendo de la nada" ([34]) no podrá tener fin. La unidad de las dos substancias (cuerpo y alma) aunque afirmada en un plan de naturaleza no será sino accidental. Admitir una unidad sub~tancial sería poner en riesgo la inmortalidad. Puede verse que el dualismo ha ganado mucho terreno, y, sin embargo, se trata de un dualismo "mitigado": el hombre es considerado siempre "una cosa" o uno en "razón de su naturaleza" (*he fysis aitîa*)([35]). De todos modos la doctrina de la resurrección no tiene nunca la importancia que se le asigna a la inmortalidad.

Los Padres orientales, todos, admitirán en adelante el alma como una *ousía* distinta al cuerpo, inmortal, incorruptible. El dualismo de expresión griega ha ganado la partida. Los Padres buscarán siempre recuperar la unidad perdida a través de la doctrina de la persona o de una ya muy comprometida estructura unitaria de la naturaleza humana.
Veamos algunos ejemplos para confirmar esta conclusión ([36]).

Máximo el Confesor; afirmaba con claridad: "El alma es substancia (*ousía*) incorporal, siempre (*aplê*), inmortal y racional" ([37]).

Otro pensador que tendrá importancia en la Edad Media latina en la solución dualista en antropología fue Juan Filopón ([38]), alejandrino de origen. Aunque critica explícitamente

---

(32) *Ibid*., cap. III; col. 603.

(33) Se llama creacionismo la doctrina que afirma la creación de la persona en el momento de engendrarse el ser humano; generacionismo, la doctrina que propone la constitución del alma en el acto mismo de los padres al engendrar al niño; traduccionismo a la doctrina que agrega a la anterior posición un matiz de mayor materialismo, ya que el alma se encontraría incluida en el germen corporal (*cfr*. el artículo de Michel sobre *traducianisme*, en *DTC* (1946), col. 1350 ss.). Para Nemesio el alma es una substancia que tiene independencia del cuerpo, y por ello preexiste.

(34) *Ibid*., col. 573.

(35) *Ibid*., col. 607.

(36) *Cfr.* el artículo de Petit sobre *âme*, en *DTC* I, col. 1010 ss.

(37) *De Anima*; *PC* XC, col. 356 ss. Anastasio el Sinaíta definía al alma como "substancia (*ousía*) sutil, inmaterial" (*Hodegos* II; *PG* LXXXIX, col. 72).

(38) Filósofo del siglo VI que se convirtió al cristianismo en torno a 520, muriendo algo después de 565 d.J.C. *Cfr. De opificio mundi* (ed. G. Reichardt, Leipzig, 1897), comentario al relato bíblico de la creación, y el *De aeternitate mundi* (ed. H. Rabe, Leipzig, 1899), crítica a la doctrina neoplatónica de Proclo. G. Verbeke, *Jean Philopon*, Lovaina, 1966, ha dado nuevas luces sobre la antropología de nuestro autor, a partir del comentario al *De anima* de Aristóteles, traducido al latín por G. Moerbeke en 1268.

170

la pre-existencia del alma y la caída de ésta en un cuerpo ([39]), interpreta a la manera neoplatónica y estoica la doctrina hilemorfista de Aristóteles. Así, para Filopón, Aristóteles habría defendido que algún alma (la irracional y vegetativa) es corruptible y unida al cuerpo, pero que el alma racional es incorruptible y eterna, substancial. Todo esto nos recuerda el neoplatonismo Pero no el aristotelismo. Esta alma racional se une al cuerpo por "simpatía", por entrelazamiento (*symploké*). El alma intelectiva no es única, como pensaban algunos peripatéticos, sino individual. Esta interpretación, que quizá se oponga al pensar final de Aristóteles, tendrá la ventaja de poder defender una inmortalidad individual del alma, doctrina en la que se inspirará Tomás de Aquino en su fórmula de *forma subsistens* como podremos ver más adelante.

Por su parte Juan Damasceno ([40]) no agrega nuevas distinciones. En su obra De *fide orthodoxa* dice que el alma es "substancia (*ousía*) viviente (*zôsa*), simple e incorporal [...], inmortal, racional e inteligente" ([41]). Esta alma comunica al cuerpo todas sus funciones vegetativas y sensitivas, ejerciendo su presencia en la totalidad del cuerpo ([42]). El alma es creada a imagen de Dios; es libre y puede ser semejante a Dios por la virtud. El alma es creada al mismo tiempo que el cuerpo ([43]).

La filosofía bizantina subsistirá aun después que Constantinopla sea tomada por los turcos. Su reflexión cultural no tuvo interrupción. En el siglo IX, un Photius por ejemplo ([44]), definió el alma como "substancia inmortal, viviente e inteligente" ([45]). En su obra *Amphilochia* se ocupa del hombre, definiéndolo como constituido por dos *ousíai* distintas, cuerpo y alma, cuya unión constituye una persona, fórmula feliz del dualismo *mitigado* donde se deja ver la insatisfacción que tantas veces hemos indicado de una visión unitaria del hombre mal expresada a través de la filosofía helenizante ([46]). El alma es creada con el cuerpo, pero admite en cierto modo y como hipótesis la doctrina filoniana de una doble creación: la del hombre celeste y la del terrestre ([47]). Photius quiere

---

(39) Comentando el texto del *Génesis* 1, 28, muestra que dicha doctrina neoplatónica es contraria a la antropología cristiana (*De opif. mundi* VII, 2; ed. Reichardt, p. 284).

(40) Vivió en 675-749.

(41) *II*, 12; *PG* XLIV, col. 920-922. El *noûs* es la parte más sutil y espiritual del alma, pero una parte de ella.

(42) *Ibid. I*, 13, col. 853; II, 12, col. 924.

(43) *Ibid*., col. 921.

(44) Nació en 815 u 825, muriendo en 898.

(45) *PG* XCVIII, col. 104.

(46) *Q*. 230; *PG* CI, col. 1292. Cfr. J. Hergenrother*, Photius, Patriarch von Konstantinopel*, Ratisbona, III, 1869.

(47) *PG* CIII, col. 1089. *Cfr*. articulo de Amann sobre *Photius le savant*, en *DTC* (1934), col. 1537-1604.

171

recuperar siempre la unidad perdida: "El hombre es un compuesto (*synestós*) de alma y cuerpo" ([48]).

El más conocido de los místicos de la Iglesia bizantina, Simeón el joven ([49]) , es dualista como sus antecesores pero ahora con un franco estilo plotiniano. Recupera la división tripartita en el hombre: por una parte el cuerpo y el alma irracional, por otra el alma racional y al fin el *noûs* ([50]). Estos tres niveles quedan asumidos por un dualismo superior del alma substancial espiritual y el cuerpo corruptible ([51]) .

De igual modo Miguel Psellus ([52]), gran filósofo de profesión, admite la tricotomía de inspiración platónica, mostrándose indeciso ante la naturaleza del *noûs* teórico de Aristóteles. Su dualismo no deja lugar a dudas, ya que además de Platón echó mano de las obras de Plotino, Porfirio, Jámblico y hasta Proclo. Se defiende de los ataques que se le hacen de su excesiva helenización indicando todo lo de griego que tienen los Padres capadocios. La tradición helenizante era ya irreversible y masivamente mayoritaria. Siendo el alma una *ousía* no puede cumplir, nos dice Psellus, la función de forma porque ésta es un accidente o una cualidad –grave error de nuestro filósofo– pero nunca una substancia (en esto en cambio tiene exactamente razón) ([53]). Sus tres principales obras sobre nuestro tema: *De omnifaria doctrina*, que hemos usado aquí, *In psychogoniam platonicam* ([54]) y la *De anima celebres opiniones* ([55]) merecerían una investigación específica que no podemos abordar en este corto trabajo. Las derivaciones morales no se hacen esperar. El dualismo exige una moral del desprecio del cuerpo ya que el alma unida al cuerpo por naturaleza "se ata al cuerpo (voluntaria y responsablemente) por las afecciones (*tôn pathôn*)" ([56]) que por esto mismo son malas.

Podríamos todavía recordar el dualismo mitigado de Juan Italos, Felipe el Solitario, Constantino Manasés que en el siglo XI no aportaron novedades. En el siglo XIII un Nicéforas Blemmida publicó un pequeño tratadito *Peri Psyjês* que sigue paso a paso a Aristóteles, mostrando así la influencia en Bizancio del mismo peripatetismo que se había hecho presente

---

(48) *Amphilochia* q. 73; *PG* CI, col. 453.

(49) Nació probablemente en 949 y murió en 1022.

(50) *PG* CXX, col. 612.

(51) *Ibid*., col. 643.

(52) Vivió entre 1018-1096.

(53) Tomó partido expresamente contra Aristóteles, al que parece conocer suficientemente, ya que usa con precisión las nociones de substancia (*ousía*), forma (*eîdos*). cualidad (*poióteta*), pero incluye el término *hypostasin* en el sentido cristiano. En esta última forma existe como en su sujeto, no siendo accidente como pensaba Psellus. (*PG* CXXII, col. 708).

(54) *PG* CXXII, col. 1077-1113.

(55) *Ibid*., col. 1029-1076.

(56) *De omnitaria doctr*.; *PG* CXXII, col. 716-717.

172

en el mundo latino ([57]). El hilemorfismo no logrará superar el dualismo tradicional, aunque dio elementos lógicos para atenuarlo. Un José Bryennios ([58]) definirá todavía el alma como una "substancia simple, invisible, sin forma determinada, a la imagen y semejanza de Dios [...], (siendo) inteligente, razonable y principio vital" ([59]). Por su parte un Teófilo Corydalo ([60]), en su *Tratado del alma*, negó la inmortalidad del alma basándose en la doctrina de Aristóteles, excepción en toda la tradición bizantina y que no se impondrá. Sin llegar a esta coherencia doctrinal, el pensamiento cristiano griego quedará sumido en un eclecticismo infecundo, habiendo perdido el sentido del ser y del hombre tanto de raigambre hebreo-cristiana como helenista. Su dualismo mitigado no tendrá la suficiente personalidad como para generar una nueva cultura.

2. *Los Padres latinos*

Hemos seguido desde su origen el pensamiento bizantino y hasta su remate. Nos toca ahora abordar una tradición cuya importancia será aún mucho mayor, no tanto por sus comienzos como por haber instaurado un *ethos* que con el tiempo generará la llamada cultura ocidental que hoy se universaliza como dominación imperial. Deberemos ir entonces al comienzo de esta tradición, a aquel lejano siglo II cuando aparecieron los primeros escritores latinos-cristianos.

§ 54. *De Tertuliano a Jerónimo*

Dejando de lado el *Octavius* de Minucius Félix ([61]), que afirma la inmortalidad del alma en una posición que evidencia un cierto dualismo, nos ocuparemos de un contemporáneo de éste, es decir, de Quinto Septimio Tertuliano ([62]). Para el

---

(57) Cfr. la edición de Leipzig, 1784 (Nikefórou monajoa... *Perí sómatos kaì perì psyjês*), donde podría compararse su solución a la de su contemporáneo Tomás de Aquino, en la cuestión de la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo.

(58) Moría en 1436.

(59) *Yosef monajoa toa Bryenníou*, Leipzig, 1768, t. I, p. 55.

(60) *Cfr*. P. Meyer, *Die theologische Literatur der gríechischen Kirche im XVI; N. Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 10.

(61) *Cfr*. ed. J. Waltzing, *Minucii Felicis Octavius*, Leipzig, 1912. La obra debió ser escrita entre 180 a 192.

(62) Vivió entre 160 a 223. Su obra puede consultarse de manera usual (aunqu', hay mejores ediciones) en la *Patrología latina* de Migne (= PL), vol. I-II (1844). *cfr*. ed. Waszink, 1933; Festugière explica la composición y el espíritu de este tratadito en "Rech. Sc. Ph. et Théol." (1949), 129-161.

173

africano lo importante es desbaratar la doctrina platónica, con lo cual pensaba desarmar a todo el pensar pagano contrario al cristianismo. Quería afirmar sólo la más pura doctrina evangélica pero no sabía hasta qué punto se inclinaba de hecho a la doctrina de sus contrarios. En su libro *De anima contra Hermogenem*, crítica a un gnóstico de su tiempo, se opone a ciertas tesis fundamentales de la antropología helenista, y por primera vez en lengua latina aparece un tratado antropológico cristiano-latino. Nuestro autor muestra cómo el alma procede del "soplo de Dios" ([63]), y no de la materia como decía Hermógenes. Tertuliano se inspira en *Génesis* 2,7. Por ello el alma nace y es creada y no, como cree Platón, que sea innata e increada ([64]). Sin embargo, ya pesar de su declaración antiplatónica, Tertuliano acepta ciertas tesis funda"" mentales del platonismo: el alma es substancia inmortal. En efecto, en una famosa definición nuestro pensador describe así al alma: "Definimos al alma como habiendo nacido por un soplo de Dios, inmortal, corporal [*sic*], configurada, *substancia simple*, [...] móvil, racional, dominadora" ([65]).

Antes de comentar este texto de tanta importancia para la cultura occidental, corroboremos todavía esta doctrina con un texto dualista que no deja lugar a dudas: "El vocablo hombre es como un vínculo de dos substancias conectadas" ([66]) .

El alma es una substancia e igualmente el cuerpo: son dos substancias distintas. El alma se transmite en el momento de la generación; esta doctrina de la *tradux* no será aceptada por la tradición posterior (recibiendo el nombre de traduccionismo). El alma no ha estado primeramente en un mundo donde contempló las ideas, las que olvidó después por la caída en un cuerpo ([67]). Nuestra vida comienza en el momento de la concepción ([68]) .Por la misma razón niega la posibilidad de la metensomátosis o transmigración de un alma en otros cuerpos ([69]).

Una de las doctrinas que más escandalizó al pensamiento

---

(63) "Ex Dei faltu" (*De Anima* I, 1; *PL* 11, col. 646).

(64) "Innaam et infectam" (*ibid*. 4, 1, col. 652).

(65) ": ..substantia simplicem" (*ibid*. 22, 3-4, col. 686).

(66) "Vocabulum horno consertarum substantiarum duarum quodam modo fabula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes" (*De resurrectione carnis*, XL; *PL* 11, col. 850). La dualidad de substancias queda evidenciada en estos textos: "Si disjunctio simul *utrique substantiae* accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter abvenientis per vitam *utrique substantia*e" (*De Anima* XXVII; *PL* 11, col. 695). "Siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur (ab) anima. quod agitur in carde [...]. Sed etsi in cerebro vel in medio superciliorum discrimine. Vel ubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod hegemonicon Appellatur, caro erit omne animae cogitatorium. Nunquam anima sine carne est. quamdiu in carne est" (*De res. carnis* XV; *PL* 11, col. 813-814).

(67) *De Anima* XXII-XXIII.

(68) *Ibid*., XXVII.

(69) *Apologeticum* XLVIII; *PL* I, col. 521-528.

174

latino posterior fue aquello de que el alma era corporal. Tertuliano se fundaba para ello en un relato de una joven montanista (que decía haber visto un alma), pero principalmente se basaba en el texto del Evangelio donde se contaba la suerte del pobre Lázaro después de su muerte ([70]). Exegéticamente la interpretación de Tertuliano no era tan absurda. Leyendo el Nuevo Testamento no había encontrado ningún texto sobre la inmortalidad del alma, y sólo este relato de la subsistencia de "algo" en el hombre que podía hablar, arrepentirse, pensar; todas eran actividades que involucraban una cierta corporalidad. Es decir, de afirmarse una cierta inmortalidad del hombre como hombre debía atribuirse al alma alguna corporalidad. Sus críticas no detectaron nunca hasta qué grado se había aceptado al alma como substancia que equivalía al hombre total o la persona, cayendo así en un dualismo contrario a la doctrina hebreo-cristiana de la carnalidad. Que el alma sea corporal es tan poco originariamente cristiano como que sea una substancia autónoma distinta de la substancia del cuerpo.

El pensamiento latino, por otra parte y desde su comienzo, no conoció la distinción hebrea de *basar* y *ruaj*, el orden de la carne y el espíritu. Tertuliano sólo conoce un cuerpo y un alma. En el alma distingue, es verdad, lo eminentemente espiritual o el *noûs* (que llamarán los latinos *mens* o *animus*) y lo meramente animal 0 vegetativo de ella. Pero no son dos cosas sino parte de una sola alma ([71]). Para nuestro pensador africano las operaciones del conocimiento sensible son ejercidas igualmente por el alma. Es decir, el pensamiento latino desde su origen atribuye al alma el conocimiento sensible; doctrina que sustentarán Agustín y Kant para nombrar a dos pensadores dualistas del mundo occidental. El cuerpo es sólo un instrumento a quien no le cabe ninguna actividad cognoscitiva ([72]).

Su dualismo ya claramente expresado ([73]) se impondrá a la Cristiandad. Sin embargo, será siempre mitigado por fórmulas conciliatorias y hasta contradictorias tales como ésta: "Pero el alma por sí misma no es el hombre" ([74]). En efecto,

---

(70) *Lucas* 16, 19-31. El rico estaba en el Hades y el pobre en el seno de Abrahán. La descripción de la parábola de Jesús habla del hombre en toda su corporalidad: levantaba sus ojos, tenía sed y pide se le moje y refresque la lengua, etc.

(71) *De Anima* XII.

(72) En efecto, para Tertuliano la *sensualitatem* es una facultad del alma. La *sensualitas* permanece después de la muerte (*De Anima* XII, XV, XVII; *De carne Christi* XII). El cuerpo o carne es un instrumento (*ministerium*) (*cfr*. G. Essel, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893).

(73) A la pregunta de "Toturn quod summus anima sit?" (*De carne Christi* XIV, col. 755) responde afirmativamente.

(74) La siguiente fórmula, contradiciendo la citada en la nota anterior, muestra la indecisión doctrinal del originario cristianismo latino: "... nec anima per semetipsarn horno (est)" (*De res. carnis*, *XL*; *PL* II, col. 850).

175

el cuerpo es positivamente considerado y se la afirma como necesario para la beatitud eterna, ya que la resurrección es el estado final del hombre. "Porque si este cuerpo es una cárcel en la opinión platónica, se trata del templo de Dios cuando está con Cristo" ([75]).

Tertuliano muestra muchas cavilaciones que son propias de un pensar original, pero, sin saberlo, ha caído en la propia trampa que pretendía criticar: el platonismo, el neoplatonismo, el helenismo con su dualismo, intrinseco a un sentido del ser opuesto al hebreo-cristiano. No serán ni Descartes ni Agustín los que inauguran el dualismo antropológico en Occidente. Este dualismo hay que ir a buscarlo en el primer escritor latino-cristiano de importancia.

Ni con Novatos ([76]), Cipriano ([77]), Victorino de Petovium ([78]), Arnobio el antiguo ([79]) o Lactancio ([80]) encontramos Duevas posiciones. Todos concuerdan en afirmar la doctrina de la inmortalidad, niegan sin embargo la preexistencia del alma, y la consideran en mayor o menor medida como una substancia autónoma del cuerpo.

Como puede observarse, en esta antropología latina originaria, se produce una reducción considerable de la compleja estructura de la visión cristiano-griega del hombre, en cuyo mundo subsistía todavía una tradición viviente enriquecida por recuerdos "desde el origen". En Tertuliano hay un cuerpo y un alma; la función "espiritual" se deja de lado y toda una teología de la imagen y semejanza no es usada con el mismo sentido. El cristianismo latino significó primeramente un transplante y una simplificación. Habiéndose dejado de lado el modo oriental de expresar la sobrenaturaleza, tal como Pablo la había ya indicado con su doctrina del "hombre nuevo", el "segundo Adán" o el "hombre espiritual", el mundo latino se encamina hacia la crisis pelagiana. La doctrina agustiniana de la gracia manifestará una cierta deficiencia de esta coriginaria reducción latina. La inmortalidad, por otra parte, cobra primacía de hecho sobre la resurrección. La unidad

---

(75) *De Anima* LIII.

(76) Véase su obra en *PL* III, fin.

(77) Muere en 258. Su obra se encuentra en *PL* III-IV. La inmortalidad es considerada como un don ("Deus de hoc mundo recedenti immortalitatem atque aeterI¡itatem pollicetur ..."; *De mortalitate* VI; *PL* IV; col. 607) .

(78) Moría en 304. *Cfr*. *PL* V, col. 281-344.

(79) Muere algo después de 327. Escribió un trabajo titulado *Adversus Nationes*, donde critica que el alma sea divina o que preexista, pero defiende, que la inmortalida es una gracia de Dios (niega sin embargo que sea una nota natural del alma humana). Piensa que el alma ha sido creada no por Dios sino por un Delniurgo intermedio (*cfr*. *Adv*. *Nat*. II, 29.30; *PL* V). *Cfr*. K, Francke, *Die Psychologie des Arnobius*, Leipzig, 1878. ,

(80) Vivió entre 250 y 317. Su obra se encuentra en *PL* VI-VII. Defiende el creacionismo en *De opificio Dei* XIX (*PL* VII, col. 73). *Cfr*. F. Marbach, *Die Psychologie des F. Lactantius*, Halle, 1889.

176

bíblica del compuesto humano no puede ya ser explicada y, sin saberlo, caerá en el olvido una comprensión realmente original de ese ente que llamamos hombre. Junto con esa comprensión del hombre caerá igualmente en el olvido un cierto sentido del ser .

Continuando con nuestra encuesta no nos ocuparemos de Julio Firmico ([81]), Mario Victorino ([82]), Hilario de Poitier ([83]), Rufino ([84]), Pelagio ([85]) o un León I el Grande ([86]), sino sólo de los tres mayores pensadores latinos del siglo IV y V.

En primer lugar, Ambrosio de Milán ([87]), cuya antropología tiene una clara influencia de Orígenes y Plotino ([88]). Su posiciÓn es dualista, antecedente directo de la visión agustiniana del hombre; defiende igualmente el creacionismo. Confunde el hombre con el alma, es decir la totalidad humana con su interioridad: "El vocablo alma expresa al hombre [...]. De igual modo alma u hombre dicen en latín lo que en griego se llama *ánthropos*" ([89]).

El hombre es el alma, y es sólo por su alma que es imagen de Dios; es decir, lo que el hombre eslo es por su alma: "Nuestra alma ha sido hecha a imagen de Dios" ([90]), "pero no por la carne sino por el espíritu, del cual la carne no puede ser semejante" ([91]). "El hombre, por su alma, es una substancia [que participa] de la universalidad de la humanidad" ([92]).

El hombre es parte de la humanidad gracias a su alma, que se comporta por su parte como substancia. De igual grado, el cuerpo es igualmente una substancia terrena ([93]). Toda

---

(81) Su obra principal fue *De errore profanarum religionum*, escrita entre 346-348 (ed. Ziegler, Londres, 1907; *PL* XII, col. 971-1050).

(82) Moría en 362. Sus obras pueden consultarse en *PL* VIII, col. 999-1310. Su dualismo queda evidenciado en textos como el siguiente: "(El hombre está constituido) ex corpore et anima" (*Adv. Arium* I, 62, col. 1086-1087).

(83) Vivió en 315-367. *Cfr*. *PL* IX-X. Es dualista y creacionista (*cfr. In Ps* CXXIV, 4; *De Trinit*. X, 22).

(84) Muere en 410. Las obras del compañero de Jerónimo se han editado en *PL* XXI

(85) La mayoría de sus obras se encuentran en *PL* XXX, XLVIII, pero también en otros tomos tales como LXVIII, XX, XXII. XXIX, XXV. Este autor es de un gran importancia para la antropología teológica (véase la obra clásica de R. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1947).

logía se podría reconstruir toda una antropología. En la Epístola XV condena la doc-

(86) Reinó entre 440-461. Sus obras están en *PL* LIV-LVI. A través de su cristotrina pisciliamsta, y con ella se opone al dualismo maniqueo y al emamentismo que se supone en la doctrina del alma ("Summae Trinitatis unam, consubstantialem et empitemam atque incommunicabilem Deitatem, nihil omnium creaturarum est quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit" (*Epist*. XV, 5; *PL* LIV, col. 682) .El alma es creada junto con el cuerpo, no hay preexistencia ni maldad original.

(87) Vivió entre 339 y 397.

(88) Véanse sus obras en *PL* XIV-XVII.

(89) *De Hexaemeron* VI, 7; *PL* XIV, col. 260. "Romo dicitur et de anima et de carne; sed illa discretio est, quod ubi anima pro homine ponitur" (*De Isaac et anima*, 2, 4; *PL* XIV, col. 504).

(90) *De hexaem*. VI, 7, col. 258.

(91) *Ibid*., col. 257.

177

esta doctrina va dirigida a poder demostrar la inmortalidad del alma ([94]). Ambrosio, todavía libre de la ambigua doctrina del pecado original de Agustín, afirmará el creacionismo, "ya que ningún hombre genera el alma" ([95]). Se nota en nuestro autor la simplificación latina de la antropología griega: la división del hombre es dicotómica (cuerpo-alma) y la *mens* o espíritu es sólo la actividad suprema del alma ([96]).

Por su parte Jerónimo ([97]), cuya posición antropológica es dualista mitigada y creacionista, luchó denodadamente contra los origenistas y pelagianos con un ardor que le era propio ([98]).

Contra el origenismo se expresa claramente en la carta a Juan de Jerusalén ([99]). Ni hay preexistencia, ni el alma es parte de la naturaleza divina, sino que es una creatura contingente ([100]). La tesis creacionista, que Jerónimo expresa por vez primera tan claramente en el pensamiento latino, se opone al traducionismo de Tertuliano ya la antropología origenista de la pre-existencia ([101]). La actitud combativa de Jerónimo permitirá que su doctrina se imponga, aunque Agustín postergará la definitiva aceptación por su dudosa resolución de la cuestión. Cada alma es creada individualmente ([102]). Sin embargo esto no evita el dualismo, porque el alma creada individualmente es enviada (*mittantur*) a un cuerpo. Aunque Jerónimo habla del espíritu lo hace en el sentido latino, es decir, como parte superior del alma: "[En el hombre existe] el espíritu, el alma y el cuerpo" ([103]). "El hombre subsiste por el alma y el cuerpo [...] el espíritu es un tercer nivel pero

---

(92) *Ibid*., col. 258.

(93) "… Omnium terrenorum corporum vldeatur esse substantla ; lb,d., VI, 9 col. 265.

(94) "Non enirn mori anima curn corpore manifesturn est, quia non est d" corpore ...narn et Adam a Domino Deo nostro accepit spiriturn vitae, et factus est horno in animarn viventem" (*De bono mortis* IX, 38, col. 552). Nuestro autor qI1ie", salvar sicmpre el "dogma de incorruptione animae" (*De Caín et Abel* II, 10; *PL* XIV, col. 358).

(95) *De Noe et Arca* I, 4, col. 366.

(96) *De dignitate conditionis humanae*, 2 (*PL* XVII, col. 1017): "Ad imaginem ergo suam conditor, ut dictum est, fecit animam hominis, quae tota dicitur anima. Non autern aliud hominis quam animam significo, cum mentern dico ...Narn toturn quod vivit, hominis anima in se agit se, et ex se, et per se, sola mens dici solet".

(97) Vivió entre 347 a 419-420.

(98) Entre sus numerosas obras (*PL* XXII-XXX) caben destacarse, para nuestros fines, *Contra Joannem Hierosolymítanum* (396) y *Apología adversus libros Rufiní* (401).

(99) *PL* XXIII, col. 371-412.

(100) *Contra Joan. Hier*. 7. En otro texto dice: "Insufflatio Dei humanae animae conditio est ...quotidie Deus fabricatur animas" (ibíd., 22; *PL* XXIII, col. 389).

(101) *Apología adversus libros Rufiní* III, 28-30; *ibid*., col. 499-501.

(102) Jerónimo expone y critica a las posiciones contrarias: "Super animae statu memini quaestiunculae, immo maximae ecc1esiasticae quaestionis: Utrurn lapsa de coelo sit, ut Pithagoras philosophus, omnesque Platonici, et Origenes putant; an a propia Dei substantia, ut Stoici, Manichaeus et hispania Priscilliani haeresis suspicantur; ...an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentaliurn autumant, ut, quornodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima*" (Epist. CCCVI, ad Marcellíum* 1; *PL XXII*, col. 1085-1087).

178

no una substancia [...] sino sólo actividad, por la que tenemos en nosotros mente, sentido y *cogitatio*" ([104]).

Se trata de un dualismo mitigado porque mantiene de todos modos una intención profunda de unidad, exigida por la antropología cristiana ([105]).

Jerónimo conocía perfectamente el hebreo y el griego, lo que le permitió ya en el siglo IV advertir la confusión que se había producido al traducir por *corpus* (*sôma*) el vocablo *sárx* griego, que procedía de la *basar* hebrea, muy especialmente en la tesis escatológica de la resurrección: II [Los herejes] colocan cuerpo (*corpus*) en lugar de carne (*carnem*)" ([106]).

§ 55. *El dualismo agustiniano*

Sin lugar a dudas, el más importante de los Padres latinos fue Aurelio Agustín ([107]), quien no supo, sin embargo, expresar acabadamente su comprensión del hombre en un plano filosófico. La preocupación principal de Agustín se situó en el plano moral, donde se enfrentará a los maniqueos. De todos modos, la estructura del compuesto humano, será expresada tal como lo hicieron los dualistas neoplatónicos o los iránicos, mostrando sin embargo notas propias de la comprensión cristiana del hombre. Una doble cuestión impulsaba a Agustín a aceptar sin reservas el dualismo: su doctrina del pecado original y la demostración de la inmortalidad. Ambas tesis, tal como las explicó san Agustín significan ya una cierta deformación de la doctrina originaria del judeo-cristianismo. Se tratará, como siempre, de un dualismo mitigado por una consideración del hombre como *una* persona.

En la antropología agustiniana sólo estudiaremos tres aspectos: la naturaleza del alma, la cuestión del origen del alma, y, por último la dificultosa reunión o unidad del alma y el

---

(103) *Epist. CXX, ad Hedibiam* 12; *PL* XXII, col. 1004. "Corpus... singulorurn membrorum utatur oficilis; animae integritas conservanda est... spiritus quoque innobis integer conservatur ..." (ibíd., col. 1004-1005).

(104) *Ibid*., col. 1006. "Spiritus quo sentimu.s, animae qua vivimus, corporis quo mcedlmus (*Ibid*., 1005-1006). AnIma et Corpore mteger conservatur, non substantiam Spiritus Sancti, quae non potest interire, sed gratia ejus donationes qua accipimus" (col. 1006).

(105) Aunque exista un espíritu agregado al alma y su cuerpo, sin embargo es imposible "duo interiores hominl's in uno homine" (*In Danielem* III, 39; *PL* XXV, col. 510). El hombre es, en definitiva, el alma pero unida a un cuerpo, dualismo asumido en la unidad de "un hombre interior", nivel de la persona, como veremos más adelante.

(106) *Epist*. LXXXIV.

(107) Vivió, como es bien sabido, entre 354 a 430. La obra de Agustin puede consultarse en la PL XXXII-XLVII, y además en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Tournhout-Viena, 1887-1956, vol. XXVII-XLVII, y en BAC, Madrid, t. I (1946). De los estudios generales tienen todavia vigencia: P. Alfaric, *L ' évolution intellectuelle de St. Augustin*, París, 1918; E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949; el artículo de Portalié, *Augustin*, en *DTC* I (1923), col. 2268-2472/2483-2561; M. del

179

cuerpo. Como Tertuliano y Ambrosio, con evidente influencia platónica y más directamente neoplatónica, Agustín define al alma como substancia: "Si quieres definir el alma, y por lo tanto preguntas qué sea el alma, fácilmente he de responderte. Me parece que es una substancia que participa de razón, constituida para regir el cuerpo" ([108]).

Puede verse la equivalencia del alma con la *ousía* griega, y por lo tanto un duálismo por lo menos tan acentuado como el de Tertuliano. Esta definición substantiva del alma identifica a ésta con el hombre: "El hombre por lo tanto, en cuanto aparece como hombre, es un alma racional, (dicho hombre) usa a lo mortal y terreno por el cuerpo" ([109]).

Esta equiparación del hombre con el alma es propia de los dualismos. El cuerpo es sólo un instrumento adjunto para realizar operaciones materiales, mortales o terrestres. Por ello dicho cuerpo está regido por otra substancia: el calma. La relación entre estas dos substancias, como para Plotino, es la existente entre un obrero y su útil. El alma es una substancia interior que conoce por iluminación las cosas divinas y necesarias. Pero es más. Sólo el alma conoce mientras el cuerpo es pura pasividad. El alma no es sólo el sujeto sino la actividad misma del conocer sensible (esta doctrina que se encuentra ya en Tertuliano y de algún modo en Platón persistirá en una cierta tradición dualista hasta Kant y sus sucesores) ([110]) .El alma es espiritual ([111]), sujeto propio del conocimiento intelectual ([112]), simple y no compuesta de forma y materia ([113]), y por todo ello inmortal ([114]) .

Muchos de los temas cartesianos se encuentran ya explíci-Tamente planteados en Agustín. La naturaleza de la substancia anímica es distinta de la del cuerpo. El cuerpo es por esencia una substancia, espacial extensa, sujeto de movimiento local ([115]). Estos pocos textos nos permiten afirmar que en

---

Río, *El compuesto humano según San Agustin*, Escorial, 1931; S. Vanni Rovighi, *La psicologia di S. Agostino*, Milán, 1930

(108) *De quantitate animae* XIII, 22; *PL* XXXII, col. 1048.

(109) *De moribus ecclesiae* I, 27; *ibid*., col. 1332. En esta definición, como indica Gilson (*op. cit*., p. 58, n. 2), se deja ver la inf1uencia del "hombre superior" de Plotino (*Enéada* VI, 7, S), que se inspira por su parte en Platón (*Alcibíade* 129 e).

(110) *Cfr.* E. Gilson, *op. cit*., pp. 73-87.

(111) *Cfr. Epist. CLXVI*, *ad Hieron*., 4 (*PL* XXXIII, col. 721-722). Por ello es incorpórea ("Nunc tamen de anima . . . nihil confirmo nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sic incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus" (*De Genes. ad litt.* VII (*PL* XXXIV, col. 372).

(112) *Cfr. De quantitate animae* 13, 22(*PL* XXXII, col. 1047).

(113) *Cfr. Epist. CLVIII*, 6 (*PL* XXXIII, col. 695).

(114) Véase el tratadito en que estudia esta cuestión: *De immortalitate animae* (*PL* XXXII, col. 1021-1094).

(115) "Non enim ullo modo, aut longa aut lata, aut quasi solida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur" (*De quantitate animae* 3, 4; *PL* XXXII, col. 1037). "Porro si corpus non est, nisi quod PeI loci spatium aliqua majorem locum occupet" (*Epist*; CLVI, II, 4; *PL XXXIII*, col. 722). Comenta Gilson, *op. cit*., que "el

180

Agustín se han echado las bases; firmes bases, de todo el dualismo occidental posterior, que, sin embargo, era mucho más antiguo que Agustín en el propio pensamiento cristiano latino.

Una segunda cuestión que queremos analizar es la del origen del alma. Nuestro pensador queda ante ella como desconcertado y en toda su vida, por las hipótesis de las que partió, no pudo encontrarle solución adecuada. Este punto crítico de su antropología nos muestra una vez más que habiéndose caído en la trampa del dualismo se confundía la visión originaria y unitaria hebreocristiana ([116]). En primer lugar, contra los helénicos en general, no puede haber preexistencia del alma ([117]), ni evolución natural procedente del reino animal ([118]), ni el traducionismo biológico de Tertuliano ([119]). El alma por otra parte, no se ha encarnado para cumplir una pena ([120]), ni la metempsicosis es posible ([121]). Contra Orígenes no admite la creación de todas las almas al comienzo del mundo ([122]). Pero después de haber evidenciado una tal firmeza en la enunciación de todas esas tesis, comienzan las dudas: ¿Las almas de los descendientes de Adán son la germinación de una *ratio seminalis* espiritual transmisible? ([123]), o ¿creó Dios una substancia inmaterial originaria que se aplicaría después a cada alma? ([124]), o ¿serán los ángeles los que unirán la *ratio seminalis* al cuerpo cuando lo engendran los padres? ([125]). Agustín admitía al fin de sus días que el alma individual de Adán, el primer hombre, fue creada directamente por Dios, pero nunca sabrá dar una solución a la cuestión del origen de todas las otras almas del género humano. Agustín estaba atrapado por, su dualismo y por su doctrina del pecado original que debía pasar por herencia de Adán a toda la humanidad. La influencia maniquea en Agustín había dejado marcas indelebles ([126]). En efecto, si Dios creaba las almas, éstas debían ser inocentes. El traducionismo de Tertuliano explicaba mejor la herencia del pecado original pero negaba la creación de la persona humana directamente por Dios.

---

carácter cartesiano de esta definición de cuerpo como extenso y sujeto de movimiento. y la distinción de alm:a y cuerpo que fundamenta, no es casi necesario demostrarlo" (p. 59, n. 2). Remite para ello *Meditationes* II (ed.Adam-Tanneryit. VII, pp. 26-27).

(116) *Cfr*. *De libero arbit*. III. 55,59 (*PL* XXXI, col.1221-1303). Esta obra fue escrita. entre 388 al 395. Aparece esta doctrina igualmente en *Cont. Julian*. V, 17 (*PL* XLIV, col. 794), y en *Op. imperf. Contr. Julian* II; 178 (*PL XLV*, col. 1218-1219) escritos entre 421 hasta su muerte.

(117) No sólo no hay subsistencia: Sirio que igualmente no hay emanación. (*Cfr. De anima et ejus origine* II, 3 (*PL* XLIV , col. 360-364); *De gen. ad litt*. VII. 3-4 (*PL* XXXIV, col. 357-358).

(118) "Nec ita factus (anima) ut in ejus naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur" (*De Gen. et litt*. VII, 28; *ibid*., col. 372).

(119) *Epist. CXC*, 14 (*PL* XXXIII, col. 861).

(120) *Epist. CLXIV*, 20 (*PL* XXXIII, col. 717) y en general toda su crítica al manlqueísmo.

(121) *Cfr*. De Gen. ad litt. V, 9-12 (col. 560-562).

(122) *Cfr*. c. Ttesmontant, *op. cit*., pp. 487-493; 528-549.

181

La tercer cuestión que queríamos abordar era aquella de la relación de la substancia-alma con la substancia-cuerpo. Como puede verse será una cuestión igualmente insoluble. Sin embargo, Agustín se evade frecuentemente de la "opresión" del instrumental lógico heredado y vuelve a la expresión bíblica, donde resplandecía una visión unitaria del hombre. Como veremos, habiéndose dado todo lo necesario para concluir un dualismo absoluto, sólo será al fin un dualismo mitigado ya que recuperará, si no la unidad substancial, al menos una unidad radical o personal. En todo esto, es necesario advertirlo desde ya, existe una gran imprecisión terminológica, y, ciertamente, no se trata de la lógica o metafísica aristotélica. Nuestro pensador no sabrá cómo comunicar la substancia del alma con la del cuerpo. A aquélla le corresponde toda actividad; a ésta suma pasividad, es decir, mero instrumento material de ubicuidad local o espacial. ¿Cómo se relacionan? Tendrá, tanta dificultad como siglos después Descartes.

Sin embargo, tiene fórmulas contradictorias en las que afirma la unidad del hombre: "Por lo que consta que estamos compuestos por alma y cuerpo, que es el mismo hombre [...]" ([127]). "El alma que posee un cuerpo no constituye dos personas (*duas personas*) sino sólo un hombre" ([128]).

Estas fórmulas recuperan, de algún modo, la unidad perdida y añorada del hombre. De igual modo se dice que " el hombre es un animal racional y mortal" ([129]). El alma es inmortal pero el hombre mortal; por lo tanto el hombre no es el alma.

Agustín necesitaba del dualismo para poder más fácilmente demostrar, por la espiritualidad y autonomía del alma, su inmortalidad. Sin embargo, la recurrencia al texto bíblico que dice "hagamos al hombre" (*Génesis* 1, 26), y no "hagamos al alma", le permite en oportunidades, a Agustín, criticar al neoplatonismo como cuando enseña que "el hombre es una substancia racional (*substancia rationalis*) que consta de alma y cuerpo" ([180]).

Agustín nunca pudo mostrar o demostrar la unidad del hombre, porque no admitía, como Nemesio, que el alma fuera forma del cuerpo, ya que se comprometía la inmortalidad del alma. Sólo podía, entonces, afirmar la "radical" unidad del hombre (los ejemplos dados son suficientes para mostrarlo),

.

(123) *De Gen. ad litt.* VII, 22 (col. 366)

(124) *Ibid.*, 6-7 (col. 358-360)

(125) Ibid., 23 (col. 368)

(126) Esto ya lo percibió Belarmino en el siglo XVI (*De ammiss. Gratia.* IV, 6).

(127) Y continúa el texto: "Quanquam enirn duo sint, anima et corpus, et neutrom vocaretur horno si non esset alterum (narn neque corpus horno esset si anima non esset; nec rorsus anima horno si ea corpus non animaretur): fieri tamen potest ut unurn hororn et habeatur horno et vocetur" (*De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; *PL* XXXII, col. 1313).

(128) *In Joan*. *Evangel*. XIX, 5, 15 (*PL* XXXV, col. 1553).

(129) *De ordine* II, 11 (*PL* XXXII, col. 977-1020).

182

pero sin explicarse o demostrar filosóficamente el modo de esa unión o comunicación de substancias.

El esquema podría manifestar mejor las diferencias existentes entre el dualismo absoluto, el dualismo de Orígenes y el dualismo de tipo agustiniano, que se impondrá en la Edad Media salvo algunas excepciones:

7— TRES TIPOS DE DUALISMOS

Dualismo de tipo neoplatónico	*Dualismo alejandrino de Orígenes*	*Dualismo latino de Agustín*
El alma es una sustancia preexistente, divina, inmortal, eterna, unida accidentalmente al cuerpo, debido a una caída, pena o pecado anterior.	El alma es una sustancia preexistente, no divina, creada, inmortal, unida accidentalmente a un cuerpo debido a un pecado anterior, siendo el estado de resurrección un momento de la vida beata pero no el último.	El alma es una sustancia, de origen incierto, no divina, inmortal, unida radicalmente al cuerpo sin pecado anterior, siendo la resurrección el estado beatífico definitivo.
El cuerpo es una ousía o no-ser, cárcel o prisión del alma, causa de los males terrestres, que desaparece con la muerte.	El cuerpo es una sustancia, vestido o habitación del alma, material, pena de un mal anterior, que resucita sólo temporariamente.	El cuerpo es una sustancia, material, que está herida por un pecado originario, que resucita para permanecer eviternamente.

Como puede verse la noción de *substancia* u *ousía* es equívoca. Para Agustín tanto el hombre como el alma pueden ser substancias. La escolástica posterior fraguará una noción contradictoria de "substancia incompleta" (que Tomás de Aquino nunca expresará sino bajo la fórmula de "forma subsistente"). Pero, en toda esta crisis, ¿no se ve acaso un equívoco producto del dualismo helénico que sobrenada sobre la intención profunda de la unidad radical, propia de la comprensión cristiana del hombre? En verdad, el cristianismo propone, por medio de la doctrina de la resurrección, "la salvación del hombre íntegramente; la filosofía cristiana no puede intentar salvar el alma sin el cuerpo, sino salvar el cuerpo por el alma, y para que así sea es menester necesariamente que el hombre sea un compuesto substancial, muy diferente de la yuxtaposi-

(130) *De Trinitate* XV, 7, 11 (*PL* XLII, col. 1065).

183

ción accidental imaginada por Platón. Por lo demás, es lo que explica que, siendo tan claro en la afirmación de la unidad del hombre, SanAgustín se reconozca incapaz de justificarla" ([131]).

Para concluir, y para dar nuevo argumento a la interpretación de Gilson, recordemos todavía una nueva definición: "El hombre no es sólo el cuerpo o el alma sola, sino que consiste en un alma y un cuerpo" ([132]).

§ 56. *Pensadores de 1os siglos V y VII*

Claudiario Mamerto ([133]), escribió un tratado importante, si se tiene en cuenta la época, acerca *De statu animae* ([134]). El dualismo se deja ver en numerosos textos de su obra. El hombre, por ejemplo, es imagen de Dios por su alma y no por su cuerpo ([135]). El alma, imagen de Dios, es una substancia que en la resurrección se transforma en espírtu, así como el cuerpo animal se transformará en cuerpo espiritual. Se trata de una interpretación dualista de San Pablo –que no era dualista, evidentemente– ([136]). La substancialidad del cuerpo, por su parte, y del alma por otra, queda evidenciada en el texto del libro III capítulo XI al preguntarse por lo que se aniquila en el hombre en el momento de la muerte, y propone: "Por lo que ni en *ambas substancias* morimos [es decir: el alma y cuerpo], ni en ambas dejamos de morir. Se vive cuando está el alma en el cuerpo [...], pues se muere el cuerpo cuando de todos se aleja el alma con la vida; pero la vida no abandona al alma. El alma es inmortal, mientras que el cuerpo es mortal" ([137]).

El hombre sería, entonces, la composición de dos substancias y la vida es fruto del alma. El dualismo es explícito. No nos daría mayor fruto seguir uno a uno todos los autores de la época de decadencia que siguió a la muerte de Agustín. El Imperio latino se desmembraba paulatinamente por la to-

---

(131) *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1932, p. 183,

(132) *De civitate Dei* XIII, 24, 2 (*PL* XLI, col, 399);

(133) Moría en 474, fue presbítero de Viena en Galia.

(134) *PL* LIII, col. 697-780.

(135) "Sed ab ipso Deo similitudo Dei anima dicitur humana, in corpore autem nulla esse potest similitudo divina. Incorporeum ergo erit, quod Deo sit simile; humanus vero animus ad similitudinem Dei factus est; incorporeus igitur est animus humanus" (I, cap. IV; *PL* LIII, col. 707). .

(136) *Cfr*. §§ 10-12 de este trabajo. Mamerto dice: "Quocirca datur intelligi, quod sicut. in hac vita animae humanae *substantia* incorporaliter dignitate sui anteit corpus animale; ita post resurrectionem remunerationemque anteibit corpus spirituale ..." (I, cap. XIII; *ibid*., col. 716).

(137) *Ibid* col. 773. En el texto que hemos traucido dice "in utraque substantia. En nuestro autor puede ya verse la problemática que después abordará Descartes (y que era tradicional) de que el "spiritus movetur in tempore sine loco", mientras que él "corpus movetur localiter et temporaliter" (¿las dos formas apriori de la sensibilidad kantiana en otro contexto radicalmente distinto?).

184

ma de Roma en el 410; por la invasión de los Vándalos en Galia, España y el norte de Africa; por la irrupción de los Godos, Ostrogodos, Lombardos, etc. No eran tiempos propicios para la reflexión filosófica. Por ello sólo nos detendremos en algún autor más importante y que influenciará a la filosofía del siglo XIII. Aurelio Casiodoro ([138]), en su obra *De anima*, manifiesta un dualismo mitigado de tipo agustiniano, y define tanto al alma como el cuerpo en la categoría de substancia ([139]): "El alma del hombre es una substancia espiritual" ([140]). "El alma es substancia simple, especie natural [...] creada por Dios, [...] que vivifica a su cuerpo" ([141]).

Admite entonces una posición creacionista, ante la que Agustín dudaba. No se descubren novedades importantes en nuestro autor fuera de lo indicado ([142]). Sólo con un Isidoro de Sevilla ([143]) se logra una como recapitulación de la filosofía decadente latina del siglo VII. Su influencia en la época medieval será determinante. En sus *Etimología*, y otras obras, trata frecuentemente cuestiones antropológicas. El hombre es un microcosmos ([144]), pero dentro de una visión dualista ya que está constituido por una substancia material, el cuerpo, y una substancia espiritual, el alma: "Doble es el hombre: uno interior y otro exterior. El hombre interior es el alma, el exterior el cuerpo" ([145]). El hombre "subsiste por diversas substancias, por la mortal [= cuerpo] y la inmortal [= alma]" ([146]). Es decir, el alma es "una *substancia* incorpórea, intelectual, racional, invisible, móvil e inmortal, cuyo origen es desconocido (*sic*), nada en su naturaleza se mezcla con lo concreto o terrestre" ([147]). y por su parte "el cuerpo es una *substancia* visible, móvil y mortal [...]" ([148]).

El dualismo ha alcanzado una expresión plena y un Des-

---

(138) Vivió en 477-565.

(139) Cap. I; *PL* LXX, col. 1282.

(140) *Ibid*.

(141) Cap. II, col. 1283:

(142) Nuestro autor niega que el alma tenga forma (col. 1289), por lo que sería una substancia simple, al menos en cuanto a la composición materia-forma.

(143) Nació en 560 y moría en 636.

(144) "Homo autem *mikrokósmos*, id. est, minor mundus, est appellatus*" (De natura rerum* IX; *PL* LXXXIII, col, 977-978. Para Isidoro el hombre es microcosmos porque sintetiza los cuatro humores del mundo: "Habet enim in se aliquid ignis, aëris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est, humoris in sanguine, aëris in spiritur ignis in calore vitali" (*Different*. II, 17; *ibid*., col. 77).

(145) *Etymologia* XI, I (*ibid*., col. 398).

(146) *Different*. II, 17 (*ibid*., col. 77).

(147) *Ibid*., II, 27 (col. 83). La doctrina del origen del alma en Isidoro es plenamente agustiniana (" ...et quod animae incerta est origo"; *De Eccles. offic*. II, 24; *ibid*., col. 818).

(148) y continúa el texto: ". ..habens semen ex vitio et ex terrena faece materiam. Sed anima, quia spiritualis creatura est, initium novit, finem habere non novit. Sicut angeli, ita et animae sunt: Habent enim jnitium, finem nullum" (*Different*. II, 27; col. 83).

185

cartes, con su división de *res cogitans* y *res extensa*, se encontrará en esta tradición.

3 — *La tradición agustiniana o del dualismo mitigado*

El renacimiento carolingio, desde fines del siglo VIII, no aportó nuevas luces a nuestro problema, más bien se puede observar una profunda decadencia en el planteo de las cuestiones y en sus soluciones. Se copian las fórmulas acuñadas por Agustín o Isidoro, aunque a partir del siglo X, y mejor desde el XI, se evidencia una cierta preocupación por el estudio del hombre en una consideración más concreta, anatómica y fisiológica, pero sin aportes al nivel filosófico. Con excepción de Escoto Eriúgena, ninguna exposición acerca del hombre anterior al siglo XIII merece tenerse en cuenta en el mundo latino. Si damos algunos ejemplos es sólo para no interrumpir la tradición del dualismo mitigado que se ha impuesto en la reflexión antropológica.

§ 57. *El renacimiento carolingio*

Un Alcuino ([149]) escribió una obrita que tituló *De animae ratione liber ad Eulaliam* ([150]). En las pocas columnas del librito puede descubrirse rápidamente la inspiración platonizante y agustiniana del tratamiento del tema del hombre. Ante la pregunta de "¿Quién soy yo sino alma y cuerpo?" ([151]) que pudiera hacernos pensar en una expresión unitaria, explica a continuación: "Sólo el alma, en sí misma, tiene impresa la imagen y semejanza (de Dios)" ([152]). "La mejor parte del hombre es su alma" ([153]).

El cuerpo, que siendo substancia no es imagen de Dios, es dirigida por el alma que es considerada, como en el caso de Platón, en una división tripartita ([154]). Su definición del alma nos indica como sus precedesores, que se trata siempre de la *ousía* de tipo griego: "Por ello una es el alma [...] una substancia [...]. El alma o ánimo es un espíritu intelectual,

---

(149) Vivió entre 730-804.

(150) *PL* CI, col. 639.650.

(151) *Op. cit*., I, col. 639.

(152) *Ibid*., II.

(153) *Ibid*.

(154) "Triplex est enim anima, ut philosophi volunt... concupiscibilis, a1ia rationalis, teltia irascibilis" (*ibid*.).

186

racional, siempre en movimiento... honrado por Voluntad del creador de libre arbitrio, viciado por su voluntad" ([155]).

Pueden entonces verse afirmadas al mismo tiempo una tesis de herencia helenista (el alma como espíritu) y otra hebreo-cristiana (la libertad es el fundamento del mal en el mundo). Alcuino incluye el libre arbitrio en la definición del alma; dicha inclusión se hará tradicional en los siglos posteriores. Este tratadito, moralizante y teológico, es agustino aun en aquello de no saber ciertamente cual sea el origen del alma ([156]).

Un alumno de Alcuino, Rabano Mauro ([157]), escribió un *Tractatus de anima* ([158]), quizá en el año 842, donde no puede verse ninguna originalidad. El dualismo persiste: "Se dice alma aquello que anima, es decir que vivifica, a la substancia del cuerpo" ([159]).

Copia, en este tratado, algo de Casiodoro, algo de Alcuino y mucho de Agustín. La duda sobre el origen del alma muestra una vez más la nulidad de su aporte ([160]).

Por su parte Ratramno ([161]) publicó un tratadito con alguna personalidad titulado *De anima*, y otra *De quantitate animae* ([162]), donde criticaba la posibilidad de una sola alma universal (monopsiquismo) para todos los cuerpos de los hombres. Negaba que el alma fuera limitada localmente por el cuerpo, sin embargo, con lo que evidenciaba un marcado dualismo que condenó el arzobispo de Reims, Hincmaro. En efecto, Hincmaro ([163]), trabajó igualmente en antropología, aunque con poca seguridad de pensamiento, conservándose de su pluma *De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum Regem* ([164]). Para el discípulo de Hilduino el alma no es corpórea, es simple ([165]), y como el cuerpo es una substancia ([166]). La unión del cuerpo y el alma se expresa a modo de "inhesión", es decir, accidental: "*El* alma que *inhiere* al cuerpo [...]" ([167]).

---

(155) *Ibid*. X, col. 664.

(156) *Cfr. ibid*., XIII, col. 645.

(157) Vivió entre 784-856.

(158) *PL CX*, col. 1109-1120.

(159) *Op. cit*. I, col. 1110. Dice todavía: "Philosophi autem animan dicunt esse substantiam simplicem, naturalem, specie distintam a materia sui corporis" (*ibid*.).

(160) En los capítulos VI-X se ocupa de cuestiones éticas, tratando las cuatro virtudes cardinales con gran superficialidad, evidenciando un estado muy anterior a la introducción de la *Etica a Nicómaco*.

(161) Murió algo después del 868.

(162) *Cfr*. A. Wilmart, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, en "Rev. Bénedictine" XLIII (1931), pp. 207 ss. Ver todavía el artículo de Peltier *Ratramne*, en *DTC* (1937), col. 1780-1787. Otras de sus obras se encuentran en *PL CXXI*.

(163) Vivió entre 806 al 882.

(164) *PL CXXV*, col. 929-952.

(165) El alma es "simplex ...ex nullis subsistit elementis" (Cap. I; col. 932).

(166) Tanto el cuerpo como el alma son substancias: "Anima ...quod animet, id est vivificet substantiam corporis" (*Ibid*., col. 933); ". ..humanarum substantiarum

187

Este término técnico indica bien que no se trata de una unión substancial, ya que sólo un accidente u otra substancia (pero esto en muy dudosa doctrina aristotélica) puede inherir a una substancia. A partir de la problemática agustiniana, y de muchos de sus antecesores nuestro autor trata, como se hará tradicional hasta el tiempo de Descartes o Kant, "si el alma se sitúa localmente en el cuerpo" ([168]), "si el alma se mueve localmente con el cuerpo" ([169]), "si sólo el alma se mueve temporalmente" ([170]). Estas cuestiones de una escolástica naciente se tratarán en el idealismo como las formas apriori de la sensibilidad, y por la superación del idealismo aparecerán en nuestra época (con un sentido radicalmente distinto) como las cuestiones de la corporalidad y la temporalidad. Se ocupa en favor del problema de la inmortalidad, nueva evidencia del olvido de las estructuras esenciales de la antropología hebreo-cristiana.

§ 58. *La renovación neoplatónica*

Sólo con Escoto Eriúgena ([171]) encontramos una postura antropológica novedosa y profunda. Desde los tiempos de Agustín el mundo latino había perdido el espíritu de creatividad.

Colega de Ratramno, y por pedido de Hincmaro, escribió Escoto una obra *De divina praedestinatione* en el 851 ([172]) en su primer período de evolución intelectual. Desde el 856 se produjo una conversión intelectual al descubrir las obras de Pseudo-Dionisio ([173]) y algunas obras de los Padres griegos Tradujo los *Ambigua* de Máximo el Confesor y *De hominis opificio* de Gregorio de Nisa. Su obra cumbre, sin embargo, fue *De divisione naturae* ([174]), escrita entre 862 y 865.

La inspiración neoplatónica de su filosofía se hace patente en todas sus obras, aunque sabe guardarlas tesis fundamentales de la metafísica cristiana, y con ello explica una antropología cristiana de influencia griega. Es mucho más equilibrado que Orígenes, aunque plantea aún con mayor claridad el círcu-

---

animarum ..." (*Ibid*. IV; col. 938).

(167) *Ibid*., II; col. 933. Usa la palabra latina *inhaeret*.

(168) *Ibid*. II.

(169) *Ibid*. III.

(170) *Ibid*. VII.

(171) Nació entre el 810 al 815; moría en 877.

(172) *PL CXXII*, col. 347-440.

(173) El *Corpus dionysianum* (*PG* III, col. 119-1120) fue recibido en la Edad Media como siendo su autor Dionisio el Areopagita, contemporáneo de Pablo el apóstol. Realmente fue escrito por un cristiano entre el 480 al 500 d.JC., conocedor de Proclo (+ 485) y quizá obispo sirio.

(174) *PL CXXII*, col. 439-1022. En col. 1923-1024 hay una página de una obra incompleta titulada a la manera platónica: *Liber de egressu et regressu animae ad Deum*.

188

lo neoplatónico, pero dentro de una estructura cristiana como bemos dicho más arriba.

a) El primer momento de la filosofía de Escoto se trata no del Uno de Plotino sino del Dios creador; deja en esto la tradición indoeuropea para inscribirse en la tradición judeocristiana: "Me parece que la división de la naturaleza puede realizarse en cuatro diferentes especies (de entes): la primera de ellas es aquella que crea y no es creada; la segunda que es creada y crea; la tercera que es creada y no crea; la cuarta que ni crea ni es creada" ([175]). Estos cuatro grados, o mejor tres niveles ya que el cuarto es idéntico al primero, de ser, naturaleza o *ousíai* se diferencian de los neoplatónicos o gnósticos en cuanto estos proponen diversos momentos del ser por emanación, mientras el fondo de toda la doctrina del Eriúgena es la creación. Su antropología se sitúa entre el segundo y tercer nivel.

Como decíamos, Dios creador es el primer momento del círculo, ya que "es el único que verdaderamente es, y como dice Dionisio Areopagita *Esse, inquit, omnium est, superesse Divinitas* [176]. Escoto se msplra tanto en el Pseudo-Dionisio como en Gregorio de Nisa a quienes nombra en este texto.

b) Efectivamente, Dios crea en primer lugar el mundo de la "naturaleza" que es creada y creadora, el mundo de las ideas interpretadas en su más radical sentido óntico. Es el primer grado de la teofanía o revelación de Dios: "Brilla entonces esta forma segunda, las naturalezas universales, como hemos dicho, que es creada y no crea [...] ideas [...], esto es, especies o formas, de las que todas las cosas son hechas, antes que fueran, y que como suele decirse son razones inconmutables de creación" ([177]) .

El logicismo metafísico de Escoto le lleva a firmar la preexistencia óntica, como entes creados, de las Ideas, géneros o especies. Por ello la dialéctica no es meramente el proceso de la inteligencia humana en el descubrimiento de las Ideas en Dios ([178]). Su antropología, en esto inspirada en Filón de Ale-

---

(175) *De divisione naturae* I, 1; *PL CXXII*, col. 441. Debe tenerse en cuenta que Filón de Alejandría no expresó un sistema filosófico (en la tradición judía); por su parte los primeros grandes teólogos (Ireneo, Orígenes y Agustín) no llegaron tampoco a sistematizar su pensamiento. Por ello un Escoto Eriúgena puede designarse como el constructor de la primer *Summa theologiae*, que usa el círculo platónico para manifestar el pensamiento cristiano. De todos modos en la doctrina del Eriúgena hay muchos equívocos. Tal, por ejemplo, la doctrina de la creación (Cfr. G. Piemonte, *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena*, en "Sapientia" XXIrI (1968) 37-58, 115-132).

(176) *Ibid*. I, 3; col. 443.

(177) *Ibid*. II, 2; col. 529. El mundo de las ideas subsiste en el Verbo: "Omnia itaque, quae per Verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter ...solummodo super omnia tempora et loca in ipso unum sunt et universaliter subsistunt visibilia, invisibilia, corporalia, incorporalia, rationalia, irrationalia... in Verbo vivunt" (*Homil. in Prolog. Evang. Scc. Joan*; *Ibid*., col. 288)

(178) *Ibid*., I, 14.

189

jandría y en Gregorio de Nisa (§ 9 y 52), admite primeramente una estructura antropológica prototípica, universal, eterna: "Podemos definir al hombre de la siguiente manera: El hombre es una noción intelectual hecha eternamente en la mente de Dios [...] y no sólo del hombre mismo" (179).

c) Después de haber tratado en el libro segundo, el segundo tipo de naturaleza ("en el libro segundo se considera la segunda naturaleza universal") (180), pasa a estudiar el orden de la creación del cosmos visible e invisible de los entes individuales o individualizados, siendo el acto inicial del tercer momento aquel relato de que "al cómienzo creó Dios el cielo y la tierra" (181).

El hombre es entonces, en su estado de individuo, una creación por participación en una materia de la Idea o noción eterna de Humanidad, participación del "Primer hombre" filoniano: " Algo inmutable puede captarse en los cuerpos humanos... Se capta universalmente en todos los cuerpos humanos una forma igual y común a todos (que está siempre en todos invariablemente" (182).

En este tercer orden de entes existe una graduación, desde los seres puramente espirituales (se trata de la angeleología de Escoto) hasta los seres sensibles o puramente materiales. El hombre se encuentra entre ambos mundos. El dualismo cuerpo-alma no es tan radical como en los autores latinos que hemos considerado hasta ahora: "Ni ha sido creada el alma antes que los cuerpos, ni los cuerpos antes que las almas, sino junto y simultáneamente todo fue creado por la decisión divina, cuando fue dicho *hagamos al hombre* [...]" (183). "El hombre está compuesto por dos naturalezas, de la invisible según el alma y de la visible según el cuerpo" (184).

Por todo esto puede decirse que el hombre es un microcosmos, conjunción de todos los órdenes (185).

En el círculo neoplatónico no puede faltar una caída. En el relato adámico del *Génesis* no hay caída sino expulsión y permanencia del mismo hombre. Para Escoto en cambio hay auténtica caída de un hombre inmortal y espiritual en un hombre mortal y corporal. Pero, el aspecto propiamente cristiano de su antropología es que la caída es debida a la sola libre voluntad del hombre, causa del mal (186). Ni aún en este tipo de tema Escoto se muestra tan claramente dualista como un Agus-

(179) *Ibid*. IV, 7; col. 768.
(180) Ibid. III, 1; col. 619.
(181) *Ibid*. 24; col. 690.
(182) *Ibid*. IV, 12; col. 801.
(183) *Ibid*.
(184) *Ibid*.
(185) *Ibid*. IV, 5; col. 760.
(186) *Ibid*. V, 36; col. 975.

190

tín por ejemplo. Por el contrario una y otra vez afirma que "el hombre es un modo inefable de unión de un alma racional con un cuerpo humano" ([187]). Cuando define al alma no dice que es substancia ([188]).

d) El cuarto momento del círculo neoplatónico es el retorno de las creaturas, del hombre, al Creador, tomado ahora como fin ("en cuarto lugar, la naturaleza que ni crea ni es creada"). El proceso antropológico de la reintegración comienza por la muerte, donde se separa el alma del cuerpo. El alma es liberada y el cuerpo se corrompe ([189]). Después viene la resurrección del cuerpo, su espiritualización, y el retorno del hombre al seno del Dios creador, ahora fin y beatitud. Escoto expresará que esta reintegración no es impersonal o panteísta. De todos modos el movimiento o el gesto general de su sistema tiene más bien ese sentido y por ello será el fundamento de movimientos de inspiración neoplatónica en el mundo latino posterior. Piénsese principalmente en la escuela de los místicos alemanes ([190]). La cuestión de *egressu* y *regressu*, que el Cusano denominará *explicatio* y *complicatio*, de corte neoplatónico, se introducirá en el esquema de las Sumas, aun la de Santo Tomás, y por lo tanto toda la antropología posterior deberá a Escoto el replanteo de la cuestión tal como se había presentado a los ojos de Orígenes: como una circularidad.

Es entonces una antropología muy fina, fuera del esquema normal de la época; un regreso a la sutileza ya la grandeza lógica de los Padres griegos, donde el dualismo (el orden de las Ideas ontológicamente consideradas y el de la creación visible) no se presenta tan radialmente. El hombre es una participación de la "Idea de hombre" individuada por la materia. El neoplatonismo de Escoto significa una revolución metafísica esencial al círculo teo-cosmológico de Plotino.

§ 59. *La relación alma y cuerpo hasta el siglo XII*

El siglo IX y gran parte del x fueron dos tristes siglos para el pensamiento filosófico, antropológico. No hubo, simple-

---

(187) *Ibid.* IV, 5; col. 754.

(188) "Humana anima simplex quaedam natura omnique compositione absoluta" (*Ibid*.)

(189) "Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur... Secunda in resurrectione... Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinto, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem" (*Ibid*. V, 8; col. 876).

(190) Por ejemplo J. Eckhart, J. Taulero, E. Suson, J. Ruysbroeck, Nicolás de Cusa, y por la "deustsche Philosophie" de un Boehme que desembocará en el idealismo alemán.

191

mente, nada. y si algo se comienza a ver a fines del siglo x no estamos todavía ante una verdadera renovación. La influencia de las hipótesis agustinianas tienen primacía absoluta, y el dualismo vuelve a instalarse cómodamente. El intento de Escoto Eriúgena, tenido por muy peligroso por su neoplatonismo, recibió muchas condenaciones y pocos seguidores.

Sólo un Guillermo de Champeaux ([191]) escribió un tratadito, por otra parte de dudoso origen, *De origine animae* ([192]). Su posición es claramente creacionista: "Por esta ley ha sido creado el hombre: a fin de que los hombres tuvieran por sucesión de producción seminal un cuerpo, pero sólo Dios infundiría nuevas almas" ([193]).

Otro miembro de la misma escuela es Hugo de San Victor ([194]), que escribió una obra *De Anima* ([195]) y otra *De unione corpore et spiritus* ([196]). La antropología de Hugo, sin embargo, se encuentra dispersa en todos sus trabajos. Su dualismo no tiene equívocos: "Hizo Dios al hombre de dos substancias; un cuerpo, según la materia que extrajo de la tierra; un alma sin materia formada de la nada" ([197]).

El hombre, sin embargo, es la totalidad compuesta por el alma y el cuerpo, nuevo argumento que "mitiga" el dua--lismo cristiano: "El hombre, como todo, consta de dos partes: alma y cuerpo. Estas son las dos partes del hombre, y de estas dos partes consta todo hombre. La naturaleza divina es simple, la naturaleza humana es doble (*duplex*) .Por lo que las partes del hombre son dos, ya que dos son los Constitutivos de la naturaleza humana: alma y carne (*sic*). Donde estas dos (partes) están, todo el hombre está. Donde está una de ellas, sólo una parte del hombre existe" ([198]).

Esa incesante repetición nos manifiesta bien el "dualismo mitigado". Se afirma la unidad pero de dos substancias o partes. Hugo introduce claramente la doctrina de la persona con lo que su antropología adquiere matices de mayor firmeza: "El alma en cuanto es un espíritu racional por sí y desde sí tiene el ser personal; el cuerpo que se le asocia, no forma parte de la persona en su composición, sino que se adjunta a la persona" ([199]).

---

(191) Vivió en 1070-1121.

(192) *PL CLXIII*, col. 1043-1044.

(193) *Ibid*. col. 1044.

(194) Nacía en 1097 y moría en 1141.

(195) *PL CLXXVII*, col. 165-190.

(196) *Ibid*., col. 286-294.

(197) *De Sacrament*. I, 6, 1; *PL CLXXV*I, col. 264. El alma es denominada repetidas veces como substancia en *De unione corp. et spirit*. (*Ibid*., col. 287-288: "extra substantiam animae rationalis", "incorpoream animae substantiam", "rationalis autem -substantia corporea lux est").

(198) *De Sacrament*. II, I, II; *PL CLXXV*, col. 403.

(199) *Ibid*.

192

Puede observarse cómo la persona se predica no del hombre sino del alma. El dualismo es expreso. El cuerpo se adjunta o añade (*apponitur*) al alma o a la persona. Supera sin embargo el dualismo de Agustín y sus seguidores en el plano del conocimiento sensible: "En el sentido del hombre, el hombre viviente percibe por el cuerpo y el alma, no el alma por sí o el cuerpo por sí, sino el alma simultáneamente con el cuerpo" ([200]).

El hombre, según la fórmula tradicional, es también para Hugo el microcosmos donde se unifican dos mundos, el material yespiritual ([201]).

En la escuela del Cister, cabe destacarse a Guillermo de Saint Thierry ([202]) que escribió *De natura corporis et anima* ([203]). Esta obra significa una cierta innovación en el tratamiento del problema del alma. Influido por los descubrimientos médicos, fisiológicos en especial, de las escuelas árabes como la de Constantino Africano, manifiesta un conocimiento no usual en su época. La llamada *Physica humani corporis* del libro I indica un fondo platónico y agustiniano pero al mismo tiempo un cambio de perspectiva, ya que es mucho más experimental. En el libro II, *Physica animae* ([204]) se encuentra la ya acostumbrada definición del alma sin mayores modificaciones: "El alma, según dicen los filósofos, es una substancia simple, de especie natural [...]. Pero según nuestro modo de definirla, esto es según los doctores eclesiásticos, el alma es un espíritu que vivifica, racional, inmortal, que puede elegir lo bueno y lo malo" ([205]).

Es interesante ver cómo no distingue ya entre la tradición hebreo-cristiana y la helenista, atribuyendo a la teología cristiana tesis griegas. Analiza después la función vivificante y fisiológica del alma con respecto al cuerpo, a través del cerebro, corazón y otros órganos, pero nada habla de la unión del alma y cuerpo ni siquiera en un nivel óntico. Se trata entonces del dualismo que ya estamos acostumbrados a considerar.

Lo mismo puede decirse de Isaac de Stella ([206]), en su carta *De anima* ([207]), indica claramente el substancialismo del alma y del cuerpo. Como Descartes propone tres tipos de subs

---

(200) *Ibid*., col. 408.

(201) "Homo microcosmus, id est, minor mundus" (*De medicina animae* I; *Ibid*., col. 1183-1184). *Cfr*. artículo de Vernet sobre *Huges de Saint Victor*, en *DTC* VII, col. 240-308.

(202) Moría en 1148.

(203) *PL CLXXX*, col. 695-708.

(204) *Ibid*., col. 707-fin.

(205) *Ibid*., col. 707-708.

(206) Moría en 1169.

(207) *PL CXCIV*, col. 1975-1890.

193

tancias: "Tres son las substancias: el cuerpo, el alma y Dios" ([208]). En esta epístola pregunta a Alquero (Alcher) que le explique todas las cuestiones acerca del alma, su naturaleza y esencia, origen, condición, funciones. Su concepción es la tradicionalmente agustiniana.

De la misma Orden, Alquero de Claraval ([209]), escribió el más extenso tratado sobre el alma, aunque de hecho no es sino un resumen sin mayor personalidad de la doctrina antropológica de Agustín, Casiodoro, Isidoro, Alcuino, Hugo de San Victor, etc... Su obra se denomina *De spiritu et anima*, que durante mucho tiempo y ya en la misma Edad Media, se la creyó de Agustín, y de allí la importancia que cobró en el siglo XIII ([210]).

Su dualismo es evidente, ya que ha reunido muchos de los textos que circulaban en los diferentes tratados desde el tiempo de Agustín ([211]). Distingue, como era Común en la época, entre la función del espíritu y la del alma, pero no ya en el sentido de los Padres griegos o del Nuevo Testamento ([212]) .

La unión de las dos substancias, cuerpo-alma, es descripta de tal manera que el dualismo se hace todavía más profundo ([213]). El alma se "asocia" al cuerpo al que ama aunque sea su "cárcel". Se trata de una "confederación" de dos substancias ([214]). Su lenguaje además de dualista es moralizante. La antigua cuestión de la imagen y semejanza con Diós es tratada en el sentido dualista ya que "Dio creador creó al hombre como imagen suya... (pero) la máxima conveniencia se establece entre Dios y el alma " ([215]). Es decir, aunque Dios crea al hombre y lo crea *uno*, sin embargo es por su alma que es semejante a Dios. Nada de nuevo se encuentra en esta obra de Alquero.

---

(208) *Ibid*., col. 1875.

(209) Vivió en el siglo XII y fue contemporáneo de Isaac de Stella.

(210) *PL XL*, col. 779-832.

(211) Cap. I: "Animus est substantia quaedam rationis partíceps, regendo corpoli accornmodata" (col. 781). Más adelante (cap. III): ". ..ex duabus substantiis constat horno, anima et carne. ..". O: "anima est substantia rationalis, intellectualis, a Deo facta, spilitualis, non ex Dei natui"a sed potius creatura ex nihilo lacta" (Cap. VII; col. 784).

(212) "Spiritus est in quantum est ratione praedicta substantia rationalis. anima in quantum est vita corporis" (*Ibid*. IX; col. 784).

(213) "Quibusdam affectibus et quodam amicitia anima corpori conjungitur, secundum quam amicitiam nemo carnero suam odio habet. Sociata namque illi, licet ejus societáte praegravetur, ineffabili tamen conditione diliget illud; amat carcerem (sic) suam, et ideo libere esse non potest. Doloribus ejus vehementer afficitur. Formidat intelitum, quae mori non potest" (*Ibid*. XIV; col. 789). Este texto se inspira en Casiodoro, De anima cap. 4-5; de la obra *Ad Alcherum* de Isaac de Stella; de numerosos trabajos de Hugo de San Victor, etc.

(214) Usa la tan poco feliz expresión siguiente para manifestar la unión del cuerpo con el alma: "Si enim tarn disparern carnis et animae naturam ad unam *confoederationem* ...Deus conjungere potuit" (*Ibid*. XIV; col. 780).

(215) *Ibid*. XXXVI; col. 806.

194

El cisterciense Alano de Lille ([216]) poseyó una visión del hombre igualmente dualista, que expresó en *De planctu naturae* ([217]). De la escuela de Chartres no puede olvidarse Guillermo de Conches ([218]), donde puede verse la influencia creciente de Aristóteles a través de los árabes ([219]). Extraño autor fue Honorio de Autum ([220]) , cuyas obras no tienen casi aprovechamiento filosófico por su moralismo y alegorismo continuo. *De Hexaemeron* ([221]), *Gemma animae* ([222]), *Libellus octo quaestionum, De angelis et homine* ([223]), *De animae exilio et Patria* ([224]), cuyos títulos parecieran aseguramos algunas distinciones antropológicas, no encierran nuevas posiciones.

Antes de entrar en el siglo XIII y sus antecedentes, queremos todavía considerar la postura de Pedro Lombardo ([225]), que sin ser original ciertamente tuvo una enorme influencia en la filosofía cristiana hasta el siglo XVI, por su obra *Libri quatuor Sententiarum*, escrita entre 1152 al 1153 ([226]). En el libro II, que trata "De la creación de las cosas corporales y espirituales", explica como todas las cosas han sido creadas como instumentos del hombre ([227]). En la cuestión diez de la primera distinción de este libro II, plantea la cuestión de la unión del cuerpo y el alma. Su reflexión y respuesta es dualista: "[...]. Si pudo Dios reunir en una federación y en la amistad tan dispar naturaleza como el cuerpo y el alma [...]. (En efecto) hizo Dios al hombre a partir de dos substancias, del cuerpo que se compone de tierra, del alma que fue hecha de la nada. Están por ello unidas las almas a los cuerpos, a fin de que en ellos, obedientes a Dios, mayor premio merezcan" ([228]).

Estos textos no necesitan explicación ninguna. El dualismo tradicional no ha adquirido sino mayor conciencia de sí mismo. El obispo de París no mostró originalidad. Con él hemos terminado una larga lista, estéril casi, con excepción de

---

(216) Vivió entre 1140 al 1203.

(217) *PL CCX*, col. 429-482. Utiliza un método alegórico y místico, de poca eficacia metafísica. Se inclina por una interpretación creacionista: "Deus operando hominem creat. .." (*Ibid.*, col. 444).

(218) Nacía en 1080 y moría en 1145. .

(219) Véase por ejemplo la descripción de la localización de las funciones cerebrales (*Philosophia mundi* I, 24; *PL CLXXII*, col. 95).

(220) Llamado *Augustodunensis*, 1090-1152.

(221) Se habla del *De noecosmo* (cap. I; *PL CLXXII*, col. 254).

(222) *Ibid*. col. 542 ss.

(223) *Ibid.* col. 118 ss.

(224) *Ibid*. col. 1241 ss. "Sicut populo Dei exilio erat in Babilonia ..." En el Cognitio vitae, repite la definición tradicional: " Anima spiritus est substantia incorporea ...". El hombre es un microcosmos ("minor mundis dicitur") constituido por dos substancias (*Elucidarium* I, 11; *PL XLXXII*, col. 1116).

(225) Vivió en 1110-1160.

(226) *PL CXCI* col. 11 55. Citaremos de *PL CXCII*, col. 519-962.

(227) ". ..Mundus factus est propter hominem, sc. ut ei serviretur" (*Ibid*. 11, I, 8; *PL CXCII*, col. 853).

(228) *Ibid*., col. 654. El Maestro de las Sentencias es firmemente creacionista,

195

Escoto Eriúgena, pero que, de todos modos, nos permite ahora afirmar que el dualismo del tipo de Agustín, o aun anteriormente de Tertuliano, reinó sin oposición desde el siglo II hasta comienzos del siglo XIII en la Cristiandad latina. Durante once siglos faltó originalidad para desprenderse de fórmulas originadas en el helenismo de tipo platónico, neoplatónico, gnóstico pero agustinianas en su fondo. Sin la introducción de autores que aportarán otras tradiciones de pensamiento es bien posible que nunca el pensamiento cristiano se hubiera librado de la "trampa del dualismo" —como hemos titulado este capítulo.

Pasemos ahora a una nueva época de la antropología donde, gracias al aporte aristotélico, la equivocidad de la noción de substancia u ousía lanzará a los filósofos en dos corrientes irreconciliables: la del dualismo de tipo agustiniano-aristotélico, y la del hilemorfismo consecuente como en el caso de Tomás de Aquino.

---

posición que será irreversible: "...id est, substantiam animae in qua viveret, creavit; non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo" (*Ibid*. II, 17, 1; col. 685).

196

CAPITULO VI

LA TRADICION DUALISTA LATINA DESDE EL SIGLO XIII

Según una interpretación tradicional podría pensarse que la cristiandad recuperó en el siglo XIII una expresión unitaria de su comprensión del hombre, tal como se había manifestado pre-filosóficamente en el Antiguo y Nuevo Testamento. La causa de una nueva expresión antropológica podría haber sido la introducción de la doctrina hilemórfica de inspiración aristotélica, aplicada al hombre tal como el Estagirita lo había hecho en sus últimos años del Liceo en su obra *Sobre el alma*. Como veremos, sin embargo, el hilemorfismo en vez de tender hacia una visión unitaria del hombre constituirá, en un primer momento y después en la tradición franciscana que culminará con Descartes, un dualismo más explícito, pero siempre mitigado. Es decir, aplicará al alma la doctrina hilemórfica. El alma tendrá para ellos una forma y una materia espiritual, distinta de la forma y de la materia del cuerpo, substancia entonces material distinta de la substancia anímico- racional. Las escuelas dualistas propondrán o un hilemorfismo universal o una pluralidad deformas o formalidades, posiciones que al fin encubren un dualismo con mayor o menor coherencia.

Junto a estas cuestiones, el siglo XIII debió debatirse con los problemas que planteaba la cuestión del origen del alma, ya que se introdujeron con Aristóteles diversas doctrinas neoplatónicas. Muy especial fue una urgente cuestión de la identificación del *Intelecto agente* de Aristóteles, con el alma de la esfera de la luna, una e idéntica para todos los hombres, tesis que atacaba al personalismo cristiano ya la doctrina de la escatología individual.

En este contexto, y por un largo proceso que partió de las enseñanzas de sus maestros para oponerse por último a ellos,

Tomás de Aquino inventará una nueva doctrina, revolucionaria en su tiempo, que no puede identificarse con la propuesta por Aristóteles ya que se planteó en un horizonte metafísico radicalmente diverso. Desde el 1260, por primera vez en toda la historia de la antropología cristiana, sobre todo si se tiene en cuenta el grado de conciencia y tematización que suponía la cuestión, se expuso una visión unitaria del hombre, que pretendía igualmente salvar la unidad substancial del hombre y la subsistencia inmortal del alma, entendida ahora de distinta manera. Con Tomás aparece una tradición que perderá bien pronto la originalidad por la dificultad de las tesis defendidas por el doctor italiano, ya que en el mismo siglo XIII, pero definitivamente en el siglo XVI —con la llamada segunda escolástica—, el alma será considerada "substancia incompleta". Esta escuela, de todos modos, ni fue mayoritaria ni impuso su ritmo a la cultura moderna europea. Tomás quedará, en esta cuestión como en la doctrina del *esse*, como una cumbre casi desconocida y poco seguida. El dualismo, en cambio, se impondrá en Europa a través del nominalismo, el cartesianismo y el idealismo, hasta irrumpir en el siglo xx.

En el siglo XIII hubo características intervenciones del magisterio en cuestiones antropológicas. No puede olvidarse la condenación del obispo de París, Etienne Tempier, en 1270, que inclinó la balanza en favor del dualismo tradicional ([1]) . Aún más importante es la condenación de 1277, que casi aniquila todos los esfuerzos del Aquinate ([2]). Contra Juan Olivi, y contra el mismo Juan Duns Escoto, el Concilio de Viena (1311-1312), declaró que "el alma racional e intelectual es verdaderamente y por ella misma la forma del cuerpo humano" ([3]). Habrá que esperar hasta el Concilio de Letrán (1513) para que se defina que el alma no es sólo la forma del cuerpo sino que es "inmortal" ([4]). Sin embargo, nunca se ha definido en qué consiste efectivamente esa inmortalidad y qué es lo que puede realizar, ejercer, operar, existenciar un alma sin su cuerpo o materia informada.

1. *El largo camino del renacimiento aristotélico*

En el siglo XIII la filosofía de la cristiandad recibirá el impacto de grandes tesis metafísicas procedentes del Oriente

(1) *Cfr*. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroísme latin*. Louvain, 1911, t. I. pp. 111. En el punto g) dice: .'Quod anima quae est forma hominis secundum quod horno, corrurnpitur corrupto corpore"; esta proposición fue condenada.

(2) *Cfr.* Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, 1889, t. I, p. 543 ss. .

(3) *COD* (1962), pp. 336-337; *Denzinger* (1963) § 902.

(4) *COD* (1962), p. 581, línea 11-30; *Denzinger* (1963) § 1440.

198

que cambiarán el modo y el contenido de la tematización antropológica. Como ya hemos dicho, los contenidos han ido madurando, pero al contar con nuevos instrumentos el pensamiento cristiano podrá alcanzar resultados inéditos. La filosofía aristotélica, teñida de platonismo, después de recorrer el largo camino de Grecia a Anatolia, Siria y aun Irán, vuelve ahora por el Africa a la España musulmana para vertirse por último al latín. Junto a este inmenso esfuerzo de asimilación de un pensamiento renovador, la cristiandad tuvo en su seno mismo la presencia del dualismo maniqueo (como por ejemplo con las comunidades cátaras y albigenses) y diversas tradiciones de monismo panteísta. Todo ello permitió producir una crisis que dio como fruto una más profunda visión del hombre, invariable y tradicional desde el siglo V, en tiempo de la muerte de Agustín.

§ 60. *De Aristóteles a Alfarabi*

Después de su rápida expansión, el Islán comenzó toda una labor de tematización reflexiva de las doctrinas legadas por el profeta Mahomed en *El Corán* ([5]). Por influencia de los bizantinos, persas y sirios especialmente, los árabes recibieron la herencia de los filósofos griegos. Lo que tiene particular importancia es que consideraron a Aristóteles, y no a Platón, expresión máxima del pensamiento helénico, aunque profundamente platonizado. Por ello incluyeron en el *Corpus aristotelicum la Teología de Aristóteles*, que es una obra neoplatónica que parafrasea las *Enéadas* IV-VI, y el *Libro de las causas*, comentario de ciertos temas de la *Elementatio theologica de Proclo* ([6]). En antropología esto significa replantear la estructura del compuesto humano a otro nivel, utilizando la distinción de forma y materia que Aristóteles aplicó al hombre en su tratado *De Anima* escrito en el Liceo, en los últimos años de su vida ([7]).

En efecto, después de la muerte de Aristóteles, le sucedió en la conducción del Liceo su alumno Teofrastro ([8]). Después

---

(5) Hemos expuesto algunas de las estructuras constitutivas del humanismo islámico en nuestro trabajo *El humanismo semita*. *Cfr*. L. Gardet-M. Anawati *lntroduction a la théologie musulmane*. *Essaie de théologie comparée*, París, 1948. ,

(6) En este capítulo nos inspiramos especialmente en la tesis defendida en la Universidad de Lovaina por C. Bazán, *Autour de la controverse sur la nature de I'ame* rotaprint, Lovaina, 1967, en especial en pp. 382 ss., y 500-fin.

(7) Véase esta cuestión en nuestra obra *El humanismo helénico*, donde exponemos la posición de Jaeger, Nuyens, Mansion, Zürcher, etc.

(8) Es sabido que Josef Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952, pIensa que gran parte del *Corpus aristotelicum* no es obra de Aristóteles sino de Teofrastro. Aunque esta hipótesis no puede ser aceptada enteramente, al menos nos ha servido para ser mucho más prudente en cuanto a la rápida aceptación de la unidad y la cronología de la obra aristotélica, que bien pudo ser en parte de su escuela.

199

vino Estratón de Lampsaco en 287 al 269. La escuela, aunque se extendió por todo el Mediterráneo no tuvo su importancia primera. Un Andrónico de Rodas, que trabajó entre el 70 al 50 a.JC., editó el *De Anima*, escrito por Aristóteles entre el 330 al 322 a.J .C., junto con las otras obras del *Corpus aristotelicum*. Sólo con un Alejandro de Afrodisia, que enseñó en Atenas entre el 198 al 211 d.JC., conservamos el primer comentario a las obras de Aristóteles, de los cuales el *De lntellectu* nos ha llegado. Alejandro aplicó el hilemorfismo en antropología, es decir, el alma es la forma y el cuerpo su materia, distinguiendo tres tipos de intelecto: un intelecto material, un intelecto agente y un tercer tipo de intelecto que llamó habitual ([9]). El intelecto material es una facultad del alma, que siendo forma del cuerpo no dura más que lo que dura el compuesto; vuelve entonces al período en que Aristóteles niega la inmortalidad del alma. El intelecto agente, como deja verlo el mismo Aristóteles, actúa sobre el hombre desde afuera, siendo inmortal, divino y separado. Dejemos de lado la cuestión del intelecto habitual, que es la aptitud que el agente constituye en el material, preparado así para la intelección. Para Alejandro, hilemorfista riguroso, la unidad del hombre es afirmada sin equívocos, e igualmente sin equívoco es negada la inmortalidad individual del alma, forma del cuerpo.

Más de un siglo después, Temistius, que vivió entre 320 al 390 d.JC., maestro en Constantinopla, escribió un nuevo comentario al *De Anima* del Estagirita ([10]). Nuestro peripatético utiliza la estructura hilemórfica para explicar el compuesto humano de alma-cuerpo ([11]). Sin embargo, no se supera por lo tanto un cierto dualismo a otro nivel. Esto se puede observar en su concepción de los intelectos. En efecto, Temistius encara la cuestión de si el Intelecto agente es único, problema no tratado por Alejandro de Afrodisia, y para salvar El

(9) Bazán, *op. cit*., .p. 500. Puede verse además G. Théry, *Alexandre d' Aphrodise*, París, 1926,. p. 20, y E. Gllson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant*, en *Arch. Hist. d. M. Age*, t. V, 1929-1930. Todo esto puede resumirse de la siguiente manera:

El Intelecto se divide en	1. Intelecto material	Pasivo o potencial para cada hombre
	2. Intelecto habitual	Transitivamente: en el efecto. Habitualmente: en el hábito
	3. Intelecto agente	Adquirido o *adeptus* Agente o separado

(10) La traducción latina efectuada por Guillermo de Moerbeke, el 22 de noviembre de 1267 (*Biblioteca Central*, Toledo, Ms. 47-12) ha sido editada por G. Verbeke, Louvain, 1957.

(11) "Palam igitur quod corpus naturale participans vita substantia est; substantia autem sicut composita, composita autem ex materia et forma. ..Necessarium ergo animan speciem esse et endelichiam et sic substantiam ut speciem" (*De Anima* III; ed. Verbeke, pp. 93-94}. Más adelante dice todavía: ". ..quare anima definit primam endelichiam, omnes potentias comprehendit. .." (*Ibid*., p. 97).

200

intelecto activo personal debe llegar al siguiente esquema: En primer lugar existe un intelecto activo separado y único impersonal e inmortal; en segundo lugar existe un intelecto activo personal (*illustratus* por el intelecto separado. *illustrans*) , pero por su parte *illustrans* con respecto al intelecto I pasivo; en tercer lugar el intelecto pasivo igualmente personal (*illustratus*) ([12]). Estos dos últimos intelectos constituyen el "yo personal", siendo facultades del alma que se unen al cuerpo por connaturaleza ([13]).

Para Temistius los dos intelectos individuales (activo y pasivo) son inmortales e inmateriales, muriendo con el cuerpo exclusivamente un cuarto intelecto que denominó *intelecto común*, que son las pasiones, que jugaban la función de forma corruptible del cuerpo. Pareciera entonces que para nuestro. comentador se establece un dualismo al nivel de los dos intelectos con el compuesto de pasión-cuerpo. La palabra que expresa la unión de los intelectos y el compuesto es la palabra *connatural* (en griego *symfyés*) ([14]), que de ningún modo debe confundírsela con unión substancial. Los dos intelectos personales, activo y pasivo, están "separados del cuerpo... (y son) incorruptibles e ingénitos" ([15]). Vemos una vez más salvada la inmortalidad y la individualidad personal, pero cayendo nuevamente en el dualismo, ahora explícito.

El peripatetismo pasó en ese estado a los pensadores árabes, con todas sus distinciones, dudas y soluciones. El primer gran filósofo árabe, AI-Kindi ([16]), se inspiró en Alejandro de" Afrodisia, y distinguió igualmente el cuarto intelecto: el separado, eterno y único; el-pasivo o potencial; el entendimiento habitual y el que él llamó "demostrativo". La inmortalidad" del individuo queda comprometida como para el peripatético de Afrodisia. Esto lo percibió claramente Alfarabi ([17]), quesiendo un ferviente creyente del Islán se propuso defender la inmortalidad indiyidual del alma, inclinándose entonces hacia una interpretación de tipo platónica ([18]). El alma es una forma simple, espiritual e incorpórea.

En su cosmovisión existe, con absoluta trascendencia, el Uno, el Dios creador semita. Eternas y creadas, a la manera neoplatónica, existen igualmente una jerarquía de diez inteligencias. La última de ellas es el Entendimiento activo de la

---

(12) *Cfr*. Bazán, pp. 503-509.

(13) "Connaturalis" (*De Anima* VI; ed. cit., p. 225).

(14) *Ibid*., p. 287.

(15) *Ibid*., p. 244.

(16) *Cfr*. Cruz Fernández, *Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, t. I, pp. 67 *ss*.

(17) Vivió entre el 870 al 950.

(18) *Cfr*. E. Gilson, *De Intellectu el intellecto*, en *Arch. Hist d. M. Age*, 1929, pág. 30

esfera de la luna que gobierna el mundo sublunar. El alma, que no pre-existe ni puede transmigrar de cuerpo, deriva por individuación y multiplicación del intelecto lunar, siendo así inmortal e incorruptible. Su antropología es dualista, más neoplatónica o gnóstica que aristotélica en las relaciones cuerpo-alma.

§ 61. *La antropología de Avicena*

Llegamos así al gran pensador nacido en el Turquestán persa, Ibn Sina o Avicena ([19]), que se sitúa en la tradición dualista de Alfarabi, aunque llevando la doctrina a sus últimas consecuencias, con gran coherencia, dejando de lado la unión substancial del alma y cuerpo para afirmar claramente la inmortalidad individual y espiritual del hombre personal.

Avicena parte como sus antecesores del Dios creador, Uno, necesario. Por sudur (emanación-creante) eterna fluyen los distintos grados del ser. Se establece así una jerarquía de Inteligencias, como en Alfarabi. La última Inteligencia, la de la luna, es un alma angélica ([20]). Esta Inteligencia produce las almas humanas ([21]) , que se unen al cuerpo. La Inteligencia lunar es la que permite al alma la intelección al darle las formas inteligibles. La cuestión antropológica, como puede verse, se plantea en el mundo sublunar, ya que la Inteligencia lunar no es propiamente humana sino angélica. Se mezclan principios aristotélicos y platónicos en mayor o menor proporción.

El alma en general es definida al modo aristotélico: "El alma (*nafs*) [...] es perfección primera de un cuerpo natural ayudada de órganos, que cumple los actos de la vida" ([22]). Alma es, entonces, un sinónimo de forma viviente ([23]). Por ello el alma humana será forma de un cuerpo: "El alma humana (*nafs 'insânîya*) [...] es perfección primera del cuerpo natural, instrumentada por órganos en tanto se le atribuye

(19) Ctr. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne en Mélange-Mandonnet*, París, 1930, t. II, pp. 47-54; L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, pp. 88 ss.; A. M. Goicbon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, París 1938, art. Nats, pp. 398-402; *Idem.*, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sînâ*, París, 1939, p. 35. Nuestro filósofo vivió entre el 980 al 1037.

(20) Todas las inteligencias de las esferas son almas angélicas. Las llama *nafs samâwiya* (almas celestes) (*Shifâ*, "La curación", ed. Teherán, 1303/1886, t. II, p. 643; *Najât*, "La salvación", ed. Cairo, 1331/1913, p. 493), o *nafs falakiya* (alma angélica) (Ishq, "Carta sobre el amor", ed. Cairo, 1335/1917, VI, p. 86). Véase que la *nafs* árabe no es ya la *nefesh* hebrea primitiva, aunque la raíz semita es idéntica.

(21) Hay cuatro tipos de almas: vegetativa (*nabâtîya*), animal (*hayawânîya*), humana o razonable (*nâtiqa*) y angélica (que ya hemos visto en la *nota 20*).

(22) *Shifâ*, I, p. 280. *Cfr. De Anima*, ed. Venecia, 1508, I, I, d. 2, r 1, línea 10.

(23) *Ishq*, p. 74

la ejecución de actos provenientes del acto reflexivo y del des cubrimiento efectuado con discernimiento, y en tanto que comprende las cosas universales" ([24]).

Esa alma humana, no es una forma perecedera que desaparece con la muerte del cuerpo, sino que es una substancia inmortal, simple, incorpórea, distinta del cuerpo ([25]). Esa substancia es el hombre mismo, su propio "yo": "Esta substancia es única en ti; más bien, ella eres tú mismo [...] Ella tiene ramificaciones, facultades dispersas en tus órganos y cuando tú sientes alguna cosa por alguno de tus órganos o que tú imaginas (algo), deseas, te irritas, la conexión que existe entre esta substancia y sus ramificaciones, crea en ella una disposición [...]" ([26]).

El cuerpo, como puede verse, es un instrumento del alma. La unión del alma y el cuerpo es meramente accidental y provisoria, ya que tanto el cuerpo como el alma son substancias. La inmortalidad se afirma clara y fácilmente, pero el dualismo es explícitamente afirmado dentro de un instrumental aristotélico, porque el alma, según se afirma, es la *entelejeia* del cuerpo, su forma, su principio vital. Con esto, además, Avicena defiende la consistencia individual de cada hombre y descarta la doctrina de un alma común para todos los hombres.

El hombre posee solamente un intelecto pasivo o material, que no puede conocer abstractivamente sin la intervención del intelecto activo separado, lunar (*dator formarum*, la forma que en árabe se decía *shurâ*). Este intelecto lunar no sólo da las formas universales, sino que prepara al intelecto pasivo a recibirlas, y por la repetición de este acto se constituye en un, hábito, deseando así liberarse del cuerpo para gozar de la contemplación divina ([27]): "Cuando el alma razonable ha adquirido el hábito (*malaka*) de permanecer en adherencia (*ittishâl*) con el intelecto agente, la pérdida de los instrumentos (los órganos corporales) no le molesta, puesto que comprende por ella misma y no por sus instrumentos" ([28]).

El dualismo es claro y absoluto. La unidad del compuesto es accidental y pasajero. A tal punto afirma la inmortalidad

---

(24) *Najât*, p. 258. *Cfr. De Anima*, I, 5, f. 4, v 2 línea 14. "El animal, cuando es tomado como un animal con la condición que no haya en su animalidad sino corporalidad, alimentación y sensación; todo lo que le adviene después le es extrínseco, de modo que el animal (se comporta) como una materia para el hombre o como un sujeto, teniendo por forma el alma razonable (*nafs nâtiqa*)" (Shifâ., II, p. 495).

(25) *Shifâ*, I, p. 286; *De Anima* I, 3, f. 3.

(26) *Isharât* III, trad. francesa de Goichon, París, 1951, p. 311 (es el llamado *libro de las directivas y anotaciones*).

(27) Preparado el intelecto pasivo (*in potentia facili*) se constituye por la repetición en habitual (*intellectus in habitu*) alcanzando su perfección en el entendimiento adquirido (*intellectus adeptus*), que es la intuición mística de la Inteligencia santa (*intellectus sanctus*).

(28) *Glosas* (cita del *Sharsh kitâb uthû1ûjiyâ*. Comentario a la teología de Aris-

tóteles, ed. A. Badawi, p. 69, en Gardet, *op. cit*., p. 94).

203

del alma en su condición futura escatológica, tesis indoeuropea que concuerda mal con el pensamiento árabe, que pone en peligro la creencia semita de la resurrección, ya que el cuerpo, por naturaleza, no era necesario ni conveniente en la beatitud eterna ([29]).

§ 62. *La unidad del compuesto humano*

En el otro extremo del *Dar-el-Islam*, en la populosa córdoba que rivalizaba con su casi millón de habitantes con Bagdad, nació Ibn Roschd o Averroes ([30]). Aunque fue un pensador heterodoxo del Islán, y pasó en su momento un tanto desapercibido (no así Avicena, cuya influencia fue muy importante entre los musulmanes), las traducciones latinas de sus obras le valieron el nombre de ..El comentador" de Aristóteles por antonomasia.

La escuela cordobesa de filosofía tenía ya dos siglos, piénsese que Ibn Masarra ([31]) nació en esa ciudad andaluza y después de sus peregrinaciones por el Oriente enseñó en su tierra natal, por lo que el joven Ibn Roschd pudo proseguir sus estudios en las mejores condiciones de su tiempo, siendo por ellos después presentado ante el sultán almohade gracias a Ibn Tufayl ([32]), en Sevilla.

Como todos los filósofos semitas distingue claramente Averroes entre el Dios creador y el universo creado. Piensa que esa creación es eterna. Admite la hipótesis platonizante de la jerarquía de almas inteligentes y angélicas, que gobiernan las esferas y manifiestan un orden óntico de los seres. Como en sus antecesores la Inteligencia agente de la esfera de la luna domina todos los movimientos infralunares. La tierra, habitada por el hombre es el centro del universo creado.

Averroes se encara en sus comentarios con el libro III del *De Anima*. Es quizá el comentario más coherente de la obra del Estagirita, y concluirá hasta sus últimas consecuencias las hipótesis propuestas por Aristóteles en sus años definitivos de enseñanza en el Liceo, donde la muerte lo alcanzó antes de haber clarificado muchos puntos oscuros.

La cuestión antropológica, como en los autores árabes

---

(29) *Cfr. Résurrection du corps*, en Gardet, *op. cit*., pp. 94-98: "Separada del cuerpo, ella (el alma) es por sí misma un todo completo que se sustenta: ella ha encontrado en el mundo de los Intelectos la verdadera línea de la naturaleza" (p. 98). El alma separada (*mufâriga*) en su vida futura es concebida a la manera plotiniana, pero conservando la identidad personal y la individualidad de un "yo" histórico.

(30) Nació en el 522 de la Hégira (1126) y murió en el 595 (1198 de la Era cristiana).

(31) Vivió en 883-931.

(32) Nació en 1110, muriendo en 1185.

que hemos expuesto hasta ahora, se juega más al nivel del problema de las inteligencias que en la relación estricta de cuerpo y alma. Por ello nos ocuparemos de esta distinción principalmente ([33]).

Averroes se opone radicalmente a Avicena, y adopta la tesis hilemórfica, criticando igualmente a Alejandro de Afrodisia, por cuanto pensaba que el intelecto paciente era corruptible. El intelecto paciente no puede ser generable o mortal si se une al intelecto agente, inmaterial o incorruptible ([34]). El intelecto paciente es una potencia del alma racional ([35]) en opinión de Averroes. La función del intelecto agente no es la de "entregar las formas", como pensaba Avicena, sino la de extraerlas de la materia. Para nuestro filósofo, como para sus antecesores, pero ahora con nuevo significado, hay cuatro intelectos: "El intelecto según lo que se dice en este libro es de cuatro tipos: pues se habla de intelecto material, de intelecto como hábito, del intelecto agente y de la virtud imaginativa" ([36]).

El intelecto agente y paciente constituyen el alma lunar, única para toda la raza humana, separada del compuesto, inengendrada, incorruptible, eterna ([37]). El *noûs* de Aristóteles es ahora interpretado como un alma intelectiva lunar. En Aristóteles no se expresó esta doctrina pero se sugirió, aunque el intelecto pasivo era atribuido al compuesto. Esta alma lunar única no puede multiplicarse en individuos, porque al no constituir con la materia una nueva substancia no puede individuarse. Al estar separada de la materia es incorruptible e inmortal.

El hombre, entonces, es, por una parte, *un compuesto* de cuerpo y de su fórma substancial correspondiente: el alma sensitiva, cuya facultad suprema es la imaginación, equívocamente llamada intelecto ([38]). Por otra parte, el hombre es sujeto de una participación accidental del alma lunar o Intelecto agente-paciente.

---

(33) Un antecedente de Averroes, en Córdoba, fue Ibn Hazm (994-1063), quien propuso una visión del hombre semejante a la de nuestro autor. Rechazó como errores las opiniones de Galeno que consideraba el alma como mero temperamento del cuerpo; se opuso a las razones del vulgo que la identificaba con la respiración; y no aceptó tampoco la de muchos filósofos griegos que la consideraban como substancia separada, espiritual. Ibn Hazm propone entonces un hilemorfismo que niega la unidad psíquica de la humanidad y que admite la individualidad. Los textos que citaremos de Averroes pueden verse en Bazán, op. cit., pp. 521-529.

(34) *In De Anima III*, com. 36.

(35) *Ibid., com.* 5.

(36) *In De Anima III*, 20.

(37) "Et ideo opinandum est, quod iam apparuit nobis ex sermone Aristotelis, C!u"d in anima sunt due, Dartes inteJlectus, quarum una est reciDi"ns ...alia autcm agens, et est iIIud quod facit intentiones quae sunt in virtute imaginativa esse rnoventes intellecturn rnaterialem in actu ...et quod hae due partes sunt non generabiles neque corruptibiles (*In De Anima* III, 5).

(38) La imaginación toma el lugar del intelecto pasivo o mortal de Aristóteles

La imaginación es el punto de encuentro entre el compuesto y el Intelecto, dándole la materia sensible sobre la que el Intelecto" agente efectuará la abstracción, preparará el intelecto paciente y constituirá el intelecto "adeptus", habitual o cognoscente. El compuesto, la imaginación, son instrumentos multiplicados y numéricamente distintos del único agente inmortal e inmaterial: el Intelecto lunar, que se comporta como la luz en medio de las tinieblas de la imaginación.

De este modo Averroes expone un riguroso hilemorfismo, afirmando así la mortalidad individual del hombre, defendiendo sin embargo la eternidad del único Intelecto y de la especie humana en general. ¿ Unidad de la visión del hombre o dualismo? Paradójicamente, su visión del hombre no deja de ser dualista aunque radicalmente hilemórfica. El hombre no es el mero compuesto cuya forma es la imaginación; sería en ese caso un simple animal. Necesita *esencialmente* la participación operacional del Intelecto lunar. El hombre individual es el que desaparece después de la muerte, pero permanece el dualismo ahora trasladado a toda la especie: exista una substancia multiplicada e individuada de los cuerpos humanos, y una substancia espiritual: el alma lunar. Avicena era dualista al nivel individual, admitiendo hasta la desaparición del cuerpo, sin importarle la resurrección, pero afirmando la inmortalidad individual. Averroes es dualista al nivel específico, admitiendo la desaparíción del compuesto individual, sin importarle la inmortalidad individual, pero afirmando la eternidad del alma substancialmente diversa al compuesto corporal humano individual ([39]).

Es bien sabido cómo toda la tradición árabe se vertió en el pensamiento latino, gracias a las traduciones emprendidas por la escuela de Toledo, principalmente desde el 1126. Junto con los árabes, venía Aristóteles en griego y dentro de un horizonte neoplatonizante. La nueva tematización irrumpió con todo su impulso sólo en el siglo XIII. Los tratados sobre el alma del siglo XI y XII se transformarán en profundidad y problematización en el siglo XIII. Todas las cuestiones planteadas en la época patrística son ahora conocidas de nuevo: pre-existencia del alma, transmigración del alma, eternidad del alma, etc., pero se agregan nuevas tesis: como la del monopsiquismo de Averroes. La posición dualista de Avicena concuer-

(430 a 23), y Averroes lo llama "intellectus passibilis" (Bazán, *op. cit*., p. 525).

(39) Es por un argumento de este tipo que indicábamos en un trabajo anterior que el Aristóteles de los últimos años (330-322 a.JC.) fue igualmente dualista. Aunque el *noûs* fuera una operación participada, provenía de una substancia separada y divina. distinta del compuesto y que, sin embargo, constituye la *naturaleza* del hombre. Sin *noûs* no hay hombre. No es lo mismo el *ruaj* bíblico, o la *gratia* o don sobrenatural de la antropología cristiana latina, que indica un nivel más allá de la naturaleza, no esencial; además la gracia es una creatura y no la participación de una substancia divina que constituye la misma naturaleza humana.

da mejor con la tradición agustiniana, que será, igualmente, la de la escuela franciscana posterior. La posición de Averroes no podía ser aceptada tal cual, pero su hilemorfismo fue adoptado aunque transvasado en otro horizonte por la reforma antropológica realizada por Tomás de Aquino ([40]). Los propios dominicos perderán bien pronto el sentido de algunas de sus tesis fundamentales.

Veamos ahora cómo se produjo la asimilación de todo este material filosófico en aquel siglo que fue la cima de la Cristiandad, no sólo como organización de una sociedad política o económica, sino igualmente como realidad cultural y filosófica.

2. *Los primeros pasos del dualismo hilemorfista en el siglo XIII*

Siguiendo la manera resumida de expresamos, trataremos en estos apartados la tradición dualista y pluralista que, con el tiempo, será sólo sostenida por los franciscanos, no así en el comienzo, como veremos.

§ 63. *Los grandes traductores latinos*

Como hemos visto, desde Tertuliano hasta Pedro Lombardo el dualismo de tipo platónico había reinado sin discusión. En el siglo XIII comienza una crisis sin precedentes en el pensamiento latino cristiano ([41]).

Un hispánico, Domingo Gundisalvo (González), contemporáneo de Abelardo en el siglo XII, vertió al latín obras ára-

---

(40) El pensamiento judío adoptó, como es evidente, una tematización antropológica. Si tomamos como ejemplo a Ibn Gabiol (Avicebrón) (1020-1058?), ma1agueño, o un Maimónides (1135-1204), cordobés, encontramos que ambos consideraron al hombre como un microcosmos, compuesto de alma y cuerpo, forma y materia. Ambos, sin embargo, adoptaron una cierta posición negativa ante la materia y el cuerpo, principio de la oscuridad y el mal. Dios es objeto no del conocimiento humano, sino por intermedio de la unión previa al Intelecto agente. Dicha unión perfecta con el Entendimiento agente significa la felicidad perfecta y la inmortalidad. Influido por el pensamiento árabe y neoplatónico, admite Maimónides que sólo el entendimiento adquirido (*habitualis*), la ciencia de los hombres sabios, sobreviven en la beatitud individual; los demás hombres se confunden con el Entendimiento agente universal (*Cfr*. s. Munk, *Mélanges de philasaphie juive et arabe*, París, 1927; *Idem*., *Le guide des egarés*, París, 1856-1866; t. I-III; E. Bertola, *La filosofía ebraica*, Milán, 1947; L. Baeck, Maimanides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung, Dusseldorf, 1954; J. Guttmann, *Die Philpsophie des Judentum, Münschen*, 1933; G. Vajda, *lntroduction à la pensée juive du Mayen Age*. París, 1947).

(41) Cfr. Claude Tresmantant, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, París, 1964; C. Bazán, *op. cit., pp*. 386 ss., pp. 530 ss.; E. Gilson, *El espíritu de la filosofia medieval*, Buenos Aires, 1952, cap. IX-X; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe. siècle, Louvain*, 1966.

bes y judías de inspiración aristotélica, escribiendo además diversas obras originales. Entre ellas cabe destacarse el *De Anima*, escrito en 1126-1150, donde se deja ver la influencia de Avicena, Avicebrón, repensando todo el material en un esquema agustiniano tradicional. El alma sigue siendo, como en la época anterior, una substancia. Nuestro autor debe a Avicena la demostración de la espiritualidad e inmortalidad del alma, la distinción respecto al cuerpo y el modo de su respectiva unión. La cuestión del Intelecto agente, por primera vez, es estudiada aplicándose a la doctrina aristotélica la del alma, la distinción respecto al cuerpo y el modo de su liza por primera vez en el mundo latino cristiano la hipótesis del hilemorfismo universal que ya Avicebrón había planteado ([42]).

Se debe, quizá al mismo Gundisalvo, la traducción del libro *De causis*, donde se define al alma como una emanación de tercer grado, situada entre el cosmos de las inteligencias y el mundo corporal. Con este hispánico, y después gracias a toda la escuela toledana, la problemática antropológica es revolucionaria. Propuso un "dualismo mitigado tradicional", pero renovado, ya que aplica ahora la doctrina de la materia y forma, niega un Intelecto agente único y la pre-existencia del alma es rechazada. Afirma la unidad del compuesto humano, pero todavía no puede explicarla.

§ 64. *Los primeros pensadores del siglo XIII*

Guillermo de Alvernia ([43]) se ocupa especialmente de temas antropológicos en su obra De Anima, escrita aproximadamente en 1130 ([44]). Se trata de un pensador situado en un momento crucial. Admite la definición aristotélica del alma del período definitivo del Estagirita: "El alma por lo tanto es, como la define Aristóteles, perfección del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia " ([45]).

Sin embargo, esta definición puede inducirnos a error ya

---

(42) En el *De processione mundi* Gundisalvo da los fundamentos en los que se apoya.rá la escue!a franciscana posteriormente. Avicebrón en su obra *Fons vitae*, que Gundisalvo tradujo al latm, ensena que todos los seres están constItuIdos de materia y forma. En este sistema el alma dcbía ser una substancia constituida por materia y forma; veremos que en el siglo XIII muchos autores adoptarán esta tesis. Pero, además, "el hilemorfismo y el pluralismo de formas profesados por el filósofo judío se sobreañade a un dualismo de base" (Bazán, *op. cit*., p. 386). En efecto, inspirándose en el neoplatonismo y en su jerarquía de seres, la antropología del filósofo malagueño admite en el hombre diversas formas.

(43) Vivió entre 1180-1249.

(44) Véase en *Opera*, París, 1674, t. I-II. *Cfr*. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milán, 1930-1945, especialmente t. III, pp. 48-123. Tiene Guillermo una obra *De immortalitate animae* (ed. Bülow, Münster, 1897).

(45) *De Anima*, cap. 1.1.

que puede ser diversamente interpretada. En efecto, para Guillenno hay dos formas en el hombre. Por una parte, la forma por la que el cuerpo puede poseer la vida, según la definición citada. Por otra parte, la forma que posee el cadáver: la forma del cuerpo como realidad material o inorgánica ([46]). La primer forma nombrada es la que anima al cuerpo viviente, al animal o racional, que es distinta a la forma del cuerpo como realidad "física". Existe entonces una pluralidad de formas: una, la forma de la corporeidad física; otra, la forma del ser viviente o racional ([47]). Estas formas, por otra parte, son ya, antes de informar, "algo" ([48]), y por ello además de un pluralismo puede hablarse de dualismo, porque la forma racional es ya de alguna manera "*una substancia incorporal inteligente* que ejerce los actos que le son propios sin ayuda del cuerpo" ([49]). El alma es substancia y el cuerpo se comporta como un instrumento ([50]).

Vemos entonces que aunque se ha introducido la distinción entre forma y materia, se mantiene todavía la tradición dualista. Utiliza, es verdad, una nueva terminología ([51]) pero dentro de un horizonte agustiniano.

La *Summa Duacensis*, escrita en torno a1 1130, indica una posición también dualista. El desconocido autor de esta obra distingue una triple unidad en el hombre: la del alma en sí misma, unidad perfecta (*firmissima*); en segundo lugar la del cuerpo considerado como substancia compuesta de materia y forma (*unitas minus firma*); por último la que se constituye de la unión de las dos substancias, del alma y cuerpo, que es un tipo de mínima unidad: "En la misma unión del alma y cuerpo se constata otra (unión) que se dice ser la menos firme"([52]).

El alma, además de ser substancia, cumple la función de forma ([53]), lo que significa un cierto tipo de coexistencia (*coexistentia*) con el cuerpo. Su dualismo, entonces, no de la lugar a dudas. Esta misma doctrina es defendida por Felipe

---

(46) "Corpus quod remanet post mortem hominis. vel, alterius animalis, vel etiam vegetabilis seu plantae" (*De Anima*, cap. 1, 1).

(47) *De Anima*, cap. 2,5.

(48) "Et iterum cum tripliciter dicetur substantia et hoc quidem sicut materia; id vero sicut forma quae iam erat aliquid esse". (*Ibid*., 1, 2). La forma es sujeto de inhesión de los accidentes, comportándose entonces como substancia (*De Anima III*, I; Bazán, op. cit., p. 389, n. 56).

(49) Bazán, *op. cit*., p. 380.

(51) "Cum igitur possibile sit animae humanae intelligere se es se substantiam incorpoream spiritualem, es se inquam essentialiter, quoniam nihil horum trium nisi essentialiter dicatur, et nullo modo secundum accidens, manifestum est animam bu. manam essentialiter substantiam incorpoream et spiritualem esse" (*De Anima* II, 4; Bazán, *op. cit*., p. 392, n. 64).

(51) "Corpus quidem materia, anima vero forma" (*De Anima* V, 36).

(52) *Summa Duac*., cap. VII, q. 4; Bazán, *op. cit*., p. 397.

(53) " Anima duo habet in se: quoniam et est substantia et est perfectio" (*ibid*. q. 1).

el Canciller ([54]), cuando en su *Summa de bono* enseña lo siguiente: "Se debe indicar que hay tres modos de unidad. El primero, que surge de la doble referencia de la forma a la materia y de la materia a la forma, en tanto que son recíprocamente inseparables, como en el caso de los cuerpos supracelestes. Esta es entre los cuerpos la máxima unidad. El segundo, que se ejerce en la única relación de los cuerpos en los que la forma no se separa de la materia mientras permanece [...] como sucede en todos los corruptibles. Este es un modo de unión menor. El tercero, que se da en aquellos que ambos convergen, (permaneciendo) siempre el uno separable del otro, como el alma del cuerpo y el cuerpo del alma. Este modo de unidad es mínimo; y de esto se concluye que es mínima la unidad en el hombre" ([55]).

Puede observarse entonces que la introducción de la doctrina hilemórfica no ha llevado necesariamente a una consideración unitaria del hombre. Parecíanos ya oír a Descartes. Más bien lo que esta doctrina permitió, en un primer momento, fue afianzar el dualismo tradicional.

En efecto, para Felipe el alma es una substancia, cuya unión con el cuerpo, como hemos podido ver, es mínima: "Se debe decir que el alma no es sólo forma o perfección, sino también substancia [...] Según que el alma es substancia tiene co-existencia" ([56]).

El alma y el cuerpo son dos substancias, siendo, sin embargo, el alma la forma del cuerpo; en esto se diferencia la substancia anímica de la substancia angélica. Es decir: se trata de una perfección del cuerpo. La unión del alma al cuerpo no es substancial (*per se*) sino accidental (*secundum quid*).

Con esto hemos visto algunos autores anteriores a los franciscanos y primeros dominicos, que significarán la escuela donde el dualismo hilemorfista universal se expresará en un pluralismo de formas.

3. *El dualismo y el pluralismo de formas o formalidades*

§ 65. *La escuela franciscana*

Los seguidores de Francisco adoptarán en el siglo XIII una posición solidaria ante la cuestión del alma. Cuando gracias

---

(54) Vivió en 1160-1236.

(55) Citado por Zavalloni, *Richard de Mediavilla el les controverses sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951, p. 408 (de ed. L. W. Keeler, Series Schol., XX, Münster, 1937, p. 88).

(56) El texto continúa así: ". ..quare quaemadmodum corpus, immo etiam verius, existit nec app1icatur corpori ut per ipsum fulciatur in esse, cum per se existere. .." (*Ibid*., ed. Keeler, p. 80).

a Alejandro de Hales ([57]) quedan incorporados los estudios franciscanos a la Universidad de París en 1231, el dualismo es aceptado de hecho como la doctrina antropológica de la Orden; tesis que sus maestros enseñarán durante largos decenios. Alejandro expone ya un cierto pluralismo de formas admitiendo, primeramente, una forma del cuerpo como substancia material ([58]), a la que se le sobrepondrá el alma humana que (es una substancia ([59]). Ese pluralismo de forma, germinal, indica en un cierto sentido el dualismo óntico que le sirve de base, puesto que el alma es considerada como una auténtica substancia: "(El alma) es substancia, no sólo como forma substancial, sino en cuanto es ente en sí (*ens in se*), fuera del hecho que sea un acto del cuerpo" ([60]).

Alejandro defendió el hilemorfismo universal, inspirándose en Avicebrón, doctrina que adoptó la escuela franciscana. El alma, como un caso particular, estaba constituída por forma y materia ([61]). Juan de la Rochelle ([62]) presenta igualmente una doctrina pluralista en las formas y dualista en su relación de cuerpo-alma ([63]). El alma no es una parte de la substancia, sino una substancia en sentido estricto ([64]). Nuestro franciscano admite como su maestro que el alma está constituida por dos principios (*quod est y quo est*), no poseyendo en su ser (*esse*) autónomo una relación esencial con el cuerpo ([65]). Sin embargo, es forma del cuerpo, su perfección primera, el principio del movimiento corporal. Juan de la Rochelle, entonces, se inscribe en la tradición franciscana por la totalidad de su visión del hombre.

Odón Rigaud ([66]), sucesor de Juan de la Rochelle, defendió igualmente el dualismo y propuso también un pluralismo de formas: "[...] Esto es lo que dice un filósofo: la formá de los elementos se ordena a la forma del mixto, y éste a la for-

---

(57) Nacía en 1170, y moría en 1245.

(58) "Forma corporalis" (*Summa theologica* II, n. 347; cit. Zavalloni, op. cit., p. 411).

(59) Es decir, "hoc aliquid".

(60) *Summa theol*. II, n. 321.

(61) *Summa theol*. II, n. 328. En la *Summa Duacensis* se habla ya de la composición del alma por dos principios (*quod ets y quo est*); Alejandro proponía igualmente esta doctrina del "primus binarius materiae et formae". Las definiciones del alma dadas por Alejandro son las de Casiodoro (*De Anima 2*), San Agustin (*De quant. animae* 13, 22), etc., tradición evidentemente dualista.

(62) Vivió en 1200-1245.

(63) Cfr. Zavalloni, op. cit., pp. 392-412. La *Summa de anima* puede consultarsc en su ed. Domenichelli, Prato, Toscana, 1882, antecedente de la *Summa theologica* de Alejandro de Hales.

(64) "Quod anima sit substantia, ut hoc aliquid, non solum pars substantiae'. (*Summa de anima*, I, q. 20). "Primo, quod anima sit substantia; secundo, quod sit incorporea; tertio, quod simplex" (*ibid*., q. 19). Se encuentra en lo nuestro una auténtica antología de todas las grandes definiciones del alma (*Ibid*., I, q. 2).

(65) ". ..non imaginaretur illud membrum sui neque necessarium suae essentiae (*Ibid*., p. 1).

(66) Moría en 1275.

ma vegetativa, y ésta a la forma sensible, y ésta al alma racional, que es la más completa forma de las formas naturales" [67].

Esta descripción de las formas múltiples podría hacemos creer que cada forma superior asume en su totalidad las funciones de la inferior y se conserva así una unidad de forma. Pero no es así. Esta doctrina pluralista admite la subsistencia de cada forma ya que se inspira en la doctrina de Felipe el Canciller [68] y de Ricardo Rufo [69]. Por ello piensa Odón que en el hombre hay una pluralidad de *ousíai*; las almas aristotélicas no son consideradas como formas sino como auténticas substancias [70].

§ 66. *El dualismo de San Buenaventura*

Este gran contemporáneo a Tomás de Aquino [71] fue al mismo tiempo el fruto maduro de la escuela franciscana y el fundamento de toda una tradición que culminará en el siglo XVII con Descartes. Un texto nos revela toda su doctrina antropológica, el hilemorfismo universal aplicado igualmente a las doctrinas antropológicas: "El alma racional, siendo substancia (*hoc aliquid*) y habiendo nacido por sí, subsiste, obra y padece, mueve y se mueve, porque tiene dentro de sí el fundamento de su existencia, tanto el principio material del que tiene la existencia, como el formal del que tiene el ser" [72]. "Le acaece al alma racional tener composición de materia y forma" [73]. "No es suficiente decir que haya en ella (el alma) composición de *lo que e*s y *lo que es*, sino que se debe añadir que hay en ella composición de materia y forma" [74].

Para Buenaventura nada puede existir sin materia excepto

---

(67) *I Sent*., dist. 1 (*cit*. Zavalloni, *op. cit*., p. 404).

(68) *Ibid*.

(69) Moría después del 1259.

(70) "Philosophi dicunt quod sunt tres substantiae ..." (*I Sent*.; cit Zavalloni, *op. cit*., p. 385). La unidad del alma es "une unité de composition" (Zavalloni, *ibid*.).

(71) Vivió en 1221-1274.

(72) *II Sent*. 17, 2 concl., c. 3. Considérese la clara diferencia entre *existencia y ser.*

(73) *Ibid*., 17, 1, 2.

(74) "Quidam enim dixerunt nullam animan, nec rationalem nec brutalem habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit anirnam rationalem pose pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur quod illud suffi(Ciat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est nisi addatur es se in ea compositio materiae et formae" (*II Sent*. 17, 1, 2, concl.). Para un estudio más detallado de estas cuestiones, véase E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, París, 1943; el artículo de Smeets, Bonaventure, en *DTC* II, col. 962-986; E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster, 1909; la *Opera omnia*, Quaracchi, Florencia, 1882-1902, I-X, no es edición crítica.

Dios. Esto es una necesidad propia de la finitud ([75]). El alma, como substancia independiente del cuerpo, no puede dejar de tener composición de materia y forma ([76]). Por su parte el cuerpo, que es igualmente una substancia, está constituida por la materia primera y una forma material que Buenaventura pensaba era la luz ([77]) .

Nuestro pensador se inspiraba sin embargo en Aristóteles. Por ello el alma aunque era substancia debía igualmente ser forma (doctrina del todo contraria a la del Estagirita pero común en la época). El cuerpo posee una forma que le es propia, como todos los cuerpos (*forma corporeitatis*) .Esta forma puede ser la de los elementos fundamentales, o la forma de los mixtos o de cuerpos más complejos ([78]). El cuerpo, en el caso del hombre, tiene como una disposición o "apetito" a unirse con el alma ([79]), y el alma por su parte tiende igualmente a unirse como forma con el cuerpo ([80]). Son entonces dos substancias pero que juegan el papel de forma y materia. Esta unión de ambas substancias es muy difícil de explicar, y como en Descartes, lo radical es el dualismo.

Buenaventura admite además un pluralismo de formas. Existe la forma del cuerpo físico, el alma vegetativa, sensitiva y racional. Cada una de ellas informa al compuesto y lo dispone a recibir la forma superior. Es como una in-formación abierta ([81]). Todas estas formas nos hablan de las ya antiguas jerarquías de *ousíai* de los neoplatónicos expresadas en un instrumental lógico y terminológico aristotélico.

El dualismo se deja ver, también, en la doctrina del concimiento sensible, nivel difícil de explicar cuando el hombre pierde su unidad. Buenaventura distingue claramente entre conocimiento intelectual y sensible. En el mismo conocimiento sensible diferencia entre la mera impresión recibida por los

---

(75) "Nulla substantia per se existens, sive corporalis siye spiritualis, est pure forma ni si solus Deus" (II Sent. 3, 1, 1).

(76) "Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis, ideo cum uniatur mortali corpori potest ab eo separari, ac per hoc non tantum forma est, sed hoc aliquid" (*Breviloquim*, II. 9, 5). "Omne illud quod secundum sui mutationem est susceptibile contrarium est hoc aliquid et substantia per se existens in genere, et omne tale compositum est ex materia et forma; sed anima secundum sui mutationem est susceptiya gaudii et tristitiae: ergo anima rationalis composita est ex materia et forma" (*II Sent*. 17, 1, 2, fund. 5).

(77) "Forma lucis... ponitur tamquam forma" (*II Sent*. 13, 2, 2). La forma del alma es una forma espiritual, no ya material como la luz.

(78) "Forma elementaris... forma mixitionis... forma complexionis" (*II Sent*. 15, 1, 2).

(79) "Corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam" (*Sent*. 17, 1, 2).

(80) "Quoniam ...completio yero naturae requirit ut homo con:stet simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam" (*Brev*. VII, 5, 2).

(81) "... Quod est dispositio vel in potentia ad illam (a la forma superior)" (*In Hexamer*. IV, 10).

órganos corporales y el "juicio" que sobre esta impresión efectúa la facultad sensible del alma. El conocimiento sensible en sentido pleno no es del cuerpo sino del alma. En efecto, "si el elemento pasivo de la sensación –nos explica E. Gilson– se encuentra principalmente de parte del cuerpo y el elemento activo principalmente de parte del alma, es sin embargo (para Buenaventura) el alma y no el cuerpo el que percibe. Decimos, y con razón, que el ojo ve; pero tenemos derecho a decirlo porque el alma ejerce *por medio* del cuerpo su facultad de ver, de tal manera que es el alma la que confiere al cuerpo la facultad de sentir: *el acto de sentir lo comunica el alma al cuerpo* ([82])" ([83]). El dualismo antropológico se deja ver, entonces, en la doctrina del conocimiento que culminará en el idealismo de Kant ([84]).

Buenaventura, por otra parte, defiende las tesis tradicionales de la antropología cristiana: rechaza la pre-existencia del alma, el traducionisrno, admite la *creatio ex nihilo* ([85]).

Pedro Hispano, que llegó a ser Juan XXI, encomendó al obispo de París, E. Tempier, realizar una encuesta acerca de las doctrinas erróneas que se propagaban en París. Buenaventura no fue condenado en ninguna de sus tesis. Esto se explica bien ya que el Papa, en un comentario al *De Anima* ([86]), había escrito: "Solución. A esto puede responderse que el alma es substancia y no accidente. A la primera razón, para contradecirla, puede decirse que unas formas son corporales y otras espirituales [...]" ([87]).

Pedro, dualista decidido, creía que no sólo los averroístas eran heterodoxos sino también los que no defendían la pluralidad de formas. Para Pedro, el decir que el alma era forma ponía en peligro la inmortalidad. La posición de Tomás de Aquino, evidentemente, no era del agrado del Papa, mientras que Buenaventura tuvo parte de su favor.

---

(82) *II Sent*. 25, 2, uni.

(83) E. Gilson, *op. cit*., p. 287. Este autor se apoya en los siguientes textos: "Cum duo concurrant ad actum intelligendi sentiendi, videlicet recipere et judicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed judicium est a virtute (= ratio inferior vel deiiudicatio), et in intell¡gendo utrumque est a virtute intellectiva (= ratio superior)" (*II Sent*. 25, 2, unic.). Hay en esto una diferencia radical con Tomás de Aquino.

(84) *Cfr*. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50, B 74, cuando indica que "unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts", que son el entendimiento y la sensibilidad, negará al mismo tiempo toda facultad cognoscitiva al cuerpo. *Cfr*. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 6.

(85) *Cfr*. C. Tresmontant, *op. cit*., p. 277 55.

(86) *Obras filosóficas*, II, *Comentario al "De Anima" de Aristóteles*, Madrid, 1944.

(87) *Ibid*., I, lect. 3 (ed. cit., pp., 242-243 del Ms. Cracovia, Bibl. Universidad 726, fol. 63). Más adelante expone la misma doctrina: "Circa secundam quaestionem sic proceditur et quaeritur utrum anima sit substantia, an accidens. Et ostenditur quod sit substantia per tres rationes ..." (*ibid*., II, lect. I, p. 503, fol. 98).

214

§ 67. *Los pensadores de Oxford*

En Inglaterra, por herencia del pensamiento de Roberto de Grosseteste ([88]), la pluralidad de forma y el dualismo fueron aceptados desde temprano ([89]). A tal punto que el mismo dominico Roberto Kilwardby ([90]) defendía la hipótesis de que el alma estaba realmente constituida por tres formas substanciales (vegetativa, sensitiva e intelectiva), formas realmente diversas: "(El alma) es potencia intelectiva como *hoc aliquid*, que puede *quasi personaliter* subsistir después de la separación del cuerpo" ([91]).

El alma es una substancia compuesta por tres esencias o substancias "incompletas". El alma intelectiva por su parte es una substancia autónoma e inmortal, y constituye con el cuerpo una substancia "por modo de composición" (*secundum compositionem*) ([92]).

Puede observarse una suma imprecisión en el uso de los términos técnicos de la filosofía aristotélica. En verdad siempre se encuentra implícita la doctrina de la substancia completa e incompleta y de la pluralidad de almas ([93]).

Por su parte Juan Peckham ([94]), profundamente conmovido por los peligros que a sus ojos representaba el aristotelismo consecuente, luchó denodadamente por la defensa del dualismo mitigado ya establecido. El cuerpo es una substancia, constituido por materia prima y *forma corporeitatis*, que puede observarse claramente por la subsistencia del cadáver después de la muerte. El alma es igualmente una substancia constituida por materia espiritual y forma, con subsistencia propia después de la muerte ([95]). Nuestro filósofo afirma la pluralidad de formas y el dualismo de tipo buenaventuriano. El hombre posee una unidad que Peckham denomina subs-

---

(88) Vivió en 1170-1233.

(89) En su obra *De luce seu de inchoative formae* (ed. Baur, 1912) el obispo de Lincoln afirma que la luz es la forma de todas las cosas. En su pensamiento científico positivo la luz se identifica a la "corporeidad" de Avicena ("Fonnam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant"; *ed. cit*., p. 51). Nuestro autor introduce la teoría de la "inchoatio fonnae".

(90) Moría en 1279.

(91) *Littera ad Petrum Conflans* (ed. Ehrle, p. 627; cit. Zavalloni, *op. cit*., p. 320).

(92) *Ibid*., p. 629.

(93) "Scio tamen quod unus homo unam habet fonnam, quae non est simplex. sed ex multis composita... ex multis humanitas una resultat" (*Littera*...; Zavalloni, *op. cit*" p. 321).

(94) Nació en 1235, murió en 1292.

(95) Para nuestro franciscano inglés era fundamental salvar la inmortalidad del alma y la identidad del cuerpo de Jesucristo después de la muerte ("Utrum oculus Christi vivus et mortuus diceretur univoce vel aequivoce"; *Quodlibetum Romanum*, q. 11; ed. Delorme, pp. 27-34), que a sus ojos ponía en tela de juicio el concepto tradicional de la resurrección "del cuerpo".

tancial, pero siendo constituida por substancias el compuesto no tiene, en sentido estricto, dicho tipo de unidad ([96]).

El estudiante de Oxford, pero residente en París, Roger Bacon ([97]), defiende una antropología dualista al afirmar que el alma es "una substancia completa en sí misma, que cumple la función de forma" ([98]). Siendo una substancia, como en toda la escuela, está constituida por forma y materia, pero sólo el alma intelectiva tiene esta composición, no así la sensitiva y vegetativa: "Se dice que es substancia (*hoc aliquid*), porque es motor además del hecho de ser acto: sólo el (alma) intelectiva está compuesta de materia y forma, porque es auténtica (substancia)" ([99]).

Roger pretende, sin embargo, salvar la unidad del hombre para lo cual echa mano de la doctrina del alma como forma del compuesto humano. E1, como muchos otros que defendieron esta posición, no llegaron a advertir la contradicción entre la consideración del alma como substancia autónoma y como forma del cuerpo. En el sistema del Estagirita es imposible esta contradicción, si se usan con propiedad esas nociones ([100]). Roger apoya la doctrina de Avicena entre los árabes, utiliza a Aristóteles, pero pertenece a la tradición agustiniana, franciscana, buenaventuriana.

§ 68. *Los franciscanos posteriores. El pluralismo de forma*

Un Mateo de Aquasparta ([101]) expone con claridad el dualismo antropológico. Por una parte el cuerpo es una substancia autónoma y en cierto modo "anterior" en su ser al alma:

---

(96) "Unde sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem et ideo formatum est unum" (*ibid*., q. 25, p. 64). Juan Peckham, en su *Tractatus de anima*, que pareciera anterior al *Quodlibetum*, afirma el mismo tipo de pluralismo de forma y el dualismo de fondo propio de esa tradición.

(97) Vivió en 1210-1292.

(98) Bazán, *op. cit*., p. 413.

(99) *Quodl. altere; Opera inédita*, X, p. 269 (cit. Bazán, *op. cit*., p. 414).

(100) En Oxford un Ricardo Rufo (+ 1259) "revela ya una cierta evolución en la controversia acerca del alma, sino simplemente de la pluralidad de substancias en el alma" (Zavalloni, *op. cit*., p. 396). Por su parte, Odon de Rigaud (+ 1275), en París, distingue entre una forma de la parte del hombre y la forma del todo: " Ad hoc intelligendum, notandum est quod est duplex forma, sci1icet forma partis et forma totius, forma quae est altera pars compositi et consequens totum compositum; et huic duplici formae respondet materia sua. Forma partis in homine est anima, et huic respondet pro materia corpus; forma autem totius dicitur forma illa quae hiis advenit, ut humanitas a qua unumquodque distinguitur in genere vel specie" (*II Sent*., d. 3; *Brujas* 208. fol. 205 r; cit. Zavalloni, p. 413). El influjo indirecto neoplatónico es evidente, aunque este pluralismo de dos formas no significa propiamente dualismo, el que, sin embargo, Rigaud defiende en otros textos.

(101) Vivió en 1235-1302.

"El alma no da al cuerpo su ser (*esse*), porque el cuerpo tiene su ser sin el alma [...] (el alma) sólo le da el ser viviente"([102]).

Por otra parte el alma es igualmente una substancia: "[...] Toda el alma se infunde entonces según su propia substancia" ([103]).

Esto supone, como en sus antecesores, una forma y materia para el cuerpo y para el alma, aunque esta última substancia se comporta como forma con respecto al cuerpo, no tanto como forma que confiere el ser, sino en cuanto forma que confiere la vida y la racionalidad. Por su parte el cuerpo es un producto de la generación material, mientras que la substancia anímica es efecto exclusivo de la *creatio ex nihilo* ([104]).

Con Guillermo de la Mare ([105]), que se opuso con su *Correctorium fratris Thomas*, escrito entre 1277-1279, al averroísmo y frontalmente a la doctrina unitaria en antropología, comienza el período de un dualismo y pluralismo concien-- te y consecuente. Hasta Tomás de Aquino el dualismo mitigado era lo tradicional y en ello concordaban franciscanos y dominicos. Desde que Tomás expuso la nueva doctrina antropológica, que se fundaba en una auténtica nueva ontología –como lo demostraremos en otros trabajos–, el dualismo debió afinar su lenguaje y precisar sus hipótesis. Desde ese momento el cambio hacia Descartes aparecía ya a la luz de la cultura europea, con luz autoconciente ([106]).

Roger Marston ([107]) defiende el hilemorfismo universal aplicado al alma independientemente del cuerpo, un dualismo que se explica igualmente en una pluralidad de formas substancialmente subalternadas en el ser. Lo mismo puede decirse de Pedro Juan Olivi ([108]), dualista y defensor del pluralismo de formas. El alma está constituida de materia espiritual y. forma intelectiva. Esta alma asume las formas sensitivas y vegetativas con " subordinación dispositiva " ([109]), es decir, una forma dispone a la materia a recibir la otra. Dicha alma,

---

(102) E. Daniels, p. 263 (cit. Fraile, *Historia de la filosofía*, II, pp. 785-786).

(103) *Quaestiones de anima* XIII, q. 6 (cit. Zavalloni, p. 201). Admite entonces Aquasparta el dualismo, pero igualmente el pluralismo de formas que le lleva a decir: "Quilibet homo, quamvis unus homo sit, tamen in uno et eodem homine sunt plura esse (sic), quia plures formae substantiales perficientes secundum diversos gradus essendi. .." (*Quaest. de fide*, q. 6, ad. 10; ed. Quaracchi, I, p. 176). Se trata del *esse essentiae* que Duns Escoto plantea igualmente en ese tiempo.

(104) Esta es igualmente la posición de Pedro de Falco, en *Quast. disp*., q. 5: ". ..la natura producta fuit duplici productione, nam anima producta fuit productione creationis, corpus non productione creationis" (cit. Zavalloni, p. 325).

(105) Muere en 1298.

(106) *Cfr*. Zavalloni, op. cit., pp. 326-327.

107) Muere en 1303. *Cfr*. E. Gilson, Robert Marston*: un cas d'augustinisme-avicennisant*,en "Arch Hist. d. M. Age", VIII (1932), 37-42; Zavalloni, op. cit., pp. 330. 333. En sus *Quaestiones disputatae*, Roger Marston trata largamente la cuestión antropológica; igualmente en su *Quodlibetum* I y II.

(108) Vivió entre 1248.1298.

oponiéndose en esto a la doctrina buenaventuriana, no es forrma del cuerpo sino en sus niveles vegetativo y sensitivo: el alma intelectiva permanece en total libertad e independencia del cuerpo ([110]). Su dualismo es total; se le acusó ante el Concilio dé Viena por esta doctrina: "El alma racional –decía Pedro Olivi– no es forma del cuerpo humano por sí misma, sino sólo por su parte sensitiva" ([111]).

Con Ricardo de Mediavilla ([112]) termina una época: la época de los alumnos directos de Buenaventura. Ricardo se forma bajo el peso de las condenaciones de 1277 y, por ello, es ya un conciente franciscano de su agustinismo aristotélico. Acepta la composición hilemórfica universal y explica la pluralidad de formas. Escribe una obra de importancia para la doctrina pluralista: *De gradu formarum* ([113]). En la *Responsio ad quaestionem* explica en primer lugar la "pluralidad de formas en el hombre" ([114]). En el hombre el cuerpo es una substancia que tiene una forma substancial distinta al alma intelectiva ([115]). La forma substancial del cuerpo es una forma incompleta que se subordina esencialmente al alma intelectiva, forma última y completiva del ser humano. Esto no significa que Ricardo acepte la pluralidad de almas substanciales, pero acepta en cambio el dualismo entre el alma intelectual y la forma sensible y vegetativa del cuerpo ([116]); es decir, no acepta la unidad de forma en el hombre. La forma del cuerpo es forma *corporeitatis* o *cadaverica* (en latín), expresión propuesta para sugerir la identidad del cuerpo de Jesucristo antes y después de la muerte, cuestión teológica muy discutida en esa época ([117]).

§ 69. *El pluralismo formal de Juan Duns Escoto*

En el mismo año morían Ricardo y Juan Duns Escoto ([118]), este último terminaba su vida en plena juventud y por ello

---

(109) Zavalloni, *op. cit*., p. 336

(110) Esta doctrina será condenada en el Concilio de Viena de 1311.

(111) F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, II, p. 369. El Concilio como hemos dicho, declara que el alma es forma del cuerpo. Esta fórmula declarada: de fe será aceptada por Ockham y por Descartes, pero exclusivamente "por compromiso", no racional o filosóficamente.

(112) Vivió entre 1249-1308. *Cfr*. E. Hocedez, *Richard de Middleton*, *sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain, 1925, p. 386, y la obra tantas veces citada de Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, Louvain, 1951

(113) Ed. Zavalloni, pp. 35-169.

(114) Ed. cit., pp. 68 ss.

(115) *Cfr. De gradu formarum*, resp.; ed. cit., p. 73.

(116) "Quia vegetativum et sensitivum est una forma gradus habens, sensitiva autem et intellectiva plures formae" (*ibid*., p. 139).

(117) Zavalloni, *op. cit*., p. 366.

(118) Nació en Duns en 1265 y murió poco después de sus cuarenta años en 1308. *Cfr*. E. Gilson, *Jean Duns Scot. lntroduction à ses positions fundamentales*, París, 1952;

aunque vivió en el siglo XIII era ya un pensador que asumió la problemática del siglo XIV. Las condenaciones contra el averroísmo y las dudas que despertó la reforma de Tomás de Aquino en París y Oxfford habían producido la escisión de escuelas. Pero, al mismo tiempo, la tradición buenaventuriana había ya manifestado en alguna de sus tesis una cierta inconsistencia a los ojos de sus propios discípulos. Duns Escoto es entonces un hombre de otra época y propone soluciones de gran novedad que ponen en crisis el dualismo, aunque no .alcanza a expresar adecuadamente la unidad del hombre.

Toda la antropología de Juan Duns se funda, como en todos los pensadores de todas las épocas por otra parte, en su sentido del ser. La unidad del *ser* humano es la unidad de un *ser* compuesto. El sentido del ser (*esse*) que depende directamente del de Avicena, cuestión que estudiará Heidegger en sus años mozos y que dejará huellas, le permite al filósofo de Oxford afirmar la pluralidad de formas (cada una de las cuales tiene su *esse*, diríamos hoy *esse essentiae*) y al mismo tiempo la unidad de un solo ser ([119]). "Desconozco esta ficción, de un ser no compuesto que sobreviene a la esencia, si la esencia es compuesta" ([120]). Juan Duns critica con esta frase a Tomás que afirmaba la unidad del ser y la forma; el franciscano en cambio afirmaba la pluralidad de formas y de seres, pero unificando el ser formalmente. En la escuela franciscana había hasta ahora reinado Avicena en su dualismo antropológico, ahora comenzaba a reinar en su metafísica([121]). Nuestro autor rechaza el hilemorfismo universal, ya que no necesita de esta doctrina para dar cuenta del grave problema de la individualidad, gracias a su doctrina de la última formalidad (*haecceitas*) ([122]). Los ángeles, que son substancias espirituales, pertenecen a una misma especie (contra la opinión de Tomás de Aquino), y están formalmente individualizados. Las almas no son substancias como los ángeles,

---

B. Landry, *Duns Scot*, París, 1922; E. Longpré, *La philosophie du E. Duns Scotus*, París, 1924; C. Piana, *La controversia delta distinzione fra atto e potenze*, Milán, 1956; Zavalloni, *op. cit*., pp. 374 ss. En el futuro tendremos que volver sobre Juan Duns porque en el replanteo de la cuestión del ser deberá verse la influencia que éste ha ejercido sobre Heidegger (y aún sobre un Zubiri), por ejemplo.

(119) *Cfr*. E. Gilson, *op. cit*., pp. 84-215, sobre el sentido del ser.

(120) *Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 46. El *esse* da exclusivamente el ser substancial, no es un *esse ut actu essendi*. Este sentido formal del ser le impedirá comprender la unidad radical del ser humano a un nivel ontológico. Al fin sólo propone un *esse essentiae*, pero nunca el acto participado de ser. La forma es *ser*, pero no es la "mediadora" que permite que el *ser* se ejerza efectivamente.

(121) Cfr. E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, París, 1962, p. 124 ss.

(122) Véase el tratamiento que hace Escoto de la doctrina de los ángeles, cuestión muy significativa siempre para detectar la doctrina de la forma-materia (*cfr*. Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 391 ss., en especial cuando dice que "no es imposible que formas puras sean numéricamente distintas", p. 399), porque la individualización (pp. 444 ss.) no tiene por causa la "materia signata quantitate", sino la última formalidad individual e individuante ("haecceitas"; *Reportata parisiensia* II, 12, 5, 8).

tal como opinaba Orígenes, ni son una especie completa, sino una parte individuada de la especie completa que forma con el cuerpo al hombre ([123]). Estas almas no tienen materia espiritual, no son substancia como para los hilemorfistas universales y pluralistas tradicionales, y, por ello, su subsistencia después de la muerte no puede ser probada por la filosofía. Hablando de la inmortalidad nos dice que se "puede afirmar que, aun cuando se den razones probables para demostrarla, con todo no son demostrativas, más aún ni necesarias" ([124]). Si hay inmortalidad es porque Dios lo quiere, lo puede y lo otorga como don gratuito, como podría igualmente hacer que subsistan las formas de los seres corpóreos ([125]) . Juan Duns coincidía sin saberlo con la primigenia posición de los pensadores cristianos del siglo II, con los apologistas, Ireneo y muchos otros. Esta doctrina tan contraria a toda la tradición cristiana latina es una dura crítica al dualismo imperante.

Duns Escoto no rechaza la pluralidad de formas pero la interpreta desde una perspectiva metafísica distinta. Esto se debe, como hemos dicho, por su noción aviceniana del ser . Meditemos el siguiente texto clave: "El ser de la materia con respecto al ser del compuesto no es sino parcial, así como también el ser de la forma es un ser parcial con repecto al ser del compuesto. Por esto el compuesto no es totalmente uno (*simpliciter unum*) sino sólo por composición" ([126]).

Para Escoto cada forma, cada elemento, tiene su propio ser (*esse*), el ente en su totalidad posee un ser compuesto. En efecto, "el ser de todo el compuesto incluye el ser de todas sus partes; incluye los numerosos seres (*esse*) parciales de sus partes, o sus numerosas formas, como un ser total compuesto de numerosas formas incluidas en las actualidades parciales" ([127]). Para Juan el ser es ser substancial o ser accidental. El hombre, entonces, es una unidad compuesta. En primer lugar existe una *forma corporeitatis* que se deja

---

(123) *Op. Ox*. II, d. 1, q. 6, n. 5.

(124) *Op. Ox*. IV, d. 43, q. 2, n. 16.

(125) *Op. Ox*. IV, d. 43, q. 2, n. 23. Detengámonos un momento en la cuestión de la inmortalidad en la que Juan Duns, como en tantas otras cuestiones, pareciera tener como connaturalidad con las estructuras fundamentales del pensamiento cristiano. La inmortalidad no le parece ser objeto de la razón natural ("sed haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota"; *Rep. paris*. IV, d. 43, q. 2, n. 17). Sólo la fe enseña que "si el alma es un ser por si e independiente del cuerpo, es Dios quien le da ese per se esse que caracteriza la substancia" (E. Gilson, *op. cit*., p. 488; *cfr*. F. Immle*, Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13. Jahrhunderts*, en "Franziskanische Studien" XXIV (1937), 248 ss.

(126) *Op. Ox*. II, d. 12, q. 2, n. 9. Seria aquí el lugar de plantear la doctrina escotista de la *distinctio formalis a parte rei* en la cuestión de la relación del cuerpo y alma. Pero nos apartaríamos del tema.

(127) *1bid*., IV, d. 44, q. 2, n. 17.

ver en el cadáver ([128]). Pero a diferencia de los dualistas que le antecedieron no admite que esta forma de corporeidad constituya al cuerpo como una substancia autónoma del alma, que sería por su parte otra substancia. Por el contrario, aunque Duns Escoto defiende que las formas son realmente distintas, sin embargo es la última forma (*la haecceitas*) la que consuma la unidad formal del todo: "Así, el todo compuesto se divide en dos partes esenciales por una parte, su acto propio, es decir, la última forma, en virtud de la cual él es lo que es; por otra parte, la potencia propia de ese acto, que incluye la materia primera *con todas las formas* precedentes. En este sentido, admito que este *esse* total posee su ser completo de una sola forma, que confiere al todo lo que es; pero no se sigue de esto que el todo sólo contenga una forma, ni que diversas formas no hayan sido incluidas en el todo, [...] sino que están incluidas en lo potencial (*in potentiali*) de este compuesto" ([129]).

Puede entonces verse que aunque admite una pluralidad de formas, las propone más bien como formalidades, con lo cual supera el dualismo tradicional del pensamiento cristiano latino.

Pero ¿qué es el alma para nuestro filósofo? Es una forma intelectual que da al hombre el ser un ente intelectual ([130]). Por esto, aunque hay en Escoto algunas formulaciones dualistas ([131]) , sin embargo no puede acusársele de tal. Sin embargo, su doctrina del alma no es tan simple como parece y desata, posteriormente, el derrumbe de la escolástica. En efecto, las formas de las que habla Scoto, de directa filiación aviceniana, pueden encontrarse en tres situaciones: o dadas concreta y físicamente (determinadas en último grado por la *haecceitas*), o conocidas universalmente por la mente, o tomadas en sí mismas sin considerarlas ni concreta ni universalmente, es decir, indiferentemente. Este modo de ser indiferente es el modo de ser de la naturaleza en la mente divina como *posible*. "Duns Escoto ha asimilado evidentemente, bajo la influencia de Avicena, una fuerte dosis de realismo platón-

(128) *lbid*., d. II, q. 3, n. 54. Zavalloni cita el texto siguiente (p. 377): "Unde corpus quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo et non habet animam. ..sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tanttlm per reductionem, ut pars, sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum per reductionem" (*Op. Ox*. IV, d. 11, q. 3, n. 54).

(129) *Op. Ox*. IV, d. 11, q. 3, n. 46. La última forma no es el alma sino la *haecceitas*.

(130) *Esse intellectivum* (*Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 27). Así como la *forma corporeitatis* le da al cuerpo el *esse corporeum*, así el alma o forma racional le da al hombre su ser intelectivo.

(131) Se habla, por ejemplo, que el espíritu coexiste con el cuerpo: "... Sed

multo verius potest esse praesentia spiritus ad corpus per coexistentiam quam sit illa per contactum ..." (*Op. Ox*. IV, d. 44, q. 2, n. 17).

221

nico, mayor que el que aceptó Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. No le parece imposible que una especie, es decir una naturaleza, posea una unidad y una realidad que le sea propia" ([132]).

El "hombre" como especie o naturaleza, en sí mismo, es uno. Uno es igualmente el "hombre concreto" gracias a la última formalidad o *haecceitas* que da al ente individual su entidad real. Varias son las formas, desde la *forma corporeitatis* hasta el alma intelectiva, que separadamente subsisten con sus potencialidades respectivas real, actual y distintamente, pero que como formas del compuesto sólo subsisten virtualmente ([133]). ¿Cómo puede entenderse esta doctrina del que no en vano fue llamado el *Doctor sutil*? Simplemente advirtiéndose siempre del sentido del ser para Duns Escoto. Como habla siempre de un ser formal (*esse essentiae vel formae*) la entidad de cada forma queda asegurada en sí, y la unidad formal entitativa del hombre queda igualmente explicada, al modo scotista, por la *haecceitas*. En cierto modo se ha superado el dualismo, y esto lo manifiesta al negar que la inmortalidad sea objeto de demostración racional (aunque se la afirma como objeto de fe, lo cual, en estricta tradición cristiana es tanto o más criticable), pero al mismo tiempo no alcanza a explicar la unidad real del hombre. La puerta queda abierta para el fideísmo ockhamista y para el pensamiento ya inicialmente idealista de Descartes.

4. *El comienzo del dualismo moderno*

Después del intento scotista la escuela franciscana no pudo evitar retornar al dualismo que se impondrá definitivamente en la Europa moderna, con excepciones domo veremos en el próximo capítulo.

§ 70. *El dualismo de Guillermo de Ockham*

Entre tantos otros autores que podríamos todavía tratar, no se debe olvidar a Guillermo de Ockham ([134]), que estudió

(132) E. Gilson, *op. cit*., p. 112.

(133) *Ibid*., pp. 493-494.

(134) Vivió en 1295-1350. *Cfr*. R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez G. d'Ockham*, Louvain, 1947; L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, París, 1950; *ídem*., *Léxique philosophique de Guillaume d'Ockham*, París, 1957; F. Copleston, *Histoire de la philosophie*, III, 1958, pp. 111 55.; M. de Gandi1lac, *Ockham et la "via moderna"*, en Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. XIII. *Le mouvement doctrinale*. .., p. 417 ss.; artículo de Vignaux, *Nominalisme*, y de Amann, *Occam*, en *DTC* (1931), col. 717-784, 864-904; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laíque*, París, 1942-1946, t. IV-VI.

en Oxford en 1312-1318, pocos años después de la muerte de Duns Escoto. Siguió la tradición franciscana en aquello de la pluralidad de formas, dejando de lado el intento scotista, y reafirmando en el plano de la fe (no ya el filosófico) el dua-- lismo agustino y aviceniano. Ockham, consecuente con su nominalismo, no sólo piensa que la inmortalidad del alma no se ha demostrado, lo mismo que su incorruptibilidad e inmaterialidad, sino que es filosóficamente indemostrable. Con ello toda su antropología será una teología.

Nuestro autor admite que el alma sea forma del compuesto humano, pero como principio de fe. Existe en primer lugar una forma de corporeidad, en segundo lugar una forma sensible y por último una forma inteligible o alma. Nos es imposible, para Ockham, probar la existencia de estas diversas formas, pero se acepta como principio de fe en acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Es, como hemos dicho, una teología antropológica: "Digo entonces que es muy difícil de probar por la razón [...] Concuerda en cambio con la fe de la Iglesia proponer la distinción de estas formas más que su unidad" ([135]).

Nuestro pensador no cree que pueda demostrarse filosóficamente que el alma es forma del cuerpo, y sólo lo aceptó como principio declarado de fe en el Concilio de Viena. Pero, con algunos Padres del Concilio de 1311, cree que el alma no es una forma directa y substancial del cuerpo, sino por intermedio de otras formas distintas. Como principio de fe define así al alma: "Pienso que el alma intelectiva es una forma inmaterial e incorruptible que está enteramente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes; (pero) no puede saberse evidentemente por la razón y la experiencia que tal forma sea la forma del cuerpo [...] Todo esto lo admitimos por fe" ([136]).

Como en todas las doctrinas de pluralidad de forma, para Ockham, con la muerte del hombre se corrompe la forma sensitiva pero subsiste el alma intelectiva (a la cual se le reconoce las notas de la substancia) y la forma del cuerpo todavía persiste por algún tiempo. Su dualismo, fideísta, queda claramente expresado en aquello de que el alma es substancia, y lo es igualmente el cuerpo: "Dice que la substancia (corpórea) tiene partes extendidas en longitud, latitud y profundidad" ([137]).

Con Ockham nos encontramos en la decadencia. Es sólo una repetición de las tesis antiguas de la tradición latina, sin ninguna conciencia histórica (ya que se admiten como de fe

---

(135) *Quodlibeta septem* II, q. 11.

(136) *Ibid*., I, q. 10.

(137) *Expositio aurea*, fol. 56 (ed. Bonn, 1496) Su dualismo, fideísta por otra parte, se deja ver cuanto en *II Sent*. 9, explica que aunque se nieguen otras formas deberá reconocerse siempre al menos dos: "la forma de corporeidad y el alma intelectiva".

doctrinas venidas del helenismo y se niegan las de la tradición judeo-cristiana), y sin vigor filosófico (ya que se refugia constantemente en el nivel de la fe).

§ 71. *La crítica a la forma substancial*

Dejando de lado nada menos que tres siglos, ya que Ockham moría en el 1350 y Descartes en 1650, es decir, no tratando el período de tanta importancia como fue el Renacimiento, con su platonismo pujante y su renovación escolástica, nos ocuparemos del fundador de la filosofía moderna ([138]). No hemos querido seguir uno a uno los diversos pensadores renacentistas porque esto sobrepasaría nuestra intención (es decir, la evolución de la antropología cristiana hasta el siglo XIV), pero hemos querido abarcar a Descartes porque es el fundamento del dualismo moderno que pretende superar el pensamiento contemporáneo. Descartes no es un punto de partida solamente, sino, como podemos ahora demostrarlo, un punto de llegada de toda la tradición dualista de la cristiandad latina ([139]).

La cuestión antropológica, en un plano óntico, es más central en el sistema cartesiano de lo que comúnmente se cree, y, por lo mismo, en la físico-matemática moderna. Toda la reforma de la ciencia física que Descartes emprende desde 1619 va tomando forma y queda fundada metafísicamente en la distinción real y radical entre el alma y el cuerpo, cuestión que después trató en la *Meditación sexta*, como veremos más adelante. Esta distinción entre cuerpo y alma, que en antropología significa un claro dualismo, le permite a Descartes definir ónticamente un mundo de pura extensión y movimiento: el cuerpo como máquina sin forma vital o alma. Cabe destacar que la recuperación de la noción de forma y estructura corporal está a la base de la biología contemporánea y de la

(138) Vivió entre 1596 a 1650, como hemos dicho. Aunque no ignoró ni la filosofia ni la física del Renacimiento, sin embargo no tuvo influencia decisiva en su formación. La tradición que constituyó su sistema fue la del agustinismo francés; piénsese por ejemplo en el Cardenal Berulle (*cfr*. Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du le pense donc je suis*, París, 1920). El espíritu platónico o panteísta del Renacimiento (como el *De sensu rerum* de Campanel1a contemporáneo del *Discurso del método*) es francamente opuesto al *Cogito ergo sum*. Descartes se inscribe en la corriente del dualismo de la tradición cristiana latina.

(139) E. Husserl decia en 1929: "Todo el que se inicia en filosofía conoce la admirable cohesión del pensamIento de las *Meditaciones*. Su finalidad es, tal como la recordamos, una reforma de la filosofía, que remata (en la reforma) de todas las ciencias" (*Die Pariser Vorträge*, ed. Strasser, Haag, 1963, p. 3). Esta interpretación es la de Descartes post; nosotros nos situamos en la posición desde la cual aparece un Descartes *ante* (tal es la perspectiva elegida por Gilson, *Études sur le rô1e de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930; J. de Finance, *Cogito cartésien et*

réflexion thomiste, París, 1946).

biología físico-matemática. Descartes, entonces, continuando la tradición dualista, elimina la forma del cuerpo, ya que la cree innecesaria. Todo el sistema filosófico cartesiano dependerá de una exigencia física a la cual Descartes dedicó todo su entusiasmo juvenil, pero, aún más radicalmente, de un dualismo antropológico. Al descartarse el alma como forma del cuerpo todo lo demás derivará como corolario. La fundamentación metafísica de la misma física es sólo una de sus conclusiones.

Nuestra exposición se centrará, por esto, en la crítica cartesiana a las formas substanciales de donde derivará todo su sistema, constituyendo un dualismo que aunque agustiniano por su tradición es antipluralista de formas por exigencias metódicas ([140]).

En efecto. El joven Descartes dejó en 1614 el colegio de los jesuitas de La Fleche, al cual debió, según su propio juicio, el fundamento de sus estudios matemáticos. De inmediato descubrió la posibilidad de una nueva ciencia: la física-matemática, según puede verse en los diálogos con Beeckman ([141]). Ya en 1618, en el pequeño tratadito dedicado a Beeckman, había reducido "los principios de la mecánica" a definiciones que no incluyen los elementos físicos u ónticos tradicionales, sino solamente extensión y movimiento ([142]). Durante nueve años, después del descubrimiento de su misión en las ciencias, en 1619, Descartes construirá pacientemente todo un método edificado a la manera del usado en matemáticas (1619-1628). Pero en ese momento, Descartes supera a los científicos positivos, y con un genio propio del filósofo nato, quiere elevarse a la última justificación metafísica de todas las ciencias : "Habiendo transcurrido estos nueve años antes que tomara partido con respecto a las dificultades que son habitualmente disputadas por los doctos, ni habiendo comenzado a buscar los fundamentos de ninguna filosofía más cierta que la vulgar [...]" ([143]).

Como puede verse, no tenía todavía una filosofía fundamental y propia, pero rechaza ya la filosofía escolástica por la oscuridad de sus principios y la esterilidad de sus deducciones. "Para la elaboración de una nueva metafísica consagró Descartes los nueve primeros meses de su segunda estadía

---

(140) *Cfr*. E. Gilson, *op. cit*., pp. 141 ss. Puede legítimamente localizarse un punto preciso como el centro del conflicto, pues la física escolástica se fundaba en una noción fundamental cuyo contenido condicionaba la estructura del edificio entero: la noción, de forma substancial. Ella cedió con prioridad a toda otra en el pensamiento de Descartes y su supresión determinó la ruina de todo el sistema" (*ibid*., pp. 143-144).

(141) Este momento es descripto en sus declaraciones del *Discurso*, primera parte ["Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se nourrait trouver en moi-meme (. ..)"; ed. Adam-T.. t. VI, p. 9; ed. La Pléiade (1953), p. 131].

(142) Ed.-Adam-T., t. X, pp. 68-74.

(143) *Ibid*., t. VI, p. 30; ed. La Pléiade, p. 146.

en Holanda, de octubre de 1628 a julio de 1629, y es admirable que las primeras críticas teóricas dirigidas por Descartes contra la doctrina escolástica de las formas substanciales sean inmediatamente posteriores a esta elaboración" ([144]). En ese momento Descartes ha aniquilado en su sistema las formas substanciales y con ello superado el antiguo pluralismo de formas, de manera mucho más radical que Escoto u Ockham, ya que el primero las aceptaba a las formas en la composición del ente y el segundo las admitía como principios de fe. Para Descartes las formas no existen, por el momento, de ninguna manera. No hay ni forma del cuerpo ni forma del alma; el alma misma no será forma del cuerpo, sino una "cosa" (*res*) que nos recuerda la ya tradicional alma como *substancia*. Dicha alma se diferencia radicalmente del cuerpo, con la que se instaura el dualismo moderno: "(Con respecto a los animales...) sus almas y otras formas o cualidades, no os preocupéis de la que pueda pasarles, ya pienso explicar (todo esto) en mi tratado (del *Mundo*) y espero hacer entender todo esto tan claramente que nadie podrá dudar" ([145]). "Algún otro puede imaginar en esta madera: la forma de fuego, la cualidad de calor y la acción que quema –nos dice en el *Tratado del Mundo*– como siendo realidades diversas; para mí, que temo equivocarme si supongo alguna cosa fuera de aquella que veo que necesariamente debe ser así, me atengo a sólo concebir en este caso el movimiento de sus partes" ([146]).

Como puede observarse, Descartes rechaza que en los animales haya almas o formas anímicas, de igual manera niega que haya cualidades en los cuerpos o formas accidentales que tengan alguna importancia para la nueva ciencia que está fundando metafísicamente. Los cuerpos en general, y el de los animales o el cuerpo humano, son reducidos a una cosa ex tensa y en movimiento. Máquinas vivientes que son objeto de la física-matemática.

Hay ciertas fechas en la historia de la antropología filosófica que nos marcan los momentos esenciales de su constitución: aquel 330-322 a.J .C. en el que Aristóteles escribió el *De Anima*; aquellos siglos VII al IV a.J.C. del profetismo judío; los años 1266-1270 en que Tomás expresó la unidad hilemórfica del hombre de manera inequívoca, y este año 1629 en El

---

(144) E. Gilson, *op. cit*., pp. 151-152. Véase la carta de Descartes a Mersenne, del 15 de abril de 1630 (ed. Adam-T., t. I, pp. 144 ss.; ed. Pléiade, pp. 927 ss.). El 8 de octubre del mismo podía ya decir: "ahora he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía" (ed. Adam-T., t- I, p. 25).

(145) *Carta a Mersenne*, del 27 de mayo de 1630 (ed. Adam-T., t. I, p. 154; ed. Pléiade, p.939).

(146) Cap. I; ed. Adam-T., t. XI, p. 3.

que Descartes, dejando de lado el hilemorfismo instaura el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa* ([147]).

Para edificar su nueva física sin formas le era necesario distinguir radicalmente el cuerpo del alma. Esta distinción precede y condiciona la crítica a la forma substancial de todo cuerpo: "Cuando hube concluido por vez primera, como conclusión de las razones contenidas en mis *Meditaciones*, que el espíritu humano es realmente distinto del cuerpo [...] me he sentido obligado a aceptar esta verdad [...] Yo comprendí que no hay nada de la naturaleza y la esencia del cuerpo fuera del hecho de ser una substancia extensa [...] capaz de diversas figuras y movimiento [...] y me apercibí que todas las otras ideas que había tenido antes, sea de cualidades reales, sea de formas substanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu"([148]).

En el 1632 Descartes había concluido la crítica á la forma substancial y a otras cualidades del cuerpo. En el 1633 es condenado Galileo en Italia, lo que le dicta a la prudencia de Descartes el no publicar sú tratado físico (*El Mundo*).

La distinción del cuerpo y del alma, que se encuentra como fundamento de toda su física, es igualmente el centro de las obras de madurez cartesiana, tanto del *Discurso del Método*, IV parte, de 1637, como de las *Meditaciones*, meditación VI de 1641, y de los *Principios de la filosofía*, § 7-11 de 1644. Para nuestro filósofo el *cogito*, el alma, tiene todas las características que ya le daban los pensadores latinos desde Tertuliano, especialmente Agustín (del cual se inspiró Descartes, ciertamente, al menos indirectamente): "Este yo, que piensa, es una *substancia inmaterial* que no tiene nada de corporal [...]" ([149]).

Este dualismo agustiniano que critica concientemente a un aristotelismo latino decadente, debe construir todo un sistema del conocimiento puramente espiritual, innato e independiente del cuerpo: "Yo no admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo soy, entonces, hablando con precisión, una cosa que piensa (*une chose qui pense*) , es decir un espíritu [...] Y además ¿qué? Excitaré todavía mi imaginación para buscar si soy algo más. Yo no soy un conjunto de miembros que se le llama cuerpo humano [...]" ([150]).

---

(147) "Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé a autre chose... Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques" (*Carta a Mersenne* del 15 de abril de 1630; ed. Adam-T., t. I, p. 143; ed. Pléiade, p. 933).

(148) *Sixièmes réponses*, de las *Méditations* (ed. Adam-T., t. IX, pp. 238 ss.; ed. Pléiade, pp. 541 ss.).

(149) Carta sin destinatario conocido, de noviembre de 1640 (ed. Adam-T., t. III. pp. 247-248; ed. Pléiade, p. 1097).

(150) *Meditation deuxième* (ed. Adam-T., t. IX, p. 21; ed. Pléiade, p. m)-

Estamos justamente a las antípodas del "yo soy mi cuerpo" de un Marcel, Merleau-Ponty o De Waelhens.

Después de descartar todo lo que no es el *cogito* y las facultades del conocimiento que se mezclan con el cuerpo, Descartes sólo admite la reflexión del alma sobre sí misma, puramente intelectual, primera, evidentísima, apodíctica ([151]).

§ 72. *La unidad de composición es sólo perceptible a los sentidos*

Aparecieron sin embargo y bien pronto objeciones importantes contra las obras de Descartes. Por su parte, Regius, queriendo explicar la doctrina cartesiana, había escrito que el hombre es *ens accidens* (ente sólo por accidente), conclusión adecuada a partir de la substancialidad autónoma del cuerpo y el alma. Lo mismo hizo notar Arnauld en la primer parte de su *Quatrièmes objections*. Descartes pretende justificarse y cae en una paradoja, por no decir en contradicción consigo mismo. En efecto, en la carta de enero de 1642 a Regius, admite que el alma es *forma substancial* del hombre ([152]). ¿Ha vuelto nuestro filósofo a una posición tradicional? De ningún modo. La idea de *unión* de cuerpo y alma es muy distinta a las ideas claras de *cuerpo* y *alma*. Estas dos últimas son primarias, claras y distintas, innatas; es decir, las ideas de cuerpo y alma se *piensan*, mientras que la idea de unión *se siente*. Esta *unión* de substancias, unión substancial ahora para Descartes, no puede ser objeto del pensamiento claro y distinto. "La filosofía de las ideas claras y distintas excluye que una idea sea otra idea y por consecuencia una naturaleza sea otra. Si hay una unión substancial de alma y cuerpo, no puede interpretarse según el pensamiento conceptual que como una unión de dos substancias distintas que forman una tercera; el alma y el cuerpo son entonces dos partes de un mismo todo, y su unidad es *unidad de composición*" ([153]). Descartes explica esto con sus propias palabras: "He recono-

---

(151) Sobre el "innatismo" del conocimiento puede consultarse E. Gilson, *op. cit*., pp. 9-50, en especial acerca de la doctrina de Suárez (p. 30) y de Berulle (p. 34). Agustín había ya escrito: "[. ..] omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse ...Ouandoquidem etiam si dubitat, vivit [. ..]" (*De Trinitate* X, 10, 14; *PL* XLII, col. 981).

(152) Dice textualmente: "Vera forma substantialis hominis" (ed. Adam-T., t. III, p. 505). En este segundo período de la antropología cartesiana, nuestro filósofo comprende la necesidad de matizar su posición: "Car, y ayant deux choses en l´ âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est que'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut aglr el pâtir avec lui" (*Carta a Elisabeth*, del 21 de mayo de 1643; ed Adam-T., t. III, p. 664; ed. Pléiade. p. 1152).

(153) E. Gilson, *op. cit*., pp. 249-250.

cido que esto se hace por la composición y ensamblaje de la substancia que piensa con la (substancia) corporal [...]" ([154]).

Para Descartes el hombre es una substancia compuesta y confusamente representada ([155]) a partir de un "sentir la *unión*" del cuerpo y el alma. La unión no es una idea clara y distinta ni objeto de un acto del entendimiento, sino objeto de los sentidos y del común sentir de los hombres: "Los que nunca filosofan y que sólo se sirven de los sentidos, dudan que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo obra sobre el alma; porque consideran al alma y cuerpo como una sola cosa (*chose*) , es decir, ellos conciben su unión, pues concebir la unión entre dos cosas es concebirlas como una sola" ([156]).

En la obra de *Las pasiones del alma*, escrita en 1649, manifiesta que es a partir de la distinción entre el cuerpo y el alma como puede establecerse la naturaleza de las pasiones (§ 2-5). Lo más claro del dualismo cartesiano es que coloca como objeto de las pasiones al alma, que sólo tiene contacto con el cuerpo gracias a los *espíritus animales*, por una glándula central del cerebro, la hipófisis (§ 30-41).

En el *Tratado del hombre*, de 1664, puede verse al cuerpo como una substancia mecánica, fisiológica. Descartes debe echar mano de la hipótesis de los *esprits animaux* de nuevo para explicar de un modo pseudo-científico la unidad cuerpo-alma ([157]).

La unión del cuerpo y el alma, idea confusa de los sentidos, es secundaria ante el dualismo substancial, claro, distinto, científico, principio de toda la física matemática y de la ontología cartesiana. La unión del cuerpo y alma según la doctrina de la materia y forma es propuesta por Descartes sólo para cumplir con un compromiso con la todavía influyente escolástica de la Francia del siglo XVII. Dicha unión da cuenta de una como cosa, una como substancia, objeto exclusivo de los sentidos y del conocimiento ingenuo del vulgo. Pero en verdad, ontológicamente, para Descartes, el hombre es el alma, substancia pensante, y cuerpo, substancia extensa.

---

(154) *Sixièmes réponses* (ed. Adam-T., t. VI, p. 423; ed. Pléiade, p. 545). Y continúa: "Par ce que, considérant séparément la nature de la substance qui pense, je n'ai rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui put appartenir a la pensée" (*ibid*.). Explica todavía que hay "moins de répugnance á penser que des choses que nous concevons clairement et distinctement comme deux choses diverses, soient faites une meme chose en essence et sans aucune composition, que de penser qu'on puisse séparer ce qui n'est aucunement distinct. ..Des ma plus tendre jeunesse j'aj concu I'esprit et le corps (...) comme une seule chóse, et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en *un* plusieurs choses" (*ibid*.).

(155) "Dont je voyais confusément que j'étais composé" (*ibid*.).

(156) *Carta a Elisabeth*, del 28 de junio de 1643 (ed. Adam.-T., t. III, p. 692; ed. Pléiade, p. 1158). Poco antes ha escrito: , "[...] I'âme ne se concoit que par I'entendement pur; le corps [. ..] par I'entendement aidé de I'imagination; [...] I'union de I'âme et du corps [...] se connaissent tres clairement par les sens" (*ibid*.).

(157) Sobre los espíritus animales, esa ficción del dualismo cartesiano, había ya hablado en *Las pasiones del alma*, § 10 ss., y en otros numerosos lugares de su obra.

229
Un dualismo agustiniano sin mitigaciones. El camino hacia el dualismo kantiano está ya abierto y comenzado.

§ 73. *Conclusiones del capítulo sexto*

Pensamos volver sobre este capítulo en el siguiente, por ello aquí sólo querríamos, muy rápidamente, resumir lo que hemos ganado al exponer la tradición latina y cristiana desde la entrada de Aristóteles en Europa en su vertiente dualista. Los franciscanos se constituyeron bien pronto en los campeones del dualismo latino, de inspiración agustiniana pero ahora modificada radicalmente por la influencia aristotélica a través de los comentarios de Avicena (en cuanto al dualismo) y Avicebrón (en cuanto al pluralismo de formas). El hilemorfismo universal dio mayor coherencia y fuerza al dualismo latino tradicional. La doctrina de la pluralidad de formas, o diversos niveles del nombrado hilemorfismo universal, es sólo un aspecto de dicho dualismo, ya que la forma de corporeidad constituía el cuerpo como substancia independiente del alma, que poseía igualmente su forma. Duns Escoto supera de algún modo el dualismo y propone la unidad formal del hombre, aunque acepta la pluralidad de formas o formalidades. En cambio con Ockham el dualismo agustiniano, latino tradicional, irrumpe nuevamente con el agravante de situarse a un nivel teológico, ya que el acentuado agnosticismo del nominalismo le impide afirmar siquiera la existencia de formas. Este escepticismo de las formas es un signo más de una decadencia que culminará en Descartes, donde la larga tradición de Tertuliano a Ockham, pasando por Agustín y dejando ahora de lado el camino del aristotelismo de Avicena, ha logrado su objetivo.

Hasta aquí hemos podido entonces probar que el dualismo imperó efectivamente, de manera masiva, en la filosofía de la cristiandad no sólo hasta Descartes; después continuará hasta Kant y hasta el idealismo alemán. El positivismo no será uno de los caminos que podía seguir el dualismo: el hombre es cuerpo, es substancia material. La reacción de la filosofía contemporánea latinoamericana nos mueve a buscar el oculto ya veces desapercibido camino de la unidad del hombre. Como muchas veces lo hemos recalcado, el dualismo de la cristiandad fue siempre "mitigado". Sea por fórmulas contradictorias, antes de la renovación aristotélica; sea a través de la doctrina de la persona o por una unión mal definida, desde el siglo XIII; sea como unidad formal, en Duns Escoto, o como objeto de fe, para Ockham, o como idea cuyo origen

son los sentidos, para Descartes, siempre el pensamiento cristiano pretendió *mitigar* el dualismo cuando lo adoptaba filosóficamente. ¿Por qué? Porque todos los pensadores cristianos tenían la secreta convicción que estaban traicionando algo de la comprensión hebreo-cristiana que se manifestaba en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento. La comprensión bíblica es unitaria. La expresión filosófica se había hecho dualista. La comprensión bíblica exige la resurrección escatológica. La doctrina helenista y filosófica afirmaba la inmortalidad. ¿Cómo ser dualista en el campo filosófico y defender en el campo de la comprensión cristiana la unidad entrevista pero nunca claramente formulada? Estos eran los interrogantes de toda una tradición de la cristiandad que había caído en "la trampa del dualismo". Hubo sin embargo una excepción que supo, en la ambigüedad de una filosofía aristotélica, expresar la unidad del ser humano como nadie lo había hecho. Su genialidad es única y sus seguidores fueron pocos. De hecho Europa siguió el camino del dualismo, senda que parece ahora rechazar definitivamente.

CAPITULO VII

INTENTOS DE EXPRESION UNITARIA DEL HOMBRE EN EL SIGLO XIII

Hemos visto cómo la penetración de la doctrina hilemórfica de Aristóteles no significó la superación del dualismo, sino que, muy por el contrario, afirmó aún dicha doctrina. Sin embargo, la solución hilemorfista era una buena fórmula para llegar a una expresión adecuada de la unidad del hombre. Se trata, sin embargo, de una expresión que admitirá de todos modos una bipolaridad que podría ser superada si se hubiera dado mayor importancia a otra perspectiva en el estudio del hombre. En efecto, al considerar al hombre como un *objeto* de la inteligencia, como algo "ante los ojos", como una *res* (cosa), se perdía a veces el punto de partida, es decir, al hombre como exterioridad. El hombre puede constituirse a sí mismo como objeto, pero antes es ya una apertura a un mundo, es un ser que consiste en ser su mundo (además de estar en él, de estar arrojado en él), y además es misterio metafísico más allá del mundo. Es decir, puede haber toda una tematización del hombre –y es lo que haremos en este capítulo– como algo "ante los ojos": ente, substancia. Puede haber en cambio una consideración del hombre como quien "tiene los mismos ojos" (que en último término es el *noûs*, el hombre que constituye un *mundo*) y en ese caso no sería ya la antropología filosófica como una rama específica de la filosofía, sino que sería la ontología fundamental o el pensar el mismo suelo donde crece la raíz de la filosofía ([1]). Pero aún puede pensárselo como persona, como alteridad.

---

(1) Esta metáfora es sugerida por Heidegger para corregir la propuesta de Descartes, de que la filosofía era la raíz de todas las ciencias (*cfr*. M, Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1955, pp. 8-10).

233

§ 74. *El momento dualista de la escuela dominica*

Sólo un autor, desde Tertuliano, que sin embargo no será seguido en su tesis fundamental del *esse* (ser) ni de la forma subsistente, logrará expresar con el instrumental filosófico de Aristóteles, una visión unitaria del hombre. Superará el hilemorfismo de Avicena y Avicebrón aceptando en parte la posición de Averroes, de allí la condenación de 1277, pero, por un profundo respeto a la individualidad singular y personal de cada hombre, no podrá corroborar enteramente la doctrina averroísta ni aun la de Aristóteles. La solución de Tomás de Aquino es nueva, es única, y tuvo, en la integridad de sus descripciones y en el límite que supo imponerse a sí mismo, pocos seguidores. Acabadamente quizá no tuvo ningún seguidor siquiera, ni aún en la escuela tomista de la Segunda escolástica.

Hugo de Saint Cher ([2]), doctor de derecho en París que entró a los dominicos en 1226, ingresó como profesor en la universidad en 1230 ([3]). Hugo admite en su tratado *De Anima* que el alma es una substancia, lo que nos recuerda el dualismo de la *Summa Duacensis* ([4]). En efecto, la substancia se define como sujeto de accidentes y no simplemente como compuesta de forma y materia, aunque esté de hecho compuesta de forma y materia ([5]). El alma, aunque no está compuesta de acto y potencia es substancia en sentido estricto porque es sujeto de accidentes ([6]). El dualismo de Hugo es semejante al de Felipe el Canciller y de la *Summa Duacensis* como hemos dicho más arriba ([7]), donde se considera al alma como *perfectio* (perfección) del cuerpo, espiritual, incorporal, posible de existir separadamente.

Con Alberto Magno ([8]) la situación no cambia fundamen-

---

(2) Vivió entre 1190 a 1263.

(3) Como cardenal, años después, influyó para que un joven de su misma Orden Tomás de Aquino, se hiciera cargo de la cátedra desde 1256. Escribió en 1233 un tratado *De Anima*.

(4) *Cfr*. § 64 de este trabajo.

(5) "Unde substantia secundum quod est primum genus generalissimum non est forma nec materia nec compositum ex hiis, sed ens per se accidentibus subicile" (O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovaina, 1942, pp. 438-439).

(6) Lottin, *op. cit*., p. 442, "Anima et angelus prima compositione carent quae est cx partibus; alias vero compositiones habent. Unde dico animam simplicem esse simpliciter, sed non omnino; caret enim compositione partium sed non aliis compostionibus" (Lottin, *ibid*.).

(7) Bazán, *op. cit*., p. 401.

(8) Nació en 1206, muriendo en 1280. *Cfr*. A. Schneider, *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen*, Beitr. IV, 5-6, Münster, 1903-1906; A. Pegis, *St. Albert the Great and the Problem of the Soul as Forma and Substance*, en *St. Thomas and the Problem of the Soul*, Toronto, 1934, III, pp. 77ss.; A. Ethier, *La double définition de l'âme humaine chez saint Albert le Grand*, en "Philosophie" 1 (1936), 79-110.

234

talmente. "Aun cuando rehusa admitir la composición hilemórfica del alma, Alberto Magno sostiene que su verdadera definición es la que Avicena ha dado de ella; nadie comprende mejor que él su carácter de compuesto y que representa un esfuerzo desesperado para conciliar irreconciliables: Si *se trata de definir el alma en sí misma, nos dice, daremos razón a Platón; si se trata por el contrario de definirla como forma del cuerpo, daremos razón a Aristóteles* ([9]).

"El pensamiento cristiano se muestra en esto propenso a un eclecticismo fácil, pero los eclecticismos nunca son fáciles más que en apariencia; duran el tiempo que se tarde en comprender la diferencia entre acordarse los principios que se necesitan para justificar las conclusiones y acordarse sólo las justificaciones que surgen necesariamente de los principios" ([10]).

La doble cuestión, del alma como substancia (Platón) y como acto del cuerpo, puede verse claramente en este texto: "El alma puede definirse de dos maneras, a saber: en cuanto que es alma, es decir, acto y motor del cuerpo, o en cuanto que es alguna substancia contenida en cuanto tal en el pre... dicamento de substancia" ([11]).

La doctrina antropológica y dualista de Alberto es un corolario del modo como comprende la unión entitativa de la substancia en el plano físico. Alberto admite la forma de la corporeidad ([12]), lo que le lleva a admitir, de algún modo, una pluralidad de formas en el compuesto humano ([13]). Sin embargo, no admitiendo la individuación de los ángeles por medio de una materia (solución del hilemorfismo universal), ya que antes de 1277 propuso la diferenciación de los ángeles por formas específicas distintas, no definió ni admitió definir al alma como compuesto de forma y materia. La composición del alma, según la distinción usual de Gilberto de Porré, se establece sólo al nivel de aquello, lo que es" (*id quod est*) y "aquello, por lo que es" (*id quo est*). En el primer caso es la substancia como hipóstasis o *suppositum*, sujeto; en el segundo en su esencia, lo que le da el ser, la *forma totius* (forma del todo).

"No puede afirmarse que Alberto haya enseñado que el hombre entero tiene unidad [...]. Por otra parte creemos,

---

(9) "Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corporis, consentiemus Aristoteli" (*Summa theologica* II, tr. 12, q. 12, memb. 2, a. 2).

(10) E. Gilson, *El espiritu de la filosofia medieval*, p. 187.

(11) *Summa de creaturis*, II, 4, I (cit. por Bazán, *op. cit.,* p. 417).

(12) "[...] Quod forma corporeitatis substantialis non reliquit unquam materiam [...]" (*In Metaph*. V, tr. 3. c. 2).

(13) *Cfr*. G. Meerssman, *Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus*, en "Divus Thomas" X (1932).

235

nos dice Zavalloni, poder concluir que Alberto no aceptó nunca plenamente la doctrina de la unidad" ([14]). El dualismo mitigado, el pluralismo de forma en su expresión minimal, nos deja ver en Alberto un filósofo de transición, un pensador cristiano que tuvo "un sentido muy sensible a la vez de la dualidad y al mismo tiempo de la unidad del hombre, teniendo siempre firmemente en su mano ambos extremos de la cadena" ([15]).

§ 75. *Maduración del pensamiento de Tomás de Aquino*

Llegamos así a aquel joven italiano nacido en Rocaseca ([16]), alumno de Alberto Magno en París, pero que mostrará gran independencia con respecto a todos sus maestros. De todos modos no se piense que el Aquinate tuvo desde el comienzo de su reflexión filosófica una solución hecha para cada cuestión, que ciertamente fueron renovadoras. No fue así. Muy por el contrario, puede verse una maduración ininterrumpida en todas sus obras, alcanzando cada vez mayor coherencia y explicitación. La solución o meditación de Tomás es única, y no puede identificarse ni con la de Aristóteles o Averroes, pero tampoco con la de Alberto y sus seguidores dominicos. Ante los dos primeros defenderá la subsistencia inmortal de la forma que es llamada alma; ante Alberto superará el dualismo; ante sus seguidores nunca dirá que el alma es una substancia incompleta, y tampoco aceptará toda una doctrina de la existencia que, desvirtuando la participación del *esse* (ser) creado, impedirá ver la función mediadora de la forma ([17]). Es en este plano estrictamente ontológico en el que se separará también de Aristóteles por el descubrimiento del *esse* como acto intensivo y no meramente formal. Nuestra corta exposición se dividirá en tres partes: toma de posición de Tomás ante el pluralismo de formas; definición del alma como forma substancial del hombre; la forma subsistente no es substancia en sentido estricto. Estos tres aspectos,

---

(14) *Op. cit*. *supra*, p. 410.

(15) B. de Solages, *La cohérence de la métaphysique de l'âme d'Albert le Grand*, en "Mélanges F. Cavallera", Tolosa, 1948, p. 400 (cit. Zavalloni, *op. cit*., p. 411).

(16) Vivió entre 1225-1274. De la inmensa bibliografía existente puede verse: B. Campbell, *The Problem of one or plural subtantial formas in man as found in the-works of St. Thomas Aquinas and JoJín Duns Scotus*, Pennsyl. Univ., Nueva York, 1940; G. Cornoldi, *Della pluralita delle forme secondo i principi di S. Tomaso*, Boloña, 1876; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, París, 1931; P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma, 1949, pp. 279 ss.; artículo de Michel, *Forme du corps humain*, en *DTC* V col. 546-588; C. Bazán, *op. cit*., pp. 453 fin; Zavallorn, *op. cit*., pp. 261 ss.; E. Gilson, *El tomismo*, Buenos Aires, 1951, pp. 264 ss.; ídem, *El espíritu de la filosofía medieval* pp. 188-194. C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, pp. 344 ss.

(17) *Cfr*. C. Fabro, *op. cit*., *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, pp. 280 ss.

236

evidentemente, incluyen toda la metafísica y la antropología de nuestro pensador; sería sin embargo pretencioso imaginar dar una solución definitiva a tan discutidas cuestiones.

Cuando Tomás llegó a París en 1245, donde permanecerá hasta 1248 oyendo las clases de Alberto, ya conocía a Aristóteles por sus estudios cursados en Nápoles de franco corte peripatético. Antes de explicar las *Sentencias de Pedro Lombardo*, en 1254-1255, debió obtener el Bachillerato bíblico y hacerse cargo de la tradición hebreo-cristiana. Todas sus primeras obras indican una triple inspiración: fundamentalmente, las doctrinas de la tradición hebreo-cristianas (en especial la tesis creacionista y la comprensión unitaria del hombre); la tradición patrística oriental y latina (principalmente San Agustín); la filosofía aristotélica, pero, en esta primera época como con una mayor presencia de la interpretación de Avicena o Avicebrón que la de Averroes. En frecuentes textos del *Scriptum super quatuor libros Sententiarum* (comentario a la obra de Pedro Lombardo) se puede leer que el nuevo profesor aceptaba la fórmula de una "forma de corporeidad" que era habitualmente empleada en la época, aunque ahora con otro sentido que el dado por los dualistas y pluralistas. Tomás la tomaba como una auténtica forma substancial. Se mostraba sin embargo con cierta incertidumbre ante la doctrina de Avicebrón, a quien no critica todavía abiertamente ([18]) . "En el comentario al libro I de las *Sentencias*, nos dice Zavalloni, Santo Tomás pareciera admitir una forma de corporeidad que no es fácil de distinguirla de aquella que propone la tesis pluralista, puesto que, según ésta obra, es necesario primeramente una forma substancial que perfeccione toda la materia; esta primera forma recibida por la materia es precisamente la forma de corporeidad, sin la cual no podría jamás existir" ([19]). Sin embargo, no piensa Tomás que haya más de una forma substancial. En el II libro de las *Sentencias* Tomás critica ya a Avicebrón, con argumentos de Avicena; admite de éste la distinción entre "ser primero" y "ser segundo" ([20]).

Poco después, en el *De Trinitate*, comentario al libro de Boecio, escrito entre 1257 al 1258, deja ya de lado la tesis de Avicena y aprueba ahora la de Averroes, admitiendo en El

(18) *II Sent*., dist. 12, q. 1, a. 4; d. 18, q. 1, a. 2; *IV Sent*., d. 44, q. 1, unic. 3.

(19) Zavalloni, *op. cit*., p. 263. Lo prueba en *I Sent*., d. 8, q. 5, a. 2, sol.. "[. ..] Prima forma quae recipitur in materia est corporeitas ...Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus".

(20) *II Sent*., d. 12, q. 1, a. 4, sol. "Si los elementos guardan en el compuesto su forma substancial en cuanto al ser primero, aunque lo pierden en cuanto al ser segundo, todo cuerpo requiere una pluralidad de formas y el alma racional no puede ser la única forma del compuesto humano" (Zavalloni, *op. cit*., p. 264).

mixto una forma media ([21]). En esta época Tomás alcanza su

237

plenitud como Maestro en París. En la obra Summa contra gentiles ha asumido definitivamente la forma de corporeidad como forma substancial en tanto que da el ser al cuerpo, y, secundariamente o por accidente, en cuanto constituye al cuerpo como extenso ([22]). No se habla para nada de una forma propia del cuerpo. El pluralismo que había sido superado desde sus primeros escritos aquí es criticado directamente; "Santo Tomás no tomó, sino mucho tiempo después, una conciencia plena de las exigencias de la unidad de la forma substancial" ([23]). Sin embargo, tuvo al comienzo de su carrera conciencia clara de que sus principios le llevarían a oponerse a un dualismo que ya tenía una tradición de más de un milenio.

En efecto, la unidad de forma del compuesto significaba oponerse a toda la tradición de la cristiandad latina, como la hemos mostrado; significaba poner en peligro la inmortalidad substancial del alma; la identidad del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte debía ahora ser negada. En fin, aparecía ante todos como un atrevido averroísmo. El Aquinate no pudo en un instante ni tomar conciencia de todas las implicancias ni de todas las consecuencias revolucionarias de esta expresión filosófica de la comprensión cristiana del hombre. En su conciencia concreta de científico y cristiano se pasará por primera vez, entre los años 1256 al 1266, de una filosofía ejercida por la cristiandad latina que defienden y proponen un dualismo mitigado, a una expresión unitaria del hombre no sin problemas.

En la obra De *spiritualibus creaturis*, escrita entre 1268 al 1269, se puede ya ver al pensador dominico en posesión de una conciencia refleja y firme de estas cuestiones antropológicas. Rechaza de plano el pluralismo de Avicebrón. En el comentario al *De Anima*, escrito entre 1270 al 1272, muestra su claro hilemorfismo aplicado, como desde el comienzo, al compuesto humano. En el *Quodlibeto* XV, escrito en la pascua de 1270, se opone a Gerardo de Abbeville, que no aceptaba. una unidad de forma substancial en sentido estricto. Es entonces en ese año 1270, cuando arrecia la lucha filosófica en París donde Tomás está como Maestro nuevamente, cuando adquiere públicamente resonancia su visión antropológica.

---

(21) *In Boeth. de Trin*., q. 4, a. 3, ad 6. Roland-Gosse1in pensaba que Tomás no volvió a exponer más la doctrina sobre la forma de corporeidad, pero Zavalloni muestra que hasta 1270 (*Quodlibet* III) el Aquinate sigue usando esta expresión (d. 2, a. 4, resp.).

(22) *Cont. Gent*. IV, c. 81: "Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis ...Alio modo accipitur corporeitas, prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis".

(23) *Le "De ente et de essentia" de saint Thomas*, París, 1926, p. 104.

238

Las *Quaestiones quodlibetales*; escritas posteriormente al 1269, muestran bien la posición adoptada. Tomás había meditado paciente, total y personalmente las obras de Aristóteles, desde que conociera a Moerbeke en Italia. París estaba revuelta por las teorías averroístas, atribuidas principalmente a Sigerio desde 1267 ([24]). Tomás se separó de los tradicionalistas, lo que le valió por ejemplo la enemistad y el ataque de un Juan Peckham; pero al mismo tiempo se enfrentó a Sigerio con la obra *De unitate intellectus*, debiendo modificar éste su doctrina. El dominico se colocaba así en una Posición *sui generis* en la cuestión del alma, como en otras tantas doctrinas. La ruptura, entre los dominicos que siguieron a Tomás y los franciscanos, se produjo "por las innovaciones numerosas y profundas que Tomás de Aquino introdujo en su filosofía y teología; los teólogos vieron en sus novedades concesiones peligrosas en beneficio del pensamiento pagano, manera intolerable de preferir la autoridad de los filósofos a la de los santos" ([25]). Paradójica posición sin lugar a dudas aquella. Tomás replantea la más pura tradición hebreo-cristiana primitiva de la unidad del hombre, y se apoya en los filósofos, no para seguir sus doctrinas, sino para replantear las categorías y los instrumentos filosóficos mismos en el horizonte de una metafísica del *esse* creado. Con ello se oponía a una tradición de la cristiandad que se había desviado de una auténtica comprensión originaria cristiana, que había caído en la trampa del dualismo. Sin embargo, esa saludable "superación" (por usar la palabra heideggeriana) de la antropología establecida era juzgada como un intento paganizante. En verdad, el pensamiento de la cristiandad latina occidental había sido profundamente paganizado desde el siglo II sin mayor autoconciencia. Tomás reponía las cosas en su lugar.

Contrá la tradición latina nuestro pensador escribe en la navidad de 1269 el *Quodlibetum II*, cuando dice: "Por lo que debe decirse que [el cuerpo de Cristo después de la muerte] fue de algún modo igual, pero también de algún modo diverso. Según su materia fue igual, pero según su forma diverso" ([26]).

Como veremos en el parágrafo siguiente, la "forma da el ser" a la materia y constituye el compuesto. Si la forma no está ya presente el compuesto desaparece y lo que queda es

---

(24) *Cfr*. Van Steenberghen, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, pp. 301 ss. "Hasta el 1270 aproximadamente los predicadores (dominicos) y los menores (franciscanos) habían seguido senderos paralelos en el terreno doctrinal y no existía ningún signo de polémicas filosóficas o teológicas entre las dos escuelas antes de esta fecha" (*ibid*., p. 301). En las cuestiones antropológicas, entonces, y como 1o hemos visto, ambas escuelas eran dualistas mitigadas en mayor o menor medida, incluyendo a Alberto Magno. Es necesario ver en este contexto la coherencia y magnitud de la actitud adoptada por Tomás, "más amigo de la verdad que de Platón".

(25) *Idem*, p. 302.

(26) *Quodl*. 11, q. 1, a. 1.

239

sólo un "resto" material que había sido informado por la única forma substancial. La forma de la corporeidad que subsistía después de la muerte ha sido eliminada de esta explicación antropológica. La identidad del cuerpo antes y después de la muerte podía ser garantizada sólo por la forma de corporeidad, doctrina primera del dualismo y pluralismo de formas. Tomás supera la doctrina del cuerpo como substancia, el pluralismo de formas y el dualismo. La misma doctrina puede observarse en el *Quodlibetum III*, escrito en pascua de 1270, donde explica que "la forma específica del hombre es el alma racional [...] de donde si se separa el alma del cuerpo se dice *hombre* sólo equívocamente" ([27]).

En ese momento Tomás ha adquirido ya autoconciencia de las tesis que propone. Un año después, en el *Quodlibetum IV*, escrito en 1271, indica que el cuerpo de Cristo antes y después de la muerte podría decirse que es el mismo en referencia a la persona ([28]). Esto significa sólo un cambio aparente de doctrina, no debido sólo a una precaución tomada después de las condenaciones del averroísmo que el obispo de París, Etienne Tempier, dictó el 10 de noviembre de 1270 ([29]).

De manera clara vuelve sobre el mismo tema en la *Summa theologiae III*, que escribió entre 1272 al 1273, uno de sus últimos escritos, cuando explica lo siguiente: “[...] y por esto el cuerpo de los muertos, de cualquier otro hombre (excepto Cristo) no es absolutamente igual, sino *sólo* de alguna manera. Es igual en cuanto a su materia, pero distinto en cuanto a su forma” ([30]).

Hemos podido ver, entonces, una primera cuestión. Tomás no acepta ya el pluralismo de formas, y, en estricta coherencia aristotélica, piensa sólo en *una* forma; el alma no tiene en cuanto tal materia, ya que informa una materia primera que equívocamente será llamada cuerpo. Supera por primera vez el dualismo latino y se evade de la trampa en la que ya Tertuliano había caído.

---

(27) *Quodl*. III, q. 2, a. 2.

(28) [. ..] Oportet nos ponere identitatem secundum *suppositum* in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro" [*Quodl*. IV, q. 5, unic. (8)]. *Cfr. s. Th*. m, q. 50, a. 5, ad I. Como el cuerpo de Cristo permanece siendo de la hypóstasis permanente de Cristo, no así en los otros hombres, dicho cuerpo permanecería el mismo "propter identitatem suppositi" (*ibid*., ad 1). ¿Piensa Tomás que en el hombre no hay permanencia de la persona? ¿Cómo podría haber una forma subsistente y no una persona subsistente? ¿Cómo podría hablarse de la mínima acción o pasión humana de un alma sin persona?

(29) Tomás se había opuesto en disputas pílblicas a Peckham en 1270 acerca de la cuestión de la forma substancial. Gil de Lessines, cuando supo que se lo pensaba condenar, escribió a Alberto Magno, y se logró que se suprimieran del texto dos proposiciones que hubieran molestado al Aquinate aún mucho más que las que ya se enunciaron (*cfr*. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du Xllle siècle*, pp. 354 ss.).

(30) *S. Th*. III, q. 50, a. 5, ad 1

240

§ 76. *El alma forma substancial del cuerpo*

Veamos ahora cómo nuestro pensador supera positivamente el dualismo. Tomás acepta el hilemorfismo aristotélico pero aplicado en sentido estricto. La justificación del Aquinate es metafísica, ya que echa mano de una doctrina del ser (*esse*), del todo distinta a la que sostenía un Duns Escoto, por ejemplo (*§ 69*) : "Nada puede ser totalmente *uno* sino por *una* forma gracias a la cual la cosa tiene ser (esse) ; pues del mismo (principio) le toca a la cosa ser ente y ser *una*" ([31]), es decir, por la forma. Por lo tanto decimos que en este hombre no hay otra forma substancial que el alma racional; por ella el hombre no sólo es hombre, sino que es animal, vivo, cuerpo, substancia y ente" ([32]).

Para Tomás la "forma da el ser" a los entes. El ser del ente es uno, no en cuanto ser *formal* como para Duns Escoto, sino en cuanto acto intensivo de ser (*ut actu essendi*) que constituye participadamente cada cosa en el cosmos real: "La forma substancial constituye el ser (*esse*) absolutamente en acto [...]. De esto se deduce que es imposible que el ser (*esse*) de una cosa tenga diversas formas substanciales; porque la primera (forma) constituye al ente en acto absoluto, y todas las demás (formas) advienen en el sujeto ya existente en acto, pero no lo constituyen absolutamente como ente en acto, sino sólo accidentalmente" ([33]).

Como puede verse, en estricta doctrina aristotélica pero ahora llevada a su plena maduración en la visión creacionista del mundo cristiano, no puede haber más de *una* forma pues el hombre es un ente constituido por un acto de ser. ¿En qué sentido puede decirse que la forma *da* el ser? Para Tomás esta respuesta es doble. La forma da el ser en el orden esencial o real (de nivel predicamental u óntico –ontológico), y es mediadora de la datitud del ser en un orden trascendental o de la creación por participación (de nivel propiamente óntico o cósmico creado). En el primer sentido, la forma da un ser informante o formal a la materia, constituyendo la esencia o la realidad de la cosa: "Tal acaece con el modo de habérsela la materia y la forma, en este caso la forma da el ser real a la materia (*forma dat esse realiter materiae*). Y por esto es

(31) *Ibid*., I, q. 76, a. 3, ad I.

(32) *De spirit. creat*. a. 3. En esta obra Tomás se opone a una aplicación universal del hilemorfismo (en el caso de los ángeles o del alma humana), teoría que es colocada como objeción (*ibid*., a. I, ad 6). [...] Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura [...] Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima; quod patet esse falsum [...]" (*Q. de anima*, q. 1, a. 6).

(33) *II De Anima*, lect. 1, n. 224.

241

imposible ser materia sin forma, aunque no es imposibie ser una forma sin materia" ([34]).

Este tipo de *ser* formal se puede ver claramente expresado en Duns Escoto y tiene mucho que ver con el sentido del ser en el pensamiento griego, de un Platón o Aristóteles por ejemplo. "La forma del cuerpo no es el mismo ser (*esse*) sino principio de ser" ([35]). En este sentido el alma es *una*, porque informa y da el ser formal a la materia. Constituye al hombre, a este hombre, a su esencia. Esa esencia es una para cada individuo. Y por ello " debe decirse que ninguna otra forma substancial existe en el hombre sino sólo el alma intelectiva, y esta misma contiene en su riqueza entitativa (*virtute*) el alma sensitiva y nutritiva; de este modo, por su riqueza entitativa, (el alma intelectiva) contiene todas las formas inferiores y ejerce ella sola todo lo que las formas inferiores hubieran obrado en otros" ([36]).

El alma racional no coexiste, entonces, con un cuerpo que poseería una forma propia, y que permanecería en el cadáver, sino que dicha alma asume las formas inferiores en su eminencia, aniquilándolas por innecesarias, cumpliendo de hecho todas sus funciones pero transnaturadas en la forma superior . La sensibilidad animal no será igual que la humana ([37]).

La cuestión de la unidad de forma en Tomás fue claramente planteada y no dio motivo de dudas. Su hilemorfismo consecuente seguía la doctrina de Aristóteles en su período definitivo (del 330 al 322 a.J.C.) y de Averroes, pero superando las ambigüedades de ambos. Ante Aristóteles hace del intelecto agente una dimensión de la facultad intelectiva del hombre, rechazando entonces de plano la interpretación averroísta (perfectamente posible dentro de la estructura aristotélica) de un solo intelecto agente lunar.

Pero la novedad ontológica de Tomás se evidencia en el segundo sentido de la fórmula: "la forma da el ser". En efecto, Tomás no sólo hace jugar, como en Aristóteles, la dialéctica entre forma y *eîdos* y materia, sino también entre esencia y ser (*essentia y esse*). La forma no sólo da el ser formal del ente, sino que es mediadora de una participación trascendental del *ser-creado*. Este *ser-creado* no es ya el ser formal del

---

(34) *De ente et essentia*, c. 5 (*cfr*. Fabro, *Participation*. .., pp. 349-352).

(35) *De Veritate* q. 21, a. 4, ad 6.

(36) *S. Th*. I, q. 76, a. 4, c.

(37) E. Gilson, *El tomismo*, p. 276. "Esa es precisamente la razón por la cual Santo Tomás debió tomar la cuestión desde sus comienzos y reconstruir completamente la solución. Muy pocas veces presentó la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano, porque nunca fue tan evidente que haciéndose más verdaderamente filosofía es como una filosofía se vuelve más cristiana [...] ¿No debe decirse, como se ha dicho, que el tomismo es un eclecticismo, y aun el peor de todos, puesto que es un eclécticismo incoherente?" (Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 188).

242

ente. Es algo distinto. Valga este texto para plantear la cuestión: "De donde en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma puede decirse que son la misma substancia (*quod est*), ni tampoco que sean el mismo ser (*esse*). La forma puede decirse como por lo que (*quo*) algo es [...]; la misma substancia total es aquello que es (*quod*) , y el mismo ser (*esse*) es por lo que (*quo*) la substancia es denominada ente (*ens*)" ([38]).

La materia tiene ser formal gracias a su forma. Pero el ente es el que tiene el ser efectivo por la forma. Ese *por* o *por gracia* de indica la mediación o acto propio de la forma. La forma no constituye el ser como acto, sino que solo lo comunica. El ser (*ut actu essendi*), que Dios lo es por esencia, se participa a los entes por un acto creativo mediando la forma. Téngase en cuenta los siguientes textos: "El mismo ser (*esse*) creado, que es el efecto propio que corresponde al primer agente (Dios), es causado por otros principios, aunque el primer ser que causa sea el primer principio (Dios)" ([39]). "El ser (*esse*) por sí se sigue de la forma de la creatura, supuesto el influjo (creador) de Dios" ([40]).

En este sentido óntico-ontológico el alma no puede ser más que *una*, porque la mediación entre su *esse* y cada ente debe realizarse por la forma. El *esse* es único en cada ente, es creatura particularísima, es e acto mismo de ser por el que cada cosa es, no simplemente *tal* cosa, sino simplemente *es*. Ese acto es incomunicable y absoluta y numéricamente único.

Ahora se le presentaba a Tomás otra cuestión grave. ¿Cómo poder defender simultáneamente al alma como forma del cuerpo y como inmortal o subsistente después de la muerte ? ¿ Si el alma es la forma del cuerpo, la muerte significa como para Aristóteles, la aniquilación de la forma con el cuerpo?

§ 77. *El alma no es substancia incompleta*

Entramos así al tercer aspecto de nuestra exposición de la antropología de Tomás. Muchos, casi todos los autores hasta el presente piénsese en Van Steenberghen, Gilson ([41]),

---

(38) *Cont. Gent*. 11, c. 54. " Ante todo *forma dat esse formale*, es decir, ella es el elemento constitutivo (sola o con la materia) de toda la esencia real. El sentido es puramente aristotélico (pero, en su fondo, platónico aún). En cambio *forma dat esse* (debe interpretarse) en cuanto la esencia real, que ella determina como acto formal, es el sujeto verdadero del *esse-actus assendi*" (Fabro, *op. cit*., p. 351, n. 67).

(39) *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 10.

(40) *Ibid*., q. 104, a. 1, ad 1.

(41) Su posición es muy matizada, pero llega a decir "el alma es substancia" (*El tomismo*, p. 279).

243

etcétera], afirman que el alma es para el Aquinate una substancia. Si fuera así, en sentido estricto, habría una incoherencia evidente en su antropología, y un larvado dualismo por lo tanto. La posición de los comentadores toniistas podría resumirse así: "El alma es una *sustancia* perfecta en el orden del ser y de la sustancialidad, pero no una *sustancia* completa en el orden específico" ([42]). En estricta doctrina peripatética esto es contradictorio. ¿Cómo se puede afirmar una perfección nada menos que del orden de la sustancialidad, completando esta fórmula con la distinción de que es Una *substancia incompleta*? ¿Puede haber acaso una substancia incompleta? Entre la substancialidad y la accidentalidad no hay término medio. Entre la substancia y sus componentes no puede haber una substancia incompleta. La solución de Tomás es otra y fue olvidada bien pronto, en el mismo siglo XIII ([43]).

Si efectivamente Tomás aceptara que el alma es una substancia, aunque incompleta, en sentido estricto, cuyo caso prototípico es la *persona* ("substancia perfecta" para el Aquinate), estaríamos en el caso de un dualismo velado y nada radicalmente nuevo aportaría nuestro filósofo. En este caso la inmortalidad sería fácilmente demostrada. Pero no es así.

Para Tomás el alma es una forma. Una forma *sui generis*. La única forma que puede subsistir, porque es la forma substancial de un ente espiritual: el hombre. Veamos esto por partes. Volvamos a algunas de las nociones ya analizadas. La forma es mediación del ser efectivo y actual de la substancia: "En la misma cosa compuesta, considerada en su esencia, la forma ya tiene ser (*esse*), pero (la cosa) participa de su ser propio (*participat esse proprium sibi*) por su forma. y esto porque la materia recibe el ser actual determinado (*esse determinatum actuale*) por la forma, y no viceversa. Nada prohíbe que pueda recibir una forma el ser (*esse*) en sí misma, y no en algún sujeto" ([44]).

Como puede verse, "la distinción neta entre la causalidad formal del *esse*, que pertenece en propio a la forma substancial, y la causalidad eficiente, atribuida, por la participación

---

(42) Fraile, *Historia de la filosofía*, II, p. 1014. Gilson dice: "Si hay razones positivas para considerar el alma como una substancia, nada nos impedirá que al mismo tiempo admitamos que es una forma, puesto que, por lo contrario, su formalidad es la que funda su substancialidad" (*El espíritu*. .., p. 189). Sin embargo, como veremos, en buena filosofía del Aquinate esto no lo ha dicho ni puede sostenerse en sentido estricto.

(43) Sobre nuestro tema debería realizarse una investigación detallada para ver cómo, en cada uno de los autores de fines del siglo XIII y del siglo XIV se fue desenvolviendo el olvido de la doctrina del Aquinate. Ciertamente se produjo.

(44) *De subst. separ*., c. 8. "Natura constituta ex materia et forma est in potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto, igitur fundamento materiae, si remaneat (como en el caso del alma) forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum" (*De spir. creat*., a. 1, c.).

244

de la forma en lo que se engendra, y reservada en cuanto a la participación del *esse* al mismo Dios" ([45]), abre el camino a la posibilidad de que el alma posea un ser actual necesario (*necesse esse*) separada del cuerpo. Veremos sin embargo que este estado de separación es *praeter rationem suae naturae* (fuera de su naturaleza) ([46]).

La forma subsistente, por la peculiaridad de su ser, es objeto directo de un acto creador individual; en esto se opone al traduccionismo ya la doctrina origenista: "Las almas no se crean antes que el cuerpo, sino que son creadas al mismo tiempo que cuando se las infunden a los cuerpos" ([47]). Esta creación incluye la creación del ser del ente, "por lo que el ser de todo el compuesto es también el mismo ser del alma, lo que acaece a las otras formas que no son subsistentes; y por esto el alma humana permanece en su ser (*esse*) cuando se ha destruido el cuerpo" ([48]).

El alma es subsistente porque recibe y posee directamente el ser del ente. Pero también porque teniendo un nivel propio de funciones inmateriales o incorporales, posee un principio de incorruptibilidad: "EI mismo principio intelectual, que se llama mente o intelecto, tiene operación propia (*per se*), que no comunica con el cuerpo" ([49]). "Todo lo que tiene operación propia (*per se*), tiene ser y subsistencia propia (*per se*) [...] Por esto el intelecto es una forma subsistente, y en cambio las otras potencias son formas (accidentales) en la materia" ([50]).

En esto nuestro pensador se distingue ya radicalmente de Aristóteles. El Estagirita admitía que el alma era forma, pero forma mortal, en la que participaba una realidad separada y divina, el *noûs*. Para Tomás en cambio por la doctrina de la creación, por la metafísica del *esse* (que no es ya la de la *ousía*), por la defensa de la subsistencia del alma como forma substancial, constituye óntica y ontológicamente al hombre, como siendo el que ejerce las funciones intelectuales y el mismo intelecto agente. Dos cuestiones debemos todavía estudiar. Primeramente, que el alma no es abstracta en sentido estricto, ni tampoco una substancia incompleta. Segundo, qué signi-

---

(45) Fabro, *op. cit*., p. 361.

(46) *S. Th*. I, q. 89, a. 1, c.

(47) *Ibid*., q. 118, a. 3, c. En Tomás se nota, como en muchos otros aspectos, una evoluclon de su pensamiento. En el *Comentario a las Sentencias* hablaba de un possibile *esse*, influencia del extrinsecismo de Avicena, mientras que después hablará del *necesse esse* (*cfr*. Fabro, *op. cit*., p. 355).

(48) *S. Th*. I, q. 76, a. I, ad 5.

(49) *Ibid*., q. 75, a. 2, c.

(50*) I De Anima*, lect. 2, n. 19-20. La argumentación de que el alma np es una substancia, tan siquiera incompleta, debe consultarse en C. Bazán, *Autour de la controverse sur la nature de l'âme*, pp. 559-572, de la cual extraemos muchos de los textos que citaremos a continuación.

245

fica subsistencia, ya, que no debe identificarse con substancia ni substancialidad, y cual sea efectivamente ese estado preternatural del alma separada.

El alma no es substancia completa o perfecta, y nunca habla Tomás de "substancia incompleta". Dicha formulación no puede ser defendida en una estricta metafísica del *esse*. O se es una substancia completa, o se es accidente, no hay *tertium quid* ([51]). La substancia es lo completo en su especie ([52]); pero el alma no es completa en su especie ([53]).

Se dice substancia lo que es un género de entes ([54]). Esta característica es negada del alma: "Se ha de decir que el alma humana puede subsistir por sí, aunque no tenga por sí especie completa: de donde no puede ser que las almas separadas constituyan un grado de entes (*unum gradum entium*)" ([55]).

Es substancia aquello que no se puede predicar de un sujeto, sino a lo que algo se le predica ([56]). El alma se predica como existente en un sujeto (el alma "es algo que existe [*existens*] en un sujeto") ([57]). Es una parte de la substancia, algo que existe "en otro".

El argumento más importante es aquel en el que niega que el alma sea persona: Al alma [...] no le compete ser en el género ni en la especie, ni ser persona ni hypóstasis, sino (estar) en el compuesto. De donde no puede decirse que es *este algo* (*hoc aliquid= substancia*), si por esto entendemos hypóstasis o persona, o individuo colocado en el género y la especie" ([58]).

---

(51) Tomás habla de "no-completa" al nivel de la naturaleza, pero no al nivel de la substancia: Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam completa species alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae (*De Pot*., q. 3, a. 10). Lo de "substancia incompleta" no es de Tomás sino del tomismo.

(52) "Substantia autem est quod "completum in suo esse et in sua specie" (*II De Anima*, lect- 1, n. 213).

(53) *Cfr*. textos correspondientes en Bazán, supra (*II De Anima*, lect. 1, n. 214; *S. Th*. I, y. 90, a. 4, c.).

(54) "Substantia dicitur esse unum genus entium" (*II De Anima*, lect. 1, n. 214).

(55) *Q. de anima*, a. 1, ad 4.

(56) "Substantia est illud quod non dicitur de subiecto, sed de quo dicuntur alia" (*In .VII Metaph*., lect. 2, n. 1280.

(57) *II De Anima*, lect. 1, n. 220. El alma es como una parte de la substancia, algo que existe *in alio*. Tomás, pensando directamente en la forma subsistente, explica claramente que no es lo mismo ser substancia en sentido estricto que algo subsistente: "Hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae... Individuum autem in genere substantiae non solum habet quqd per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substlintiae" (*Q. de anima, a. 1, c*.). Hemos visto, además, que tradicionalmente se usaba *hoc aliquid* para expresar la entidad substancial e independiente del alma con respecto al cuerpo, para garantizar la inmortalidad. Aquí Tomás le niega esa nota característica al alma, y si la acepta no es en tanto substancia, sino en tanto subsistente: "Anima autem rationalis. quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid" (*II De Anima*, lect. I, n. 224).

(58) *S. Th*. I, q. 75, a. 4, ad 2. El alma no es un "individuo de naturaleza

246

El alma no es substancia en su sentido estricto y má fuerte ([59]). La diferencia entre el alma racional y las otras almas, vegetativa y sensitiva, se encuentra en que mientras éstas desaparecen con el cuerpo en el momento de la muerte, el alma racional subsiste todavía. ¿Dónde se encuentra la razón de su subsistencia? La razón reside en la entidad peculiar del alma, única en el universo, para Tomás, creada "como pudiendo subsistir por sí" ([60]); o de otro modo: "ella misma es la que tiene el ser (*esse*), no sólo porque esté compuesta por el ser como las otras formas, sino, aún más, porque está compuesta por su ser" ([61]).

Queda todavía una cuestión por tratar. Dicha "subsistencia" es, de todos modos, "secundum quid" (de' alguna manera y no absolutamente). Veamos esto por dos caminos: uno, el del conocimiento; otro, el propiamente metafísico.

Si el alma fuera una substancia podría conocer natauralmente, separada del cuerpo, sus objetos propios, como en esta vida. Tomás, sin embargo, lo niega explícitamente: "Si se afirma que al alma le es necesario por su naturaleza (*ex sua natura*) intelegir abocándose al fantasma [a los datos de la sensibilidad], y como la naturaleza (*natura*) no cambia por la muerte del cuerpo, es evidente que el alma no puede conocer naturalmente (*naturaliter*) cuando no tiene a la mano el fantasma sobre el cual debe vertirse" ([62]). "El modo de entender por recurrencia al fantasma es natural (*naturalis*) al arma, como el estar unida al cuerpo; pero el estar separada del cuerpo está fuera de la razón de su naturaleza (*praeter rationem suae naturam*),y por lo mismo entender sin recurrencia al fantasma es para el alma (un acto) fuera de su naturaleza (*praeter naturam*)" ([63]). El conocer sin recurrencia a la sensibilidad no es propio de "la naturaleza del alma que está por debajo de la naturaleza de los ángeles, para los cuales este modo de conocer es connatural (*connaturalis*)" ([64]). "El alma de los hombres no es de la misma naturaleza que la de los ángeles... pues el hombre entiende a partir de los sentidos" ([65]).

Para Tomás, entonces, la subsistencia del alma después de la separación del cuerpo está “sobre” la naturaleza; está "fuera" de la naturaleza, aunque no sea “anti” -natural. ¿No se

---

racional" (*De Pot*., q. 9, a. 3, c.).

(59) Habla a veces Tomás del alma como substancia, pero" es la traducción latina del término *ousía* como esencia, substancia universal, objeto de concepto; en ese sentido el alma como forma puede llamarse substancia. *Ctr. In V Metaph*., lect. 10, n. 899; *VII*, lect. 2, n. 1276 *II De Anima*, lect. 1, n. 215; *S. Th*. I, q. 72, a. 2.

(60) *Q. de anima*, a. 1, c.

(61) *De unitate intellectus*, cap. 1, § 38. Nuestro filósofo mostraba cómo el alma tiene actividades intelectivas sin relación alguna con la materia; la razón de sus operaciones reside entonces en su propio ser incorporal, inmaterial; en dicho nivel extracorporal se manifiesta que es en su propio ser donde reside la razón de dichas acciones, cuyo fundamento puede subsistir sin el cuerpo.

(62) *S. Th*. I, q. 89, a. 1, c.

247

acerca esta doctrina a aquella de “los que duermen" del Nuevo Testamento? ¿No es acaso una sombra desdibujada del hombre? Ciertamente estamos muy lejos del alma substancial de los dualistas latinos, qué separada del cuerpo cumplía todas las funciones espirituales del hombre.

Pero, metafísicamente, la subsistencia del alma como forma no es absoluta y en sentido estricto, sino "de algún modo" (*secundum quid*). En efecto. Sólo se dice "subsistente" en sentido estricto la persona humana: "La persona significa aquello que es perfectísimo en toda la naturaleza, a saber: lo que subsiste (*subsistens*) en la naturaleza racional" ([66]).

La persona es el sujeto metafísico, la que subsiste en sentido estricto y plenario, en sentido propio. El alma, si subsiste, subsiste (puede subsistir en la persona, que es el sujeto propio de la inmortalidad o la resurrección. A nuestro conocimiento Tomás nunca vinculó el problema de la subsistencia del alma con la cuestión de la persona ([67]).

Quedan entonces en Tomás muchas cuestiones que todavía deberían ser solucionadas. De todos modos ha llegado a una espléndida expresión unitaria. En todo el dualismo de la cristiandad, desde Tertuliano y especialmente desde Agustín e Isidoro de Sevilla, puede verse siempre el equívoco que Tomás supo por primera vez superar. El término substancia puede significar *ousía* o substancia en sentido universal, objetd de definición, esencia, forma o *eídos*; o puede significar substancia primera, que en el caso del hombre es la persona ([68]). No debe pensarse que todos los filósofos anteriores a la reforma aristotélica del siglo XIII, atribuyeron al alma una entidad de *substacia primera* según la definición aristotélica. De todos modos fueron dualistas, debido, a una no adecuada adaptación del instrumento categorial filosófico helenista, especialmente neoplatónico. Tomás supera por primera vez el dualismo mitigado con una formulación estricta, donde se salva la unidad del ser humano. Sin embargo, no estudió suficientemente la cuestión del hombre cómo persona y mucho menos como, exterioridad (en sus obras filosóficas... si hubo alguna), ya que su interés fundamentalmente teológico le impidió aplicar todas las distinciones alcanzadas en el plano

---

(63) *Ibid.*

(64) *Ibid*., a 3, c.

(65) *Ibid*., q. 118, a. 3, c.

(66) *Ibid*., q. 29, a. 3, c. Esta cuestión de la inmortalidad de la persona, a nuestro conocimiento, nunca fue tratado por el Aquinate. Más bien parece negar la permanencia de la persona, ya que indica, que sólo en Cristo el *suppositum* es permanente (cfr. nota 28 de este mismo capítulo).

(67) *Cfr*. nota anterior (*S. Th*. III, q. 50, a; 5, c.).

(68) "Substantia dicitur dupliciter: Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei: quam quidem substantiam graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistni genere substantiae ..." (*S. Th.* I, q. 29, a. 2, c.).

248

antropológico. Por ello, como hemos visto, su doctrina de la subsistencia del alma como forma queda un tanto en el aire. Sus discípulos inmediatos la ignoraron y los tomistas posteriores definieron al alma como "substancia incompleta". La creación del alma supone la creación de la persona. La forma constituye el ser del compuesto que se atribuye, como a su sujeto, a una *nueva* persona, creada *ex nihilo*, última hypóstasis de todas las notas del hombre..

§ 78. *Tomistas posteriores*

Si los años de madurez del hilemorfismo antropológico de Tomás deben situarse entre 1256 a 1266, la constitución de una escuela, y por lo tanto la división de los franciscanos y dominicos disidentes se origina sólo en 1270 por las discusiones sobre el problema de la forma en" la universidad de París. Un alumno de Tomás, llamado Gil de Roma (Egidio Romano) ([69]), estudjó en París entre 1269 y 1272, apoyará fervienteIriente la nueva doctrina hilemórfica expuesta por el Aquinate. En 1277 escribió Gil una obra, Contra gradus ei *pluralitatem formarum* ([70]). En ella se opone formalmente a toda la corriente agustiniana de inspiración neoplatónica y aristotélica del dualismo mitigado, mostrando claramente la unidad de la forma y la insubstancialidad del cuerpo. Es un ejemplo de la expresión cristiana con un instrumental aristotélico replanteado por Tomás, algo más apto, pero no del todo, para describir la unidad del ser humano. Escribió además en el mismo sentido una *Quaestio de gradibus formarum*.

La tradición dualista no vio con buenos ojos el crecimiento de la nueva escuela constituida por discípulos de Tomás, no todos dominicos, siendo condenada parcialmente por el obispo Tempier el 7 de marzo de 1277. Esta condenación, cuya influencia en la reflexión antropológica es fundamental, vino a desautorizar el hilemorfismo de Tomás, o al menos a fortalecer la escuela dualista o pluralista de forma ([71]).

Más importante aún, en la misma línea de Tomás, es Gil (Egidio) de Lessines ([72]) con su obra *De unitate formae*, escrita en 1278. Este tratado es el primero que expone de manera sistemática la doctrina de la unidad de forma o el hilemorfismo antropológico, oponiéndose a las tesis del dominico de

(69) Vivió entre 1243 y 1316.

(70) Cfr. Zavalloni, *op. cit*., pp. 274 ss.

(71) Véase la importancia de la condenación y sUS consecuencias en ValÍ Steengerghen, *op. cit*., pp. 302 55.; C. Tresmontant, *op. cit*., pp. 368 55.; Zavalloni, *op. cit*., p. 489 5S.

(72) Murió después de 1304.

249

Oxford Roberto Kilwardby ([73]). Egidio refuta las doctrinas pluralistas y dualistas ([74]). Existen muchas obras de la época, como el *Tractatus de formis* de Hervé de Nédellec, el *Tractatus de unitate formarum* de un anónimo del siglo XIII ([75]), el *De pluralitate formarum* de Tomás de Sutton ([76]).

Entre los comentarios al *De Anima* posteriores a 1270 se encuentran muchos que se inspiran en las doctrinas unitarias de Tomás. Ciertamente uno de los primeros, que debe situarse entre 1272 y 1277 ([77]), es el comentario al *De Anima* atribuido erróneamente por Glorieux a Pedro de Alvernia.

Las posiciones de un Enrique de Gante([78]), que pasó de un dualismo de formas a una doctrina intermedia ([79]), o de un Godofredo de Fontaines ([80]), cuyo escepticismo se inclina sin embargo a dar una mayor probabilidad hilemorfismo de Tomás, nos manifiesta la importancia que tuvo la definición antropológica del Aquinate en el mismo siglo XIII ([81]). Toda una escuela seguirá s y camino, ininterrumpidamente, perdiendo sin embargo bien pronto el sentido de algunas tesis fundamentales, nada menos que sobre la cuestión del *esse* ([82]) y de la cual depende directamente la del alma como forma subsistente ([83]).

En la misma Escuela de artes de París Tomás tuvo muchos partidarios; piénsese en Radulphus Brito con sus *Quaestiones in de anima*, en Jacques de Douai con un tratado *De Anima*. En la Orden dominica poco a poco todos aceptaron la posición de Tomás: Bernardo de Trilla ([84]), en Francia; en Italia, Annibaldo de Annibaldis ([85]), sucesor de Tomás en París; en Alemania, Juan de Lichtenberg ([86]); en Inglaterra, Ricardo de Knapwell ([87]), por nombrar sólo los primeros tomistas decididos en las diversas regiones. Sin embargo, con

---

(73) Véase la exposición de la cuestión en Zavalloni. *op. cit*., pp. 278-282.

(74) *Cfr*. M. de Wulf, *Le traité "De unitate formae*" de Gilles de Lessines Lovaina, 1901. ,

(75) *Ms. Vaticano lat*. 862, fol. 74 a 92 d.

(76) *Cfr. Zavalloni*, op. cit., pp. 283 55.

(77) Bazán, *op. cit*., pp. 211-234. En *el Anonymi quaestiones super Aristotelis Jibrum III de anima*, q. 6, a la pregunta "Ultrum anima intellectiva sit forma corporis", responde afirmativamente en la linea de Tomás; y contra el pluralismo, justifica la respuesta afirmativa a la pregunta que se formula en la q. 2: "Utrum potentia vegetativa et potentia sensitiva, etiam intellectiva in homine pertineant ad unam essentiam" (ed. Bazán, pp. 141 55.; pp. 129 55.).

(78) Vivió en 1217-1293.

(79) "Sumus inter duo" (*Quodl*. III, q. 6). Cfr. ZavalIoni, *op. cit*., pp. 289-296. A partir de 1278 se modificó la posición dualista hacia una teoría más modulada.

(80) Moría en 1309,

(81) *Cfr*. ZavalIoni, op. cit., pp. 296-302.

(82) Fabro, como hemos dicho arriba, ha mostrado el derrumbe de la metafisíca del *esse* en Tomás.

(83) Serán necesarios estudíos parcíales para clarificar esta tan dificil época de da historia de la filosofía.

(84) Vivió en 1240-1292.

(85) Moría en 1292.

(86) Moría en 1313.

250

un Juan Regina de Nápoles ([88]) termina la etapa creativa, y la decadencia de esta posición queda totalmente sumergida por la presencia del nominalismo. Un Juan Capreolo ([89]) es como un puente hacia la "Segunda escolástica". Todos ellos se inclinaron a pensar en el alma como substancia incompleta.

Un cierto renacimiento, pero no en tesis antropológicas (que quedarán definitivamente estancadas hasta el presente en la escuela dicha tomista), se produjo en el siglo XV. Un Ludovico Longo([90]), Pedro de Bérgamo ([91]), muestran una vuelta 41 siglo XIII. Sólo Francisco Silvestre de Ferrara ([92]) sigttificó una figura prominente del tomismo renovado (y deformado) . Lo mismo puede decirse qe Tomás de Vio, Cayetano ([93]), que junto con Bartolomé de Spina ([94]), y muchos otros, intervinieron en las disputas de la inmortalidad del alma, que produjeron las declaraciones del Concilio de Letrán de 1512-1517 ([95]). A comienzos del siglo XVI el averroísmo tenía numerosos partidarios; por ello el Concilio, en su sesión del 19 de diciembre de 1513, en la bula *Apostilici regiminis*, declaró que el alma es "inmortal" ([96]), aunque no se dice que dicha inmortalidad sea objeto de una demostración científica. Pedro Pomponazzi ([97]) escribió entonces un *Tractatus de immortalitate animae* desde Bolonia, donde era profesor, en 1516. Pomponazzi acepta la interpretación de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente, rechazando el único intelecto de Averroes, pero niega que la inmortalidad personal del alma pueda demostrarse filosóficamente. Afirma que la inmortalidad es un dogma de fe ([98]).

Por su parte Cayetano, que había igualmente combatido, sobre la unidad de un solo intelecto, no se opuso a la doctrina del profesor de Bolonia. En efecto, en el Cardenal dominico hubo una evolución de pensamiento: al comienzo, pensó que la inmortalidad era demostrable por la razón, dando pábilo a Tomás y rechazando la mortalidad del alma propuesta por Aris-

---

(87) Murió en 1288.

(88) Moría en 1350.

(89) Vivió entre 1380 y 1444. Escribió una *Quaestionum in quatuor libros Senten tiarum*, Salamanca, 1580, y un *Liber defensionum theologiae divi doctoris Thomas*, Venecia, 1483.

(90) Murió en 1444.

(91) Moría en 1482.

(92) Vivió en 1474 a 1526.

(93) Nació en 1469, muriendo en 1534.

(94) Vivió entre 1477 y 1546.

(95) *Cfr*. E. Verga, *L'inmortalitâ dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano*, en "Vita et pensiero!' (Milán); l935, 21-46; E. Gilson;*Autour de Pomponassi. Problématique de I'immortalité de l'âme en Italie áu début du XVIe siècle*, en ,; Arch. Hist. d. M: Age", 36, 1961, pp. 184 ss.; M. Grabmann, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschicht" des Thomismus und der Thomistenschule*, en "Mitt. *Geistesleben*" II (Munich), 1936, 602-612; M. de Andrea, *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi*, en "Riv, Fil. Neoscolas.", 1946, pp. 293 ss.

(96) "[. ..] Inmorta1itatis" (*COD*, p. 581, línea 24).

(97) Vivió entre 1462 y 1524.

(98) "Ipsaque sola et sincera fide teneri potest et credenda est" (*Apologia*, L. III, concl. 3; ed. Bo1oña, 15

251

tóteles (pero no siempre reconocida por los tomistas). Pero ya en 1513, ante todo el Concilio de Letrán, Cayetano defendió la indemostrabilidad racional de la inmortalidad. Esta fue su posición definitiva, ya que en sus últimos años creía la inmortalidad por fe, pero afirmaba que los argumentos filosóficos sólo muestran la probabilidad de la inmortalidad ([99]). Esta es, podríamos decir así, la única novedad antropológica con respecto a la cuestión que nos toca estudiar en este trabajo.

Sin detenemos en todos los pensadores de la "Segunda escolástica", busquemos sólo algunas fórmulas hechas clásicas. Tomaremos como ejemplo el autor maduro de este movimiento, contemporáneo a Descartes, Juan de Santo Tomás ([100]). En su *Cursus philosophicus*, hablando del alma dice que tiene un "sel" espiritual" y "razón de ente" ([101]); la llama "cosa espiritual" ([102]) ; y hablando que el alma tiene una cierta necesidad de ser, lo explica por el hecho de "que la raíz y el principio, de la cual emana, es una substancia espiritual... Por lo tanto tiene un ser espiritual... No es una substancia corpórea sino espiritual, (y), por lo tanto, independiente en su ser del cuerpo ..." ([103]). Juan de Santo Tomás no deja de enseñar que el alma es forma, pero al mismo tiempo le atribuye notas de substancia incompleta ([104]).

Lo cierto es que éste movimiento, estancado en antropología, nada pudo hacer ante el dualismo que se impuso gracias a la escuela franciscana, platónica, renacentista y por último cartesiana. La doctrina primitiva de Tomás quedó en el olvido.

2. *Dualismo, pluralismo y unidad substancial del hombre*

Hasta ahora hemos ido viendo el desarrollo de la antropología cristiana en la relación del alma y el cuerpo, y los

---

(99) Decía textualmente "rationibus probabilibus".

(100) Vivió entre 1589 y 1644. Su Curso filosófico y teológico es una obra clásica y auténtico remate de la Segunda escolástica (*cfr*. el artículo de Ramírez *Juan de Santo Tomás*, en *DTC* t. VII, col; 803-808). ,

(101) *C. Ph*. IV, ed. Roma, 1948, p. 280 b 39-41.

(102) *Ibid*., p. 281 a 288.

(103) *Ibid*., b 24-36.

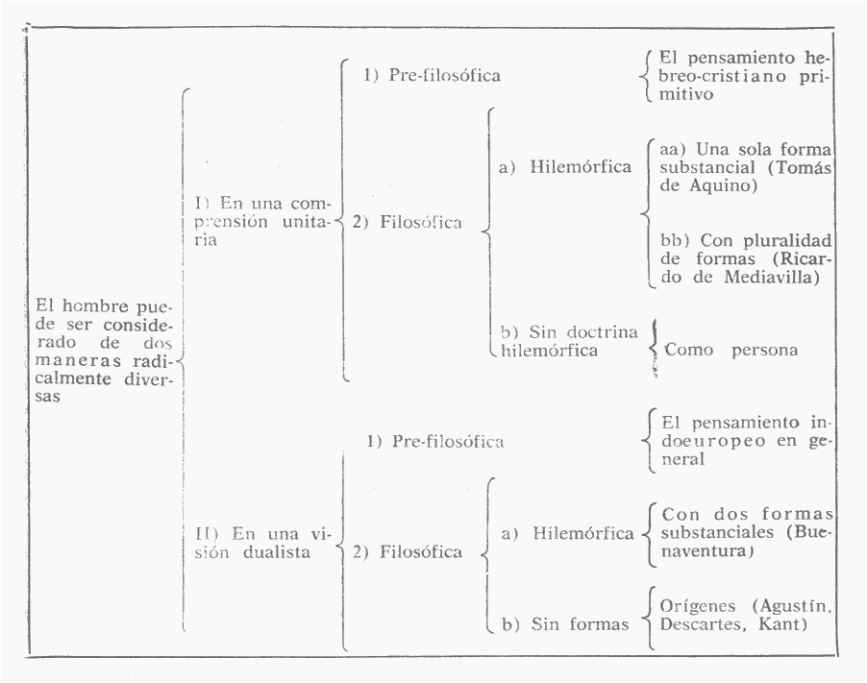
(104) No podemos extendernos más, pero cabría: recordar a Francisco Suárez (1548-1617); que adoptó una nueva posición ante el tomismo tradicional en sus *Disputationes Metaphysicae*, en las que sin embargo nombra a Aristóteles 1.735 veces y a Tomás 1.008 veces; sólo 92 veces a PIatón y 84 a Avicena. Aunque defiende Suárez la unidad substancial del compuesto humano (*cfr. Dispt*: *Metaph*. XIII, 3, 22, donde critica la doctrina de 1a "forma corporeitatis"; XV, 10, 16-17, donde defiende la unidad de forma en el hombre: "[...] rationalis animal [...] veraforma sit substantialis corporis [...]"; *ibid*., 26) propone, sin embargo, diversas tesis (sobre el *esse*, la substancialidad, los accidentes,etc.) que abren ya el camino al pensamiento moderno, *Cfr*. C. Fabro. *Una fonte antitomista della metafisica de Suárez*, en "Divus Thomas.. 50 (1947), 57-68.

252

intentos y modalidades de explicar su unión. Nos toca ahora preguntarnos: ¿Qué es dualismo? ¿Qué es pluralidad de formas.

Antes de considerar las diversas doctrinas que la historia nos ha ido mostrando, sería conveniente elaborar un cuadro sistemático donde puedan observarse todas las posibilidades que efectivamente pueden analizarse.

8–*CUADRO GENERAL DEL DUALISMO. PLURALISMO DE FORMA Y COMPRENSION UNITARIA DEL HOMBRE*



§ 79. *La tradición dualista y pluralista*

"Dualismo", en *sentido estricto*, se denomina aquella doctrina que considera al alma como una substancia y al cuerpo como otra substancia; ambas substancias están en acto y pueden existir independientemente, constituyendo al hombre como ser compuesto. En correcta filosofía aristotélica, esta unión no puede ser sino accidental; la unidad no es esencial, ni substancial, ni propiamente entitativa. Tal dualismo puede observarse en Orígenes, Agustín o Descartes, con muchas diferencias en cada uno de los casos, evidentemente. En el cuadro está

253

indicado este dualismo en II, 2 b. Este dualismo de dos substancias, *ousíai* o *res*, se evidencia en la teoría del conocimiento (la comprensión intelectual es fruto de un proceso del entendimiento independiente de los sentidos y del cuerpo), en el modo como se describe la unidad del hombre, en la defensa clara de la inmortalidad del alma, etcétera.

Los Padres griegos posteriores al siglo III, que son los que hemos tratado en la segunda parte de este trabajo, como por ejemplo Gregorio de Nisa y Nemesio (§ 52-53), se inclinaron cada vez más hacia una expresión dualista del hombre, conservando la rica problemática anterior: sea del espíritu, sea la cuestión de la imagen y semejanza, defendiendo la naturaleza de la *ousía*-alma que garantiza la inmortalidad, tesis que cobra, de hecho, primacía sobre la resurrección.

Con Nicéforas Blemmida, en el siglo XIII, el pensamiento bizantino recibe el influjo aristotélico, pero ha perdido ya su vitalidad anterior y su función rectora de la cultura mediterránea. La tradición latina, desde Tertuliano y Agustín hasta Descartes, adopta, en una de sus tradiciones, un pensamiento que desde sus orígenes pierde el gusto por las distinciones orientales y se define como dualista mitigado: el alma es substancia lo mismo que el cuerpo. Cuando Max Scheler dice, por ejemplo, que "la teoría clásica del hombre ha encontrado su más adecuada forma en la doctrina de Descartes, doctrina que sólo en los últimos tiempos hemos empezado a superar [...]. Con la división de todas las substancias (*Substanzen*) en pensantes y extensas ha introducido en la conciencia occidental toda una cantidad de equívocos" ([105]); cuando Scheler se expresa así, ciertamente, no tiene conciencia de todo lo que sus palabras incluyen, la evolución histórica que se produjo para rematar efectivamente en el dualismo cartesiano. El primer antecedente latino hay que ir a buscarlo en Tertuliano, y un Ockham es ya el primer dualista moderno. Descartes, sin embargo, al volver al dualismo agustiniano, sin formas, es aún más radicar que el mismo Ockham.

La tradición cristiana latina, sin embargo, hasta el siglo XIV, tuvo siempre conciencia de que radicalmente el hombre es uno: *uno* el que ha sido creado, *uno* el que se responsabiliza de sus obras, *uno* el que resucitará escatológicamente con su cuerpo. Por la secularización el dualismo se radicaliza con Descartes, y como para Ockham toda la antropología era fideísta, el estudiante de La Flèche debió dar su último paso.

Este dualismo que nace en el siglo II evoluciona hasta er

---

(105) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna, 1962, p. 71.

254

siglo XII y reaparece en pleno siglo XIV, floreciendo en el XVII con Descartes.

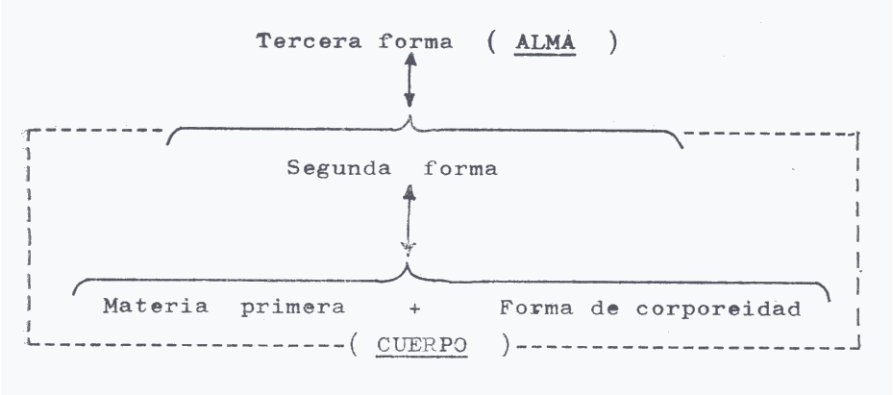
El renacimiento de los estudios aristotélicos al fin del siglo XII produjo en el siglo XIII la aparición del hilemorfismo. La doctrina de la forma y la materia aplicada a un hombre dual tiende a reforzar el dualismo. Tal es el caso de Buenaventura: el alma tiene forma y materia; el cuerpo tiene forma y materia. Hay dualismo y hay al mismo tiempo más de una forma: estamos en el caso del "pluralismo de formas". En el cuadro se indica esta doctrina en II, 2, a.

Históricamente, inclinó al pensamiento cristiano a la adopción del dualismo la primacía que de hecho comenzó a ejercerse sobre la conciencia cristiana de la doctrina de la inmortalidad, en desmedro de la de la resurrección. Cuando había clara conciencia de la doctrina de la resurrección, como en Taciano (§ 20), la inmortalidad del alma no apremiaba al pensador cristiano. El hecho fundamental o cultural fue, sin embargo, la progresiva helenización del cristianismo en su nivel instrumental. En un primer momento, hasta bien entrado el siglo XIII, el hilemorfismo ayudó a afianzar el dualismo. Pero muy pronto se comenzó a ver la contradicción que involucraba. El alma que tiene forma y materia, porque es substancia, es, por su parte, forma del cuerpo, que tiene por la suya una forma de corporeidad y materia primera. Una substancia que fuera forma es contradictorio en la doctrina peripatética. Sin embargo esto fue afirmado por los hilemorfistas universales del tipo Buenaventura.

Cuando Tomás hizo ver la imposibilidad de que una substancia completa fuera forma, el dualismo hilemorfista substancialista de Buenaventura no resistió más a la crítica. Sus discípulos debieron modificar sus tesis fundamentales. El alma no podía ser una substancia completa, sino sólo una forma. Aparecía así un "pluralismo de formas" en sentido estricto, tal como el defendido por Ricardo de Mediavilla o Duns Escoto, aunque con profunda diferencia en cada uno de ellos, I, 2, a, bb. En el caso del cuerpo de Jesucristo, esta doctrina pluralista (como antes la dualista) defendía la identidad del cuerpo viviente y del cadáver; ya que el cuerpo tiene una forma substancial propia que no es el alma o forma intelectual o espiritual. Propuesta así la doctrina, la inmortalidad de la forma se tornaba problemática y, por ello, Duns Escoto decía que dicha inmortalidad no podía ser demostrada filosóficamente sino que era objeto de la fe. Es entonces una cierta visión unitaria o un dualismo minimal, inestable. El esquema de dicho pluralismo sería el siguiente:

255

9 – *PLURALIDAD DE FORMAS O PLURALIDADES*



Zavalloni ha explicado largamente esta cuestión, aunque no en el sentido que lo hemos hecho nosotros aquí ([106]). En todos estos autores la unidad del compuesto humano, afirmada siempre subrepticiamente, queda comprometida peligrosamente.

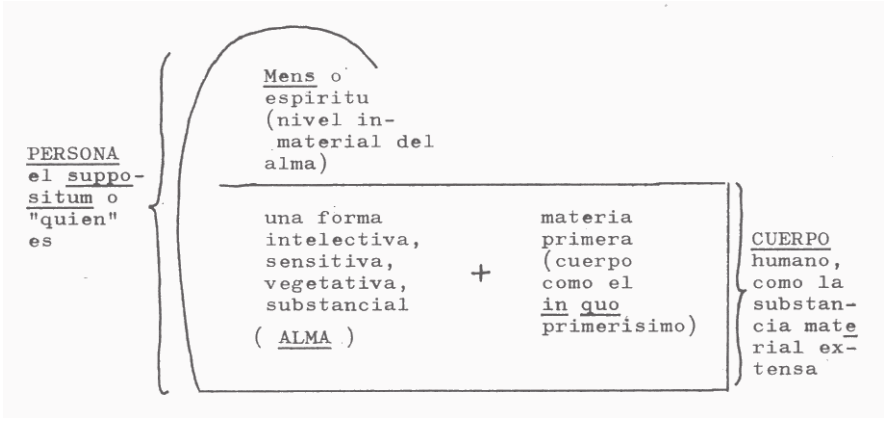
La intención profunda de esta tradición teológica más que filosófica y del dualismo claro de la tradición latina culmina en Descartes, cuya intención es nuevamente menos filosófica que físico-matemática.

§ 80. *Originalidad de la solución de Tomás*

El Aquinate fue coherente con su intención de elaborar una antropología en concordancia con la ontología aristotélica, aunque sin tener conciencia que por doctrina del *esse* proponía una solución totalmente nueva. No reeditaba la antropología del *Perì psyjès*, sino que inventaba un *De Anima* novedoso. Nuestro pensador parte del hecho experimentable de que el hombre es una substancia y una persona. Una substancia tiene sólo "un" *esse* creado, que es participado por mediación de "una" sola forma substancial. El alma racional es esa única forma substancial, que incluye en la eminencia de sus virtualidades a la sensitiva, vegetativa y substancial. En el siguiente esquema hemos sintetizado los diversos elementos o momentos de la antropología de Tomás:

(106) *Richard de Mediavilla*, pp. 242-246; para los orígenes de la controversia, *ibid*., pp. 383-474.

256



La forma es un co-principio de la materia, y viceversa. Existe una mutua y trascendental referencia aunque no a un mismo nivel. La materia es pura potencia, indeterminación, todavía no ente. La forma es actualidad, determinación esencial, pero no es todavía ente. Sólo la substancia es ente, es decir, la totalidad que es el sujeto del ser (*esse*). Sólo ella subsiste, existe, es, tiene perseidad.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo "impropiamente" puede ser llamada *cuerpo*. La materia *signata quantitate*, en cuanto accidente de la substancia, puede ser llamada cuerpo pero "accidentalmente". El cuerpo, en sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto extensa, sensiblemente percibida, lo que incluye al alma como su estructura constitutiva. Tomás debió oponerse entonces a la tesis tradicional en teología: el cuerpo de Cristo después de la muerte sólo era de algún modo (*secundum quid*) lo mismo; lo era por su sola materia. Pero como la forma es la que in-forma o da el ser (*esse*), el cadáver es distinto *esencialmente* del cuerpo vivo humano. La forma substancial, el alma, moría para Aristóteles con la destrucción del compuesto. El alma que propone Tomás no es ya la forma de Aristóteles. Para Tomás el alma posee ya el ser (*esse*) en un sentido formal (y ejerce este ser cuando informa a la materia y constituye el ente) y en sentido metafísico, como acto objeto de creación (el alma es mediación del *ser*; del *ser* del compuesto humano). Por esto el alma, aunque *praeter natura* (de algún modo fuera o por sobre de la naturaleza) subsiste y trasciende la descomposición de la substancia humana. Aristóteles admitía la mortalidad del alma racional, *enteléjeia* del

257

cuerpo orgánico, y la subsistencia del principio separado y divino (el *noûs*). Tomás hace del *noûs* una facultad del entendimiento teórico del hombre, del alma. El alma como *forma substancial subsistente* es una fórmula filosófica original y novedosa, plenitud de autoconciencia de una filosofía de la cristiandad, de la creación.

El alma no se opone entonces al cuerpo. El alma es constituyente del cuerpo, un momento suyo. El cuerpo, hablando estrictamente, tendría como opuesto la parte inmaterial del alma: la *mens* que podríamos traducir espíritu (con otro sentido que en los Padres griegos o en la antropología del Antiguo y Nuevo Testamento). El hombre para Tomás no sería totalmente corporal, habría en él un ápice, un vértice, un nivel espiritual, inmaterial, incorruptible. ¿Estaremos en un nuevo dualismo? ¿No llegamos así al misterio del ser del hombre ya su in-tematización? ¿No será, en cambio, que las categorías heredades de la ontología griega, en definitiva, no pueden dar cuenta del hombre tal como lo comprende la experiencia judeo-cristiana? Esto es lo que pensamos y lo que demostraremos en el último capítulo.

258

CAPITULO VIII

UNIDAD REPLANTEADA POR SUPERACION DE LA ONTOLOGIA

En el Antiguo y Nuevo Testamento, como hemos podido ver (§ 10-12), el hombre era todavía considerado unitariamente. Es el tiempo originario y olvidado. La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente, en el lejano siglo II de la Era cristiana, en el Imperio romano-helenístico, cuestión de gran interés en América latina, por ser el único continente cultural del Tercer Mundo que fue gestado por una cristiandad, la "Nueva cristiandad de las Indias", al decir de Toribio de Mogrovejo en 1583.

La comprensión del hombre en el nivel del Antiguo y Nuevo Testamento no ha sido tematizada en definitiva filosóficamente; se trata de relatos o descripciones de situaciones existenciales de la vida cotidiana, en el *mundo*, momento pre-filosófico que fue posteriormente distorsionado cuando fue pensado o tematizado con las categorías o el instrumental que poseyeron los cristianos desde el siglo II, primeramente procedente del platonismo medio, después del neoplatonismo y, por último, de un aristotelismo desvirtuado en sus fundamentos. Pretender tematizar adecuadamente una antropología cristiana exige un saber volver a situarse existencialmente en el mundo originario, previo a la separación del hombre en cuerpo-alma. Es necesario volver críticamente a la ingenuidad primitiva y recuperar existencialmente lo que era lo obvio para los hebreo-cristianos. Es necesario una ascesis cultural, un cumplir con la consigna de Kierkegaard, que, rebelándose contra la descomposición de la cristiandad. del racionalismo y el idealismo,

259

exasperado ante el sistematismo hegeliano, exclamó: "A fuer de conocimientos se olvida qué es lo que es existir. No se ha olvidado sólo lo que es existir religiosamente, sino aun humanamente" ([1]). El angustiado luterano danés exige un saber situarse como una "desnuda existencia ante Dios" ([2]).

Es necesario desnudarnos de la milenaria tradición de la cristiandad en la que el dualismo reinó casi incuestionablemente. Es necesario volver a las simples descripciones escriturísticas para recuperar la perspectiva originaria.

1. *La antropología desde la ontología*

§ 81. *La ontología fundamental*

A lo largo de este trabajo nos hemos referido muchas veces a una ontología cotidiana, pre-científica o pre-filosófica, a "la evidencias más profundas, las auténticas, que son aquellas que pasan inadvertidas, aquellas en las que vivimos" ([3]). Es de esa vida cristiana de donde surgió la filosofía de ese nombre, porque "la filosofía es el formidable intento de decir lo trivial" ([4]), es "una ontología de la vida cotidiana" ([5]). Pero en este parágrafo nos referimos ya a un momento filosófico como tal, al nivel fundamental. En efecto, la Edad Moderna, no sólo desde Descartes sino originariamente desde el dualismo latino de Tertuliano y, si apuramos las cosas, desde Platón mismo, impuso la prioridad de un alma o, en la modernidad, un yo pensante que funda el mundo; idealista primero y después psicologista, donde el ente es constitutivo por y desde la conciencia humana. De todas maneras el dualismo está en el

---

(1) *Gesammelte Werke*, t. VI, 1910; p, 321. Cfr. I. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, París, 1938.

(2) *Diario* III (ed. Brescia, 1948) (cit. I. Wahl).

(3) E. Fink, *Zum Problem der onlologischen Erfahrung*, en "Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía" (Mendoza), t. II, p. 743. El mismo autor, en su trabajo *Sein, Warheil, Well*, Haag, 1958, nos dice, meditando los temas husserlianos, que "in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt entspringen die Motive, welche die Wissenschaft auslosen [...]" (pp. 2-3). *Cfr. Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, del "XIII Congreso internacional dc Filosofía" (México), 1963, en especial el trabajo de L. Landgrebe: "Die Frage nach dem Ursprung der Wissenschaft verlangt also zuniichst die Aufkliirung des Verhiiltnisses, in dem die vor-wissenschaftliche Lebenswelt zu der durch Wissenschaft interpretierten Welt steht" (ibid., p. 28). El comentario de Enzo Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, 1963, puede servir para clarificar esta cuestión.

(4) E. Fink, *Zum Problem*, p. 743.

(5) E. Husserl, *Die Krisis der europiäischen Wissenschaflen*, Haag, 1962, describe la tarea "ieiner Ontologie der Lebenswelt" (§ 51, pp. 176 ss.). Llama la atención la analogía de este texto con el de Heidegger que citaremos en la nota 15 de este capítulo VIII: "Wir müssen fest im Auge (Heidegger dice: 'Im-Blick-behalten') behalten, dass der dieser Ontologie eigene Sinn einer apriorischen Wissenschaft (Heidegger: 'Dieses *Apriori* der Daseinsauslegung') zu dem der Tradition in schroffem Kontrast steht" (p. 177).

260

origen del idealismo. Cuando un Agustín muestra por su doctrina de la iluminación que las verdades nos vienen dadas directamente en el alma, y no a través del cuerpo que es un condicionante ocasional de algunas ideas que necesitan de los sentidos, se ha puesto la base del idealismo. Descartes será un fruto maduro, Kant la culminación de esta tradición que tiene a Hegel por su último resultado.

En nuestra época en cambio se ha dado la superación del idealismo, aún de tipo husserliano, por un remontarse en la reflexión filosófica al momento fundamental en que todavía no hay distinción de objeto y sujeto. El ser humano en el mundo, en su primigenia condición, no es ni un mero yo o sujeto pensante transparente a sí mismo (y mucho menos su primer objeto), ni una mera "cosa-objeto" de una consideración reductiva. El "'ser-en-el-mundo" del hombre ([6]) es previo a esta distinción. La filosofía como quehacer fundamental del hombre, como "discurso" (discurrir de un *lógos* primeramente comprensivo) del hombre, necesita suponer el discernimiento del ser del hombre en el mundo como condición de su propio ejercicio, o de su ejercicio inicial, fundamental. No se crea que el hombre sería aquí un *sujeto* pensante. Es mucho más que eso, es un ente en el mundo en el que el ser de los entes se le aparece como tal. El hombre es el único ente que comprende el ser ([7]) de los entes, el único que intelige la realidad en cuanto tal. Aunque las cosas, las realidades físicas, astronómicas, vivientes, animales, estén *antes* que el hombre, con esa anterioridad física, nada impide que el hombre sea *previo* a la constitución del *mundo* ([8]). Es bien sabido que el hombre está

---

(6) Husserl, el maestro de Heidegger, planteó antes (aunque el texto que citamos es posterior a *Ser y Tiempo*) la cuestión del tiempo: "Das natürliche Leben charakterisiert sich nun als naiv geradehin *in der Welt Hineinleben*, in die Welt, die als universaler Horizont immerfort in gewisser Weise bewusst da ist, aber dabei nicht thematisch its" (*Die Krisis des europiäischen Menschentums*, en Husserliana VI, Haag, 1962, p. 327). Para un estudio de la cuestión en Heidegger, ver en *Ser y Tiempo*, § 12-13, e igualmente § 14-24. Cuando hablemos de "mundo" nos referiremos al tercer sentido de esta palabra que Heidegger da en el § 14: "Mundo... como aquello en que un *Da-sein* fáctico, en cuanto es *este* Da-sein *vive*" (ed. Tübingen, 1963, p. 65; ed. Gaos, México, 1968, p. 78). La totalidad de los entes le llamamos en cambio cosmos. El hombre hace del *cosmos* un *mundo*.

(7) El término "comprender" en castellano traduce el *noeîn* griego y el *verstehen* alemán. La *Seinsverständnis* puede estudiarse desde el antiguo "pues es lo mismo el comprender (*noeîn*) y el ser (*eînai*)" de Parmenides (*Fragmento B 3*; ed. Diels, 1964. t. I, p. 231), o "el alma es en cierta manera todas las cosas (*pánta*)" de Aristóteles (*Perì psyjès* III, 8; 431 b 21), o "el intelecto y lo inteligible en acto son idénticos" (*In Metaph*., Prooemium) de Tomás de Aquino, o "si no se realizara esta comprensión del ser (*das Verstehen von Sein*), el hombre no podría ser nunca el ente que es, aunque tuviera muchas admirables facultades" al decir de Heidegger (*Kant und das Poblem der Metaphysik*, § 41; ed. Frankfurt, 1965, p. 205).

(8) "Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su fndole *reiforme*, su condición de cosa o *cuasi*-cosa" (Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1957, p. 66). En cuanto "cosa" el hombre viene después de muchos otros entes por la evolución biológica. Está *después* de ellos. Pero como *comprensor* ¿del ser y por lo tanto *conformador* de un mundo está *antes* que éste. "Mundo" inten-

261

sobre la tierra desde hace algo más de dos millones de años, sin embargo, ese *mundo* que el hombre es no existía antes del hombre; no era un *mundo*, sino sólo un *medio estimúlico* en el mejor de los casos, para los animales, o una *nada* de *significación* para los restantes entes. El cosmos sin el hombre sólo era como una totalidad cósica sin luz, opaca a sí misma, la noche oscura de la realidad en su totalidad; una mera *sistencia* (simplemente "estaban"), pero no una *ex*-sistenica (ese estar *fuera* de sí por la trascendencia del comprender, la posibilidad más radical del "salir de sí").

Si la filosofía existe es porque existe el que la ejerce: el hombre. Si el mundo es mundo, y no un mero conglomerado de cosas reguladas por leyes necesarias sin "sentido", es porque ex-siste el hombre. El hombre es el *lugar* de la filosofía porque es el único ente que se trasciende; porque se traciende (es un *Uuebermensch* al decir de Nietzsche) ([9]) las cosas son elevadas a formar parte de un mundo. El hombre o el ser-que-tiene-mundo es, adecuadamente, el objeto de una antropología filosófica o, de otro modo, de una ciencia que se ocupa de develar el ser del hombre. Este punto de partida de toda filosofía, introducción a la filosofía ([10]), ontología fundamental ([11]), se ocupará de esta tarea originaria.

---

cional no debe confundírselo con "cosmos" real, sobre el cual el "mundo" se despliega

(9) "El hombre es como una cuerda que pende entre el animal y el hombre que se trasciende (Uebermensch), una cuerda sobre un abismo" (F. Nietzsche, *AIso sprach Zarathustra*, Stuttgart, 1962, p. 8). La noción de "super-hombre" ha desfigurado el pensamiento profundo del gran profesor de Basilea. Para una reflexión contemporánea de esta cuestión véase Jolif, *Comprendre l'homme*, cit. supra, pp. 57 55.: "Lo humano no es humano sino a condición de ser un pasaje-hacia (Uebermensch, *sobre-hombre* en e] sentido dado por Nietzsche); si el hombre se cierra sobre sí mismo o quiere simplemente ser humano, demasiado humano (*das AlIzumenschliche*) caerá irremediablemente en lo inhumano" (p. 81).

(10) El libro citado de Jolif tiene como subtítulo: *Introducción a una antropologia filosófica*. Es a nuestro conocimiento el primer autor que, explícitamente, muestra como la ontología fundamental es introducción a la filosofía y antropologia filosófica: "La introducción a la filosofia no e~ nada más que la accesión al ámbito de la trascendcncia" (p. 75), por ello "en una reflexión sobre la esencia de la filosofia se revela la importancia primordial de la antropología, que interviene como un momento constitutivo de esta esencia" (p. 93). "La antropología filosófica analiza la forma, la estructura de toda experiencia humana, y por ello constituye las normas ,obre las cuales podrán edificarse las ciencias humanas" (p. 126). Cfr. s. Strasser*, Phénoménologie et Sciences de l'homme, vers un nouvel esprit scientifique*, Lovaina, 1967.

(11) Al comienzo de su carrera filosófica (antes de 1930), Heidegger se preguntó durante años sobre la *"Fundamentalontologie als Gründung der Metaphysik"* (cap. III de la obra de O. Pöggeler, *Ver Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, 1963, pp. 46 ss.; ver este mismo tema en W. Richardson, *Heidegger, Through phenomenology to thought*, Haag, 1963, y en M. 0lasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967). En esto ocupó *Ser y Tiempo*, *Kant y el problema de la metafisica*, *La esencia del fundamento* y en la lección central de *¿Qué es la metafisica*? En este parágrafo y en el siguiente nos refe rimos a estas obras (cuando hablamos de ontología fundamental o estructura ontológica). ¿Ha quedado superada esta etapa por la *Verwindung der Metaphysik* (superación de la metafísica) que se habría producido en el Heidegger posterior? El "segundo Heidegger" no ha negado lo pcnsado anteriormente, sino radicalizado. En *Ueber den Hurnanismus* (Frankfrut, 1946), representativa de esta etapa, nuestro autor dice que "lo

262

Heidegger niega entonces un tratamiento meramente óntiro o cósico del hombre, tal como lo ha hecho una antropología filosófica tradicional: Los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del *ente hombre*, permanece olvidada la cuestión del ser" ([12]).

La ontología fundamental de la, que hablamos o antropología filosófica ("primer" nivel) no puede desentenderse de la cuestión del ser porque, como veremos, la descripción primera del hombre incluye la referencia del hombre al ser. La consideración del ente-hombre, que debe incluirse en una ontología, es objeto de una ontología regional o especial, posterior al tratamiento de la *ontología funldamental*. Esta posición es afirmada nuevamente en *Kant und das Problem des Metaphysik*, cuando introduciendo el § 42, explica: "Ninguna antropología que entienda su propia problemática y sus supuestos, puede tener la pretensión de desarrollar siquiera el problema de una fundamentación de la ontología, y menos aún de realizarla" ([13]).

Es decir, "la ontología fundamental" sería la primera etapa de todo pensar, la introducción a la filosofía, lo supuesto por una antropología filosófica.

De hecho, la llamada "ontología fundamental" es la primaria consideración del ente donde se revela el ser de los entes, del hombre como el lugar donde se constituye un mundo, donde las cosas alcanzan el nivel de realidades en cuanto tales. Esa ontología fundamental es el "primer" capítulo de una antropología filosófica bien comprendida. El develamiento de lo que el hombre sea *fundamentalmente* es la introducción a la filosofía, es la puerta ancha que da directamente al corazón de toda la filosofía, el fundamento, el meollo vertebral de todo el pensar humano.

Valga, entonces, a modo de aproximación, el siguiente esquema del *ordo cognoscendi*:

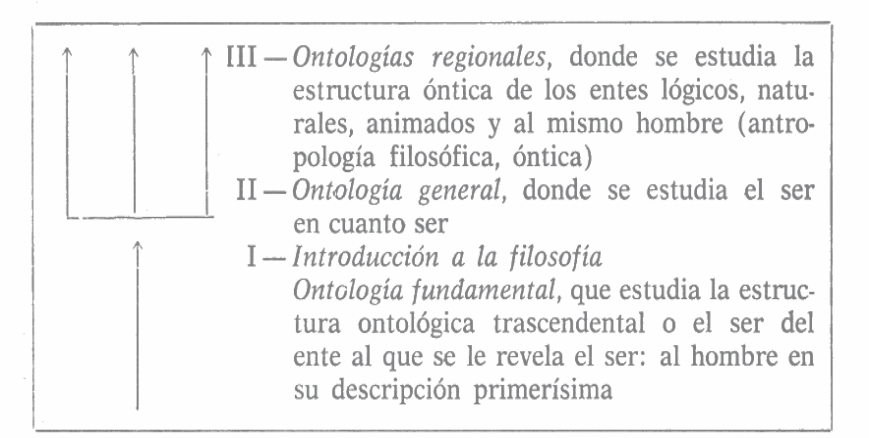
---

que es anterior que todo es el ser (*Sein*). El pensar cumple acabadamente la relación del ser con la esencia del hombre" (p. 5). Heidegger se detiene ahora casi exclusivamente en el momento radical de la estructura ontológica: "el pensar (comprender) el ser". Descubre los equívocos del lenguaje metafísico y ontológico pero no lo rechaza palmariamente. En la "tercera etapa" (*Gelassenheit*, Tübingen, 1959, sería la obra más representativa de esta época), comienza a esbozarse una nueva estructura ontológica o de "existcnciales" de mayor radicalidad aún: el mundo deja el lugar al *Ereignis*, y aparecen Instiindigkeit, *Gelassenheit*, *Warten, Unterwegs*, *Edelmut, Langmut, Bedingnis, Vergebnis*, que, como dice E. Landolt "sono le nuove categorie esistenziali" (*Heideggeriana*, I, Milán, 1967, p. 16). La hermenéutica es llamada ahora *Erörterung*, es decir, una interpretación que busca el ámbito (*Ort*) desde su origen (*Er, ex*), desde el ser. Por ello podemos usar la primera terminología heideggeriana sin reticencias, porque no ha habido cambio fundamental.

(12) *Ser y Tiempo* § 10 (ed. alemana, p. 49; ed. cast., p. 61). Heidegger critica aquí una definición cosificada de *lógos* en la definición del hombre como "animal racional", pero no niega esta descripción si se recupera el sentido originario de la palabra *lógos* como comprender, hablar, colegir.

(13) Ed. alemana, p. 208; ed. cast., p. 192

263



Esto significa un retornar dialécticamente al fundamento, superar el dualismo por su punto de partida, volver al hombre mismo que piensa, que filosofa, que puede representarse dualmente. Ese hombre, sin embargo, es uno, y debemos saber tematizarlo en su unidad, multifacética, es verdad, pero unidad fundamental.

§ 82. *La estructura ontológica*

A. de Waelhens nos habla de una "estructura ontológica" ([14]), que recuerda a la terminología ya usada por el mismo Heidegger cuando nos dice: "La analítica existenciaria (*existenziale*) [...] (es) un poner en libertad en el *hombre* una estructura fundamental (*Fundamentalstruktur*): el ser-en-el-mundo. Este *apriori* de la hermenéutica del *hombre* no es una determinación por composición de varios trozos dispersos, sino una estructura originaria y permanente como *totalidad* [...] Manteniendo permanentemente fijo ante la mirada el *Todo*, previo siempre, de esta estructura, hay que destacar fenoménicamente algunos elementos" ([15]).

De lo que se trata es de una estructura unitaria de notas, en orden constructo ([16]), que constituyen un círculo, ya que cada una se funda en otra y se cierra la cadena pudiéndose,

(14) *La philosophie et les expériences naturelles*, ed. cit., p. 168. Sobre la comprensión del ser nos dice De Walhens en un capítulo dedicado a la cuestión: "La comprensión explícita del ser, con sus diversas vicisitudes, es lo que la ontología tiene en carga elaborar, sobre el fundamento del ser-en-el-mundo natural o espontáneo (o, en la terminología heideggeriana, *inmediato y cotidiano*)" (p. 203).

(15) *Ser y tiempo*, Introd. a la primera parte (p. 41; p. 53). Hablando de esta estructura dice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cd. cit., p. 469: "la existencia no puede tener ningún atributo exterior o contingente... todos los problemas son concéntricos".

(16) Sobre la significación precisa de una estructura con unidad constructa, donde cada elemento forma como parte de un círculo y se apoya en todos los elementos y viceversa, *cfr*. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 289-293.

264

al fin, comenzar por cualquiera. Sin embargo, entre todas las notas o existenciarios hay uno que se encuentra como en su centro, para seguir usando la metáfora del círculo. Esa nota que define al hombre, que describe lo que le es esencial, radicalísimo, es la posibilidad de *comprender el ser*, de captar el ser como horizonte. En tomo a esto se anudan indisolublemente todas las demás notas, todos los demás existenciarios: la animidad o espiritualidad, la temporalidad, la corporalidad. la intersubjetividad, etcétera. Si la *comprensión del ser* es como el centro del círculo, el *ser-en-el-mundo* es como la circunferencia misma o estructura fundamental donde cobra sentido todo existenciario. La comprensión del ser es la luz misma; el *mundo* es lo primeramente iluminado; el *ser-en* es el existenciario condicionante de todos los demás. "En estos análisis se trata de ver una estructura original del ser del hombre con arreglo al contenido fenoménico de la cual tienen que articularse los conceptos referentes al ser y la cual es fundamentalmente inapresable con las categorías ontológicas tradicionales" ([17]).

El dualismo tradicional, tal como lo hemos visto evolucionar en toda esta obra, depende de categorías interpretativas lógico-analíticas, tales como género, especie y diferencia, "cuerpo" y "alma", "forma" y "materia", "substancia" y "accidente", etcetera.

Al dualismo se le ha pasado desapercibido que el hombre, en su existencia cotidiana y obvia, *es* su cuerpo en un mundo. Nuestro "cuerpo" nos es absolutamente transparente. Sólo, cuando enfermamos, cuando nos herimos, cuando *sentimos* que tenemos "algo" que es un cuerpo, nos distanciamos de él, lo consideramos como "desde dentro". Cuando nuestro corazón late normalmente no tenemos conciencia que lo tenemos; cuando somos enfermos cardíacos cobramos conciencia coti'"-diana de ese órgano que ahora pareciera "extraño" a un íntimo yo ([18]). De esta experiencia "segunda" aparece todo un análisis del cuerpo *objetivo*, en un espacio *objetivo* o geométrico. Igualmente la "interioridad" se transforma en un alma substancial, que opera sobre el cuerpo como un "otro"tde mismidad interior. En verdad, corporalidad, espiritualidad o animidad. son dos notas o existenciarios de la estructura ontológica unitaria que es el hombre. Dos notas entre tantas, aunque cierta-

(17) *Ser y tiempo*, § 12 (p 54.55; p. 67).

(18) "La conciencia descubre en particular durante la enfermedad, una resistencia del cuerpo propio. Puesto que una herida en los ojos basta para suprimir la visión, es que vemos entonces *a través del cuerpo*. Puesto que una enfermedad basta para modificar el mundo fenoménico, es entonces que el cuerpo hace pantalla entre nosotros y las cosas" (M. Merleau-Ponty, *La structure de comportement*, París, 1960, p. 204). En las *Conclusiones generales*, § 86 de este trabajo volveremos a plantear la cuestión en la doctrina del gran fenomenólogo francés.

265

mente esenciales, en cuanto forman parte de la estructura constitutiva del ser humano.

Pero aun en la doctrina hilemorfista mal comprendida se deja ver un cierto dualismo. "No hay nada real que no sea mezcla de estas dos realidades, forma y materia, cuya oposición es absoluta. Ninguna de las dos se reduce a la otra; la forma no crea la materia, la materia no saca de sí la forma. Sólo donde ambas interfieren surge lo real" ([19]). En efecto, la forma y la materia suponen todo un sentido del ser, como permanencia y presencia, y tienden a explicar el movimiento y la pluralidad de entes. La materia es un no-ser-todavía, pero que de algún modo *es*. Lo que está a la base es una física que quiere explicar la estructura de los vivientes. La forma sólo se aplica realmente a los seres vivos. La forma substancial de una piedra (mero conglomerado) no está en cuestión; menos aún la forma de un utensilio o instrumento que se funda sobre la forma de las substancias que lo componen. La noción de forma y materia pueden ser sin embargo replanteadas en una filosofía que tenga en cuenta la biología y la física contemporánea: la estructura esencial viviente (que aparece como estructura ontológica de existenciales en el caso del hombre) constituye una unidad sustantiva que asume las substancias tales como el hierro, el magnesio, el azúcar), que ocupando el lugar de la materia, son asumidas en un orden de otro tipo. Es decir, la estructura substantiva atómica o macromolecular (existentes como tales por su origen) es asumida en un orden superior o sustantivo viviente, esta unidad sustantiva (¿forroa?) es la totalidad de notas esenciales y existenciarias (corporalidad, sensibilidad, animidad, temporalidad, etc.). No podemos detenernos en la cuestión, pero una radical unidad del hombre exige realizar una crítica en sus fundamentos a la doctrina de la forma y materia. La interpretación lógico-analítica debe reemplazarse por una descripción existenciaria, un análisis de los existenciarios, una delimitación fenoménica. Esta descripción se acerca mucho más al ser del hombre.

El análisis existencial da cuenta de la estructura ontológica Fundamental, *apriori* del existir humano, punto de partida de

---

(19) Heimsoeth. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. ed. cit., p. 37. La crítica de X. Zubiri al hilemorfismo, después de haber planteado la cuestión en los seres inorgánicos nos dice: "La cosa es más clara aún en los seres vivos. Su sustantividad no coincide ni formal ni materialmente con la sustancialidad. Un organismo no es una sustancia; tiene muchas sustancias y sustancias renovables; mientras que no tienc sino una sola sustantividad, siempre la misma. La esencia de un ser vivo es una estructura [...]" (*Sobre la esencia*, p. 513). Una molécula de azúcar en un frasco tiene una cierta sustancialidad, en el vocabulario de Zubiri, pero al formar parte de un organismo, sin perder su sustancialidad, es incorporada a una unidad sustantiva del organismo viviente. Para una re-interpretación ontológica de las nociones de *forma, materia, enteléjeia, hyle*, etc., considérense los análisis de Martin Heidegger en su recientemente editada obra *La noción de fysis en Arístóteles* (en su obra *Wegmarken*, Frankfurt, 1967).

266

toda posible descripción de algo en el hombre. El análisis de esta estructura ontológica es la ontología fundamental. Corporalidad y animidad o espiritualidad vienen a reemplazar en el plano ontológico al antiguo análisis lógico-analítico del cuerpo y alma. La ontología fundamental en vez de dirigirse a un ente objetivo cuerpo-alma que se llama hombre, vuelve su mirada a una estructura ontológica que se está dando, que se está ejerciendo, que *está siendo sida* por sí mismo, por ese ente que se propone filosofar: el hombre. Este volverse sobre sí, pero no ya como introspección psicológica, no ya como sujeto del idealismo, sino para comprenderse *siendo en un mundo*, ese cambio de perspectiva o retrotracción del punto de partida es lo que se llama "retorno al fundamento" en su sentido ontológico. No tendré ante mí "un cuerpo" (el *Körper* que estudia el científico o el médico) sino que consideraré al "cuerpo que soy", "mi cuerpo" (*Leib* de Husserl) ([20]).

Con esta hipótesis podría ahora volverse el historiador de la filosofía al pasado, y no sería difícil encontrar ya planteada la estructura ontológica y aún los primeros pasos fundamentales del análisis existencial del ser del hombre. En el mismo Aristóteles, se han dado ya las líneas generales de ese meollo sobre el cual se fundará toda filosofía posible. Hay en él toda una ontología fundamental. Heidegger lo ha indicado con toda claridad ([21]) .Esos "radicales fundamentos" de la ontología (*die grundsätzlichen Fundamente* [...] *in der Ontologie des Aristoteles*) fueron dados en sus análisis sobre el *noûs* en el *Tratado del alma*, sobre el ser en la *Metafísica*. Aristóteles comenzó a marcar las pautas esenciales de un análisis existencial u ontológico, al mostrar que el hombre es el ente que comprende (el *lógos* como *legeîn*: apresar, abarcar, *circum-prendere*) el ser. Del mismo modo y aplicando el mismo método

---

(20) Husserl planteó la cuestión de la diferencia entre Körper y Leib (por ejemplo *Die Krisis*, ed. cit., § 28, P.; 109: "So sind rein warnehmungsmässig Körper und Leib wesenthch unterschleden Puede consultarse con provecho S. Strasser, *Le poblème de l'âme. Études sur l'obiet respectif de la psycliologie métaphysique el de la psycho-Iogie empirique*, Lovaina, 1953

(21) Heidegger al analizar la "preocupación" (*Sorge*) o "cura" indica que tuvo la intención de hacer una interpretación de la antropología agustiniana, es decir griego-cristiana, con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la Ontología de Aristóteles" (*Ser y Tiempo*, § 42, p. 199, nota 1; p. 219, nota 2). En la *Introducción* de este nuestro trabajo, en el § 4, notas 18 y 19, nos hemos referido a Anstóteles; allí mostrábamos cómo en el Peripatético no es todo "filosofía" a *secas* sino que hay igualmente afirmaciones (que juegan a veces como principios) que tienen origen en la cultura, objeto de *pístis* y por lo tanto mito (en su sentido positivo y auténtico). Esto no niega, de ningún modo que Aristóteles haya analizado y descripto una verdadera ontología fundamental. Pero además de una Ontología edificó toda una filosofía explicativa, y en esto no fue ya sólo una Ontología fundamental universal sino una auténtica filosofía *griega* con todo lo de "epocal" que tiene este término. Del mismo modo cuando en § 47-48 hablamos de los "sentidos" del ser, debe saberse que previo al "sentido" el ser se manifiesta a la comprensión radicalmente todavía sin un "sentido" que le advendrá por la explicación del ser en el mundo (que incluye "Una *expresión* y una elaboración que manifieste una coherencia racionalizada). Esto exigirá futuras explicaciones en otros trabajos.

retrospectivo, podríamos ahora juzgar al dualismo en todo su sentido ontológico. Un San Agustín, por ejemplo, postulando el dualismo, separa el alma del mundo corporal, separa la *mens* de los sentidos del cuerpo. El ser del hombre es un ser en Dios. De Agustín a Descartes o Malebranche sólo hay un paso, y ciertamente se trata de la misma tradición. La comprensión del ser es extramundana, extracorporal. El ser del hombre ha perdido su unidad (*noûs -ser* de las cosas sensibles) para caer en el dualismo (alma + ideas separadas del *cuerpo*). La doctrina de la "iluminación" como fuente del comprender el ser de los entes fuera del cuerpo muestra bien la dicotomía o separación en el ser mismo del hombre.

En Tomás de Aquino, en cambio, como en Aristóteles, hay también una ontología fundamental, una estructura ontológica perfectamente analizada aunque con referencia a otras cuestiones. Nunca fue descripta esta ontología en cuanto tal. Pero está explícitamente tratada en ocasión de otras cuestiones. Véase qué clara conciencia tiene Tomás de que el dualismo se expresa por un modo de comprender el ser fuera del cuerpo: "Según la opinión de Platón, no hay ninguna necesidad de un intelecto agente que actualice lo inteligible en cuanto tal [...]. Pues Platón propuso que las formas de las cosas naturales pueden subsistir sin materia, y que por ello son inteligibles en acto" ([22]).

El presupuesto del dualismo consiste en que no hay otro modo de conocer o comprender el ser que por directa captación, por el alma, de las ideas (en Platón como reminiscencia, en Agustín como iluminación, en Descartes como ideas innatas). El Aquinate apoyándose en Aristóteles, pero radicalizando la doctrina del peripatético, hace del intelecto agente una dimensión del hombre que constituye un mundo: " Aristóteles no propuso que las formas de las cosas naturales subsisten sin materia; la forma, sin embargo, existente en la materia no es inteligible en acto [...] Por ello es necesario proponer una virtud intelectiva, que constituya a lo inteligible en acto [...] Esto nos lleva a postular un intelecto agente" ([23]). Este "intelecto agente, del cual habla el Filósofo ([24]), es algo del alma" ([25]). Por otra parte, etimológicamente, "el término de intelecto se ha usado aquí por el hecho de que es un conocer lo íntimo de la cosa (*intima rei*); pues entender (*intelligere*) es como un colegir dentro (*intus legere*)" ([26]).

---

(22) *S. Th*. 1. q. 79, a. 3, c.

(23) *Ibid* ...

(24) El Aquinate critica a Averroes, pero al mismo tiempo cierra la puerta a la posible interpretación de la doctrina aristotélica del "intelecto agente" como único intelecto separado.

(25) *S. Th*. 1. q. 79, a. 4, c.

(26) *De Veritate* q. l, a. 12, resp.

268

Existe entonces una correlación estricta entre el ser del hombre, su intelecto agente, y el ser, lo más íntimo de las cosas. La comprensión del ser es la unidad trascendental del hombre y el mundo, del comprender del intelecto y el ser de las cosas vista por dentro. Este *intus legere* es un develar lo oculto. Develar lo oculto es justamente la verdad. "Verdadero es aquello que es, aquello que se dice ser de algo que es" ([27]). El hombre es hombre-porque participa de esta *lumen intellectuale* ([28]) que le permite perforar las cosas hasta su esencia, hasta su ser. Esa nota o existencial, ese comprender del hombre es fruto del intelecto agente. "El intelecto agente es a lo comprendido, como la luz a lo visto [...]. Por esto Aristóteles asimiló el intelecto a la luz" ([29]). Esta rápida sucesión de textos los hemos indicado sólo a manera de remota aproximación, para sugerir cómo efectivamente existe un análisis existencial del meollo ontológico fundamental en el pensamiento de Tomás.

En efecto. Las cosas son patentes al hombre, son *fainómenon*, "lo que se muestra en sí mismo" ([30]). *Faíno*, de donde viene *fainómenon* (en castellano "fenómeno"), deriva de *fôs* (en griego significa "luz"). Los cosas en tanto fenómeno son "la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz (*ans Licht*)" ([32]). Por su parte Aristóteles había definido al hombre como "un animal que tiene *lógos*" ([32]), este lógos es una facultad comprensiva y *apotántica* o expresiva. Es decir, *lógos* indica primero un "comprender" (*circum-prendere*) las cosas en lo que son, su ser; y, después, *lógos* es un "expresar" el ser de las cosas. Ese comprender, y después ese expresar, lo que de las cosas se muestra, su ser, es la fenomeno-logía, "es un permitir ver lo que se muestra", es una tarea de verdad, en cuanto que verdad es develación del ser de las cosas ([33]).

El hombre, porque posee un *noûs* (*intellectus agens* al fin) que comprende el ser, ilumina al cosmos de entes; los devela en lo más íntimo de sí mismos (*intima rei*); lee, colige, comprende dentro de ellos (*intus legere*) y extrae su ser. Esta relación trascendental del *intelecto agente-ser* es la *luz natural* que constituye el mundo; es el centro de la estructura ontológica de la que venimos hablando; es el fundamento de los fundamentos; es la nota que delimita la esencia del hombre. El "intelecto-ser" constituyen un círculo ("circulum quaedam in

---

(27) *Ibid*., a. 1, ad 1.

(28) *S. Th*. I, q. 79, a. 4, c.

(29) *Ibid*. a. 3, ad 2.

(30) M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7 (p. 28, p. 39).

(31) *Ibid*….

(32) La traducción latina animal *rationale*, como definición del hombre por género y diferencia destruyó el sentido de la descripción del hombre dada por Aristóteles en lo que éste tiene de esencial: el *lógos* como *legein* o *noein* (*ibid*. § 7, pp. 32-34, pp. 42-45).

(33) M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 7 C (pp. 34-39, pp. 45-49).

269

activus animae") ([34]), círculo que es centro de irradiación de luz. Desde ese centro la luz ilumina en su contorno, crea un ámbito (*ordo* en latín, *Um-welt* para los alemanes, *jôra* para los griegos). Ese ámbito iluminado es el *mundo*. Ese mundo es donde el hombre habita, es el *pago* inevitable del ser humano, dentro de cuyo horizonte intencional todos los demás existenciales cobran sentido y se pueden ir recortando por el análisis existencial. La corporalidad, la animidad, la temporalidad, la intersubjetividad son existenciarios, notas de un círculo, de una estructura unitaria que es el ser del hombre: estructura ontológica, *apriori* unitario previo a todo dualismo. El dualismo surge ,a partir de ese suelo real que es el hombre, desmesurando alguna de sus notas, oponiéndolas, desarticulándolas. "Retorno al fundamento" es un volver al suelo orginario; es un saber contemplar al hombre como quien se abre al mundo, originariamente, por comprensión del ser de los entes.

2. *De la ontología a la metafísica*

§ 83. *La noción de persona en la cristiandad*

Hemos dicho, a lo largo de este trabajo, que el dualismo de la cristiandad era un dualismo "mitigado". El pensador cristiano, aunque no lo expresaba muchas veces, tenía siempre presente al hombre como *persona*. Esta noción es una invención radical que sirve de punto de partida a la antropología de la cristiandad, y en torno a la cual puede efectuarse una metafísica. La noción de persona era desconocida en el pensar indoeuropeo y griego en particular .

El mismo Agustín decía: "El alma que tiene un cuerpo no constituye dos personas (*duas personas*) sino un solo hombre" ([35]).

Sin embargo, la superación del dualismo es sólo aparente, porque al fin, el alma es la persona, como en la *res cogitans* de Descartes. Un Hugo de San Victor, siglos después, indica todavía esta identidad de alma y persona: "Dios hizo al hombre de dos substancias (*ex duplici substantia*), de cuerpo en cuanto que materia tomada de la tierra, el alma en cambio la hizo de la nada sin materia [...]". "En cuanto el cuerpo está unido al cuerpo, es una persona con el alma (*una persona cum*

(34) *De Veritate* q. 1, a. 2, resp.
(35) *In Joan, Evang*, XIX, 5, 15 (*PL* XXXV, col. 1553).

270

anima); pero, sin embargo, el alma tiene de suyo (*ex se*) ser persona, en cuanto que es espíritu racional" ([36]).

El nivel alma-cuerpo permite todavía el dualismo, el nivel metafísico de la persona se evade del dualismo y exige, al menos, afirmar el ser de la persona a uno de los dos términos: al alma. Hay radicalmente un nivel metafísico del hombre-como persona. Este nivel no existe en el pensamiento griego, incluyendo a Aristóteles.

"Lo individual, que en principio es todo, se reduce de he--cho a no ser más que el sujeto portador del universal. y aunque el individuo es lo único que existe, sólo del universal puede decirse que es" ([37]). El pensamiento griego tiene suma dificultad de dar cuenta de lo individual como tal. Parte siempre del universal, de la Idea, o al menos de la quididad (el *tô tí ên ênai*, la *morfê*, el *eîdos* o la *ousía* del libro Z de la *Metafísica* de Aristóteles), y se plantea después cómo es que se encuentra dicho universal *individuado*. De aquí que, para Aristóteles aún, la cosa sea vista como una concreción contingente que puede desaparecer. "Como es imposible que el ser individual reciba una duración sin fin, su supervivencia después de la muerte reposa sobre la supervivencia del *eîdos*; no del *autò*, que muere, sino del *oîon autò* que persiste en la cadena de las generaciones terrestres" ([38]). "En aquellas cosas cuya substancia no es incorruptible [...] solamente por retorno sobre ellas mismas conservan la necesidad en el *eîdos* (esencia específica)" pero no individualmente (*arithmô*)" ([39]).

El hombre para Aristóteles muere irremediablemente como ser individual. Su alma se disuelve con su cuerpo, la forma con la materia. Si algo subsiste sería el *noûs joristós*, pero en este caso dicho *noûs* ni sería humano, ni sería parte del alma. La antropología de la cristiandad afirma en cambio no sólo la pervivencia de la especie, sino la pervivencia de cada individuo en cuanto *persona*. Ante sus ojos el autor del Nuevo Testamento no tiene una idea o especie, sino que se ocupa de personas concretas: de Pedro, Pablo, Jesús de Nazaret. En la cotidianidad del cristianismo primitivo el *primum cognitum* no son estructuras esenciales sino personas individuales *en* un mundo y más allá del mundo. Cuando comiencen a surgir las discusiones de la antropología cristiana, originariamente

---

(36) *De Sacram*, I, 6, 1 (*PL* CLXXVI, col. 264), y II, I, 2 (col. 409).

(37) E. Gilson, *L'Etre et I'essence*, París. 1948, pp. 58.59.

(38) E. Rohde; *psyche*, París, 1928, p. 515. En el mismo Platón la inmortalidad" del alma no garantiza la ínmortalidad "individual". ya que las Ideas no exigen la subsistencia de la identidad de tal hombre sino del hombre en general (Rohde, *ibid*., p. 491). Teichmüller nos dice que “lo individual no es eterno y los principios eternos no son individuales" para Platón [*Studien zur Geschichte d. Begriffs Seele* (1874), p. 115)] (cit. Rohde).

(39) Aristóteles, *De generat. et corrup*. II, 11 (338 b, 14-16).

271

cristológicas como veremos, rápidamente se evidenció la debilidad de la filosofía griega en este nivel metafísico. La noción de persona surgirá lentamente para ocupar un lugar desconocido en la tematización griega ([40]).

En efecto, Arrio, sacerdote de Alejandría ([41]), propuso una doctrina que desencadenó la disputa más importante que haya tenido el cristianismo en su historia. Discutiéndose la naturaleza del Verbo se echaron las bases de una antropología nueva.

Para Ireneo de Lyon, "la revelación del Nuevo Testamento consiste en una manifestación del Hijo. Más precisamente, el Hijo mismo es la manifestación visible del Padre, no del Dios único desconocido, sino del Creador de todas las cosas [...]. Lo que los profetas han visto, era, bajo diversos signos, el Verbo encarnado, cuya presencia manifiesta se reservaba sin embargo a los cristianos" ([42]).

Para Hipólito de Roma, la representación de Dios, de tipo necesariamente antropomórfico, "comporta la imagen de un solo personaje que tiene en sí su pensamiento y su espíritu, puesto que esta representación era sugerida espontáneamente cuando se decía que Cristo era el Verbo encarnado del mismo Dios y que el Don que aportaba a la humanidad era el Espíritu de Dios, principio de conocimiento y vida" ([43]).

Tertuliano es el primero en el pensamiento latino que aplicó el término persona en la Trinidad, pretendiendo traducir *prósopon*. La persona del tratado *Contra Praxeas* ([44]) es la representación concreta de un individuo más que el posesor legal de una herencia como se había pretendido.

---

(40) Como veremos la cuestión de la persona se relacionará desde su origen con la doctrina de la *hypóstasis*. Este término fue usado por Aristóteles (*De coelo* 4) y por Plotino (*Enéada* I, 3); se encuentra en el Nuevo Testamento (*Hebreos* 1, 3; *II Corintos* 9, 4, etc.), y en la versión de los LXX del Antiguo Testamento (*Salmo* 38., 6; 68, 3; 88, 48; *Jeremias* 23, 18, etc.). Puede verse además en Taciano, *Adv. graec*. 5; Orígenes, *Contra Celsum* I, 3) (*PG* XI, col. 700). Sobre la persona, de la; bibliografía existente puede consultarse nuestro artículo *La doctrina de la persona en Boecio. Solución cristológica*, en "Sapientia" (Buenos Aires) XXII (1967), pp. 101-126. *Cfr*. V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn, 1935; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire*, París, 1956; C. Braun, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mainz, 1876; J. de Gellinck, *L'histoire de persone et d'hypostasis*, en "Hommage à M. Wulf", pp. 111-I27; Michel en el artículo *hypostasis* del *DTC* VIII (1922), col. 369-437, 490-510. Debemos agradecer al profesor Hadot de *l'Ecole des Hautes Études* de la Universidad de París por las indicaciones que nos diera oportunamente.

(41) Murió en 336. Sobre la crisis trinitaria, además de las historias de la Iglesia, debe consultarse: Jules Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au Concile de Nicée*, París, 1927-1928, t. I-II; Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, París, 1898.1892, t. I.II; I. Franzelin, *Tractatus de Deo Trino secundum personas*, Roma, 1881. Para una bibliografía más actualizada. *cfr*. Ortiz de Urbína, *Nicée et Constantinople*, París, 1963, pp. 295-299.

(42) A. Houssiau. *La christologie de Saint Irénée*, Lovaina, 1955, p. 250.

(43) Pierre Nautin, *Hyppolite contre les Hérésies*, París, 1949, p. 201.

(44) En el capítulo VII. *Cfr*. G. L. Prestige, *Dieu dans la pensé patristique*,

272

No sin significar un cierto proceso de "cosificación", Orígenes, dirá que "el Padre y el Hijo son dos *hypóstaseis* ([...] dos cosas (*prágmata*) en *hypóstasis*" ([45]).

Por influencia del gnosticismo, y después del neoplatonismo, no podía evitarse la grave cuestión de la relación entre las diversas *hypóstasis* en Dios. Tanto en unos como en otros existía toda una jerarquía de *ousíaia* o *hypóstasis*. En Plotino había tres: el Uno, del cual emanaba el *Lógos*, y por último el Alma universal del mundo. Sólo la primera *ousía* era inengendrada. El monarquismo de Sabelius, de inspiración judaizante, defendía la unidad de Dios relegando a las tres personas al solo hecho de ser modos de la Unica divinidad. Contra esto se levantó Pablo de Samosatos que pretendió salvar la autonomía de la persona del Hijo, pero relegándolo como una virtud divina subordinada al Padre aunque poseyendo la misma substancia (*homooúsios*). En el 268, el sínodo de Antioquía condenaba la doctrina de Pablo y prohibía usar dicha noción ([46]).

En la misma Antioquía enseñó Luciano, que tuvo como discípulo a Arrio, quien sin lugar a dudas conoció la condenación del *homooúsios* de Pablo de Samosatos. Por ello, defendió que el *Lógos* no era "de la misma substancia" del Padre, sino que fue creado por él: "El Hijo, decía Arrio, tiene su substancia del no-ente" ([47]).

Aunque el Concilio de Nicea condenó esta fórmula en el 325, persistió sin embargo el equívoco entre *ousía*, *fýsis*, *hypóstasis*, que tan pronto significaban la esencia, la substancia o las personas en Dios.

Por exigencias teológicas de precisión, las nociones se fueron clarificando: en Nicea primero, pero más expresamente en Constantinopla, en 381, se define que el Hijo es consubstancial al Padre (*homooúsion tô Patrí*) ([48]) ; posición que será confirmada en el 431 en el Concilio de *Efeso* ([49]). En Efeso se agrega además que en Jesucristo existe "unidad de hypóstasis" (*hénosis kath' hypóstasin*), entendiendo por hypóstasis la substancia del *Lógos* ([50]). En esto triunfaba la tendencia alejandrina, es decir, la tradición de Atanasio y Cirilo. La *fýsis* y la

---

París, 1955, pp. 143-146. *Prosopon* "era una expresión ni técnica ni metafísica, que definía las formas o persona" permanentes y objetivas por medio de las cuales la divinidad se *presenta* a la vez a la visión del hombre ya la propia conciencia divina" (*ibid*., p. 146).

(45) *Contra Celsum* VIII, 12. Para el autor nombrado, Prestige, esto ya significa una cierta desviación. "Existen en Dios tres órganos divinos de la conciencia divina, pero un solo centro de conciencia de Dios... Pretender más que esto es peligroso para el monoteísmo cristiano. Pretender menos es una traición a la historia del cristianismo" (*ibid*., pp. 250-251).

(46) *Cfr*. Ch. Héfélé, *Histoire des Concilles d'après les documents originaux*, París, 1907, t. 1, pp. 195-206 (*cfr*. Schwarts, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlín-Leipzig, 1914-1926).

(47) En griego dice *ek oùk ónton* como el texto de los *Macabeos* sobre el origen del mundo (*cfr*. Héfélé, *op. cit*., pp. 335 ss.; *COD*, p. 4 a 22; el texto de Nicea dice:

(48) *COD*, p. 4, lín. 10; p. 20, lín. 11; Héfélé, II, 1, p. 1 ss

(49) *COD*, p. 39, lín. 32.

(50) *COD*, pp. 35-50; Héfélé, pp. 219 ss.

273

ousía eran ahora usadas indistintamente, pero diferenciadas de la *hypóstasis* y *prósopon* (término este último que se hizo más frecuente). Un Cirilo hablaba todavía de *hénosis kath' fýsis* (unidad de naturaleza), lo que iniciará la tradición monofisita que madurará con Eutiques, produciendo la reacción antioqueña([51]).

Cuando en el Sínodo de Constantinopla del 448 se condenaba la doctrina del monje Eutiques, el monofisismo (nacido por exagerar un aspecto de la ambigua cristología de Atanasio y Cirilo) , se fijó el sentido de la noción de persona. Eutiques reconocía en Cristo dos Naturalezas antes de la unión hipostática de la Encarnación, *pero no después*. El sínodo habla ya de *én dúo fýseon* (en dos naturalezas) ([52]) pero una persona. El Concilio de Calcedonia del 451 confirma esta doctrina: "[...] Uno y el mismo unigénito es el Cristo hijo, reconocido en dos naturalezas inconfusamente, inmutablemente, indivisamente, inseparablemente; sin ser destruida la diferencia de naturalezas por la unión, quedan en cambio afirmadas las propiedades (o notas) de ambas naturalezas *en una sola persona* (*prósopon*) y en una hypóstasis concurrente, pero no en dos personas [...]" ([53]).

La persona del Verbo es así un centro de atribución de sus actos, de su ser. Es la persona la que tiene cuerpo y alma; es a la persona a quien se imputa el mérito y el castigo; ella es la que puede decir: "Yo Soy...". Estamos todavía en el nivel teológico. Sin embargo, bien pronto, esta noción pasará a la cotidianidad de la cristiandad, y desde ella será tematizada progresivamente la naciente filosofía cristiana.

§ 84. *La persona en la definición de Boecio*

Anicius Manlius Boetius, estudiante en Atenas y de rancia aristocracia romana ([54]), estaba bien situado para intentar la primera definición de la persona en el mundo latino. y esto por tres razones. En primer lugar, porque las polémicas cristológicas habían llegado a clarificar una nueva antropología, objeto de loS concilios ecuménicos nombrados. En segundo lugar, Boecio conoció algunas de las obras lógicas de Aristóteles ([55]) y de Porfirio, lo que le permitía usar los instrumentos

---

(51) Héfélé, *ibid*., pp. 334 ss.

(52) En este sínodo se explicitó esta fórmula, que será en lo sucesivo la expresión de la "ortodoxia".

(53) *COD*, p. 62, a 31-40; *Dz* (1963), § 302; Héfélé, *op, cit*., II, 2, p. 725.

(54) Vivió entre 480 y 524 d.J.C. Véase nuestro artículo sobre Boecio citado *supra* ["Sapientia" (1967), pp. 101 ss.].

(55) *Cfr. Commentaria in Aristotelem, De retoricae cognatione, Locorum rhetoricorum distinctio, De disciplina scholarium*, y de Porfirio, *los Commentaria in Porphyrium* (*PL* LXIV, col. 71-1230).

274

de la definición. En tercer lugar, al ser latino y escribir en Roma y para romanos, le daba la posibilidad de hacerlo en latín, replanteando todas las cuestiones que desde Tertuliano se venían estudiando en torno a la palabra persona. Influían además sobre Boecio las reflexiones de Los Padres griegos y el neoplatonismo, esta última escuela ejerció sobre nuestro autor una importancia casi totalmente olvidada.

Boecio se ocupó de la cuestión de la persona en dos tipos distintos de obras, ambas teológicas. Una, sobre la Trinidad ([56]), que describe a la persona teniendo en cuenta la *substancia* única de Dios y en ella a las personas como relaciones, en la tradición agustiniana: "Ninguna relación puede constituirse con un solo término; por ello no existe relación cuando sólo existe una cosa. En la Trinidad existe entonces diversidad por vía de relación; mientras que la unidad se predica de aquello que es común, es decir, la substancia" ([57]).

Otro grupo de sus obras, sobre Cristología ([58]), que describe a la persona como *substancia individual* pero no ya como relación. La más importante de ellas se denomina *Libro acerca de la persona y de las dos naturalezas, contra Eutiques y Nestorio, a Juan, Diácono de la Iglesia romana*, con ocasión de una herejía del Medio Oriente ([59]) .Si en sus trabajos trinitarios se oponía Boecio a los *sabelianos* y *arrianos*, aquí en cambio se enfrenta a los *nestorianos* y *monofisitas*. Como a los nestorianos les opondrá la doctrina de *una* "persona" en Cristo ya los monofisitas dos "naturalezas" en dicha persona, Boecio debía primeramente diferenciar la naturaleza de la persona. Esta diferencia no existía en el pensar griego. En primer lugar i define lo que sea naturaleza (60). En uno de los sentidos que puede tener la naturaleza se dice, por ejemplo, que la "humanidad" constituye al hombre ([61]), y de este modo Cristo tiene

---

(56) Las obras en que se ocupa sobre la Trinidad son las siguientes: *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dil; Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur Liber; Brevis fidei christiane complexio*; la misma doctrina substancial se encuentra en el tratadito *Quomoda substantiae in ea quod sint, hnnae sint*. Todo en el mismo *PL* LXIV.

(57) *De Trinitate*, col. 1254 D -1255 A. "Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem" (*ibid*.). Poco antes ha dicho que "la substancia divina sin tener materia es forma" (*ibid*., col. 1250 C). El Padre y el Hijo "difieren solo en la relación" (*ibid*., col. 1254 B.C). Los Padres griegos denominaban esta posición *relativa: tròpos tés hypárxeos*.

(58) En estas obras Boecio fue mucho más original. Sus reflexiones sobre la persona deben situarse entonces en contexto cristológico.

(59) *PL* LXIV, col. 1337 D -1354 D. El libro de V. Schurr tiene como subtítulo *"...im Lichte der skytischen Kontroversen"* (*cfr*. pp. 105 ss.). Unos monjes de la desembocadura del Mar Negro, llamados de las *Skitas teapasionistas*, emparentados con Eutimio y Sabas, dirigidos por Dionisio Exiguus, cayeron en una herejía cristo. lógica. Eoecio se dirigía igualmente contra ellos.

(60) "La naturaleza puede decirse de tres maneras ..." (*De persona*, cap. I; *PL* LXIV, col, 1341- -1342 A). "Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt ... Natura est motus principium...Natura est unamquamque rem informans specifica differentia" (*ibid*" col. 1342 E).

(61) *Cfr*, V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius*, pp, 13-18.

275

dos naturalezas: la humanidad y la divinidad. En esto "están de acuerdo católicos y nestorianos" nos dice Boecio al fin del capítulo I. Se trata, evidentemente, de una visión neoplatonizante de la naturaleza o la esencia.

De inmediato, en el capítulo segundo del De persona, se pregunta de manera frontal: " ¿Qué es persona?" ([62]). Aquí en cambio dará razón a los monofisitas, en cuanto que hay una persona, pero no admitirá que se confunda naturaleza con persona. No toda naturaleza es persona ([63]), aunque toda persona deba ser alguna naturaleza. Boecio, echando mano de sus investigaciones lógicas, presenta así el planteo de la cuestión de la persona: "Vemos que la persona no puede ser un accidente [...] por lo tanto debe decirse que es substancia [...] Pero entre las substancias unas son corpóreas y otras incorpóreas, unas vivientes y otras no; unas sensibles y otras racionales [...] Unas son substancias universales y otras particulares. Las universales son las que se predican de los singulares, como hombre [...] Las particulares en cambio son aquellas que sólo se predican de cada uno, como Cicerón, Platón [...]" ([64]). De donde concluye que sólo "llamamos persona al hombre, a Dios, al ángel" ([65]).

Boecio ha efectuado un triple discernimiento. En primer lugar la persona es substancia, entre los diez predicamentos. Después, en el árbol de Porfirio, es una substancia racional. En tercer lugar, teniendo en cuenta el grado de concreción o universalidad, la persona es predicada sólo de los individuos ([66]). Ahora puede ya avanzar una definición, que no se ha construido simplemente por género y diferencia específica, como hemos visto: "La persona es una substancia individual de naturaleza racional" ([67]).

De este modo se ha llegado a expresar, con el instrumental lógico del siglo VI d.J.C., en el mundo latino, la peculiaridad de esa substancia que es el hombre, que desde ahora recibirá el

---

(62) *De persona*, cap. II (col. 1342-1343).

(63) *Ibid*., col. 1342 D- 1433 A.

(64) *Ibid*., col. 1342 A.C.

(65) *Ibid*., col. 1342 E.

(66) Es interesante ver cómo para Boecio "substantiarum aliae sunt universales aliae particulares". Para un neoplatónico o para Porfirio lo universal es real, mientras que lo particular es sólo participación de lo universal. Para un aristotélico las substancias universales son esencias, mientras que lo particular es lo individual. Boecio se muestra así más cerca del neoplatonismo al fin que del peripatetismo.

(67) "Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in bis rationalibus, substantique omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constant, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationalis substantia" (*De persona*, cap. III, col. 1343 C-D). Como puede verse, la definición se podría aplicar bien al hombre, pero tendrá ciertas dificultades en el caso de las Personas divinas, ya que siendo tres personas serían tres substancias en la esencia divina: "Secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis essentiam, *tres substantias*, tresque personas" (*ibid*., col. 1345 B); pero antes había dicho que "Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in simplicitate substantiae" (*sic*) (*De Trinitate*, cap. IV, col. 1302 B).

276

nombre de persona, noción que, con el tiempo, se irá llenando de nuevos contenidos. Con esto se reconoce en el hombre su condición *reiforme*, pero al mismo tiempo se afirma que trasciende esa condición por su estructura racional.

Como pensador latino que se hace cargo de las recientes disputas del mundo oriental bizantino, Boecio distinguió claramente seis nociones ([68]). Estas nociones pueden agruparse en dos niveles distintos. En primer lugar se encuentra la esencia, el subsistir y la subsistencia. En segundo lugar ordenó Boecio la substancia, el sustentar y la persona.

El primer grupo de nociones deben situarse en un nivel de universalidad ([69]) ; indican las estructuras de la naturaleza o esencia en cuanto poseen la suficiente consistencia para ser por sí mismas, es decir, *subsisten* desde sí, pero no sustentan, portan o soportan los accidentes ya que no se sitúan en el plano de lo singular ([70]) .En este sentido la segunda definición de la persona que propuso Boecio gozará de mayores posibilidades en el pensamiento medieval, ya que dice: La persona es "*subsistencia* individual de naturaleza racional " ([71]) .

Subsistencia nada tiene que ver con substancialidad. Al presentar a la persona como una estructura consistente o con perseidad pero no substancial, podrá aplicarse más adecuadamente a la Trinidad, ya que predicándose de la dicha Trinidad la substancialidad podrá sin embargo atribuirse la subsistencia de las tres personas, cuestión que Boecio no pudo solucionar.

En el segundo grupo de nociones, que deben situarse en un nivel individual o concreto, aun en el caso de la substan-

---

(68) El texto dice: "...essentiam quidem *ousían*, subsistentiam vero *ousíosin*, substantiam *hypóstasin*, personam *prósopon* appellans" (*De persona*, cap. III; col. 1344 D); ". ..*hyfistasthai* substare est" (*ibíd*., col. 1345 A). ". ..*ousiôsthai* vel subsistere" (*ibíd*., B). *Substare* se traduce por portar o *sustentar* en castellano y por *tragen* en alemán (*cfr*. § 85, nota 100, *infra*).

(69) La palabra "subsistencia" no significa todavía en el siglo VI d.J.C., en el mundo latino, una noción abstracta, sino una realidad concreta. Subsistencia es la coherencia y consistencia de las notas de una esencia entre sí. Se pregunta Schurr (*op. cit*., pp. 21 ss.): "Ist nun unter diesem Sein das *Sosein* oder das *Dasein* gemeint?". A lo que responderá: "Schon daraus ergibt sich, dass er in den beiden Termini wenigstens direkt nicht den Unterschied von Wesenheit und Dasein sieht, sondern den von Nichttriigern und Triigern von Akzidentien ...Subsistenz und Substanz als solchen ganz ab von der Existenz (sieht) ...*Usiosis* bedeutet also bei Boethius an sich die essentielle (nicht notwendig die existentielle) Selbstiändigkeit eines Dinges, die Perseitas im Sosein ...die abstrakte substantielle Natur oder Wesenheit" (pp. 35-36).

(70) El universal, en este caso, subsiste (subsistunt, *ousíôsthai*, tragen, bestehen), pero no sustenta (substant, *hyfistasthaí*, Unterstehen) los accidentes. "Quocirca cum ipse subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam ... Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget; substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam ..." (*De persona*, col. 1344 B). "Individua vero non tantum subsistunt, verum etiam substant. .." (*ibid*., XXC).

(71) "Longe vero illi signatius naturae rationalis individuam subsistentiam *hypostáseos* homine vocarunt" (*ibid*., A). También dice: ". ..naturae rationabilis individuo subsistentia" (col. 1345 D). El profesor Hadot nos indicaba que la definición que incluía *subsístentiam* podía ser un error de manuscritos. En este caso no habría una segunda definición.

277

cia ([72]), Boecio indica que no sólo subsisten por la consistencia de su esencia sino que además *sustentan* los accidentes individuantes. De esta manera la persona es un sustratum o soporte: "La esencia puede estar en estado universal, pero sólo puede *sustentar* en los individuos o particulares" ([73]).

En este caso la esencia es una *hypóstasis* o substancia individual. El hombre sería una realidad sustentante, pero por su naturaleza racional se abriría de todos modos a un mundo. Es entonces un sujeto sobre el que se sustentan notas o accidentes. Con Boecio no hemos todavía salido de un ambiente esencialista, neoplatónico. A tal punto que su esencia, subsistencia, hypóstasis y persona son jerarquías óntico-esenciales donde todavía no se habla de *suppositum* o *esse*. Esta jerarquía es destendente: de lo más universal (la esencia) a lo más concreto (la persona). Esta manera *per descensum*, que se impuso en Occidente, se oponía a la manera como encaraban la cuestión los griegos. "Los Padres griegos entraban al árbol de Porfirio por abajo, del individuo concreto y subsistente, tal como es en realidad, *per ascensum*" ([74]) .

El Diácono Rústico, que había vivido en Constantinopla, conocía mejor que Boecio la terminología griega. "La palabra *hypóstasis*, nos dice, es ambigua y significa tanto persona como naturaleza" ([75]). *Ousía*, por su parte, equivale a substancia ([76]). La persona es "una subsistencia racional e individual" ([77]). Lo importante es entonces que paulatinamente se fue distinguiendo entre el plano esencial de la naturaleza y el existencial de la persona. Un Leoncio de Bizancio discernirá todavía un plano intermedio ([78]). De este modo el cuerpo de Pedro, por ejemplo, sin ser la persona o hypóstasis está en ella, es *en-hypostático* ([79]). Se ha logrado ya la diferencia entre

---

(72) La substancia, para Boecio, es primera y esencialmente el individuo porque puede sustentar los accidentes, comportarse entonces como sujeto: "Constant individuas substantias primas et maxime et proprie es se substantias" (*In Categoriae Aristotelis*, L. I; *PL* LXIV, coI. 186 C). La substancia como esencia o universal es aquí dejada de lado –por ello dice "substancia individual" en la definición de persona–

(73) ". ..solis vero individuis et particularibus substant. ..jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appellaverunt" (*De persona*, col. 1344 A).

(74) Régnon, *Etudes de théologie positive sur la Ste. Trinité*, Paris, 1898, t. I, p. 278.

(75) *Disputatio contra acephalos* (*PL* LXVII, col. 1192). Rústico vivió en época del Papa Vigilio (535-555).

(76) *Ibid*., col. II81.

(77) *Ibid*., col. 1239. Boecio, partiendo del verbo *hyfistanai* (de donde deriva *hypóstasis*) , elige no *subsistere* sino *substare* en latín, de donde procede *substantia*. Rústico en cambio, más correctamente se inclina por *subsistere*, de donde viene subsistencia, que se impondrá en la Edad Media. Subsistencia no tiene todavía el sentido abstracto, es idéntico a *subsistens* ("lo que subsiste" desde sí, *ex se*, de suyo, la *ousíosis*).

(78) Entre la *hypóstasis* (individual) y la *anypóstatos* (universal) proponía un *enypóstatos* (*cfr*. *Libri tres contra nestorianos et entychianos*; *PG* LXXXVI, col. 1277). Todo esto era planteado para resolver cuestiones cristológicas, pero indirectamente son antropológicas.

278

el sujeto y lo que se le atribuye. Juan Damasceno significará la culminación de este proceso cuando definió la persona del siguiente modo: "La persona (*prósopon*) es el sujeto que se manifiesta a sí mismo por sus operaciones (*energemáton*) y sus propiedades, como distintos de otros seres de la misma naturaleza (*homofyôn*)" ([80]).

Así presenta la doctrina de la persona Anselmo ([81]). Pedro *situm*, como algo *quasi sub positum* a lo que se atribuye todo lo que se predica del individuo: naturaleza, subsistencia, accidentes, ser. El pensamiento latino, sin embargo, quedó apresado en la línea esencialista de Boecio, por vía descendente se procedía de la naturaleza universal a lo individual. Así presenta la doctrina de la persona Anselmo ([81]) .Pedro Lombardo significa, en cambio, un cierto avance ([82]). Estamos sin embargo en la tradición esencialista inaugurada por Boecio, o mejor, por Agustín.

§ 85. *Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad*

Muy pronto, sin embargo, se inició lo que pudiéramos llamar una tradición personalista. Pero antes de llegar a ella veamos todavía a Gilberto de Porreta ([83]), donde el proceso descendente se ve claramente, significando una filosofía de franca inspiración avicenisante. Dios crea primero las naturalezas puras que subsisten a partir de su propia consistencia (tal como la *humanidad*, pero igualmente la corporalidad): "Los griegos le llaman *ousía*, los latinos esencia, subsistencia o naturaleza. Los griegos le llaman *hypóstasis*, los latinos le denominan lo que subsiste (*subsistens*) , sustancia 0 persona" ([84]).

La persona es "aquello que es" (*id quod est*), en un plano de concreción o individualidad, por la contracción que se produce en la composición del singular. Los que componen a la persona o substancia son sus principios formales: "aque-

---

(79) *Cfr*. Teodoro de Abucara (+ 869). En *Opuscula*, disp. 39, de San Juan Damasceno se estudia todavía la cuestión (*PG* XCVII, col. 1578).

(80) *Dialect*., cap. 42 (*PG* XCIV, col. 612).

(81) Las personas para Anselmo son un *esse ad*, mientras que la esencia juega el papel de un *principium quod* (*cfr*. Ma1et, *op. cit*., pp. 55 ss.; *Monologion*, cap. 63). En la misma tradición se mueve, por ejemplo, el sínodo de Toledo XI (675): "Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem ...unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae. .." [*Dz* (1963), § 525]; ". ..in divinitatis vero substantia, in relatione enim personarum numeris. .." (*ibid*., § 530).

(82) *I Sent. dist*. 25, c. 2, n. 220. *Cfr*. De Gellinck en su artículo *Pierre Lombard*, en *DTC* XII (1932), col. 1988. Sobre Abe1ardo puede verse en Malet, *op. cit*., pp. 60 ss.

(83) Vivió en 1076-1154. *Cfr*. S. Vanni-Rovighi, *La filosofía di Gilberto Porretano*, Milán, 1956; F. Si1vain, *Le texte des Commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée*, en *Arch. d'hist. doc. et littér. du M. Age* (1946); M. Williams, *The teaching of C. Porreta,* Roma, 1951.

(84) *In lib. de duabus nat. et una persona* (*PL* LXIV, col. 1379 A).

279

llo por lo que es" (*id qua est*). En tiempos de Gilberto la palabra "subsistencia" ha perdido el sentido sustantivo y se ha situado en el plano abstracto. Por ello Gilberto inventa una nueva distinción: "lo que subsiste" (*subsistens*), como individuación de la "subsistencia" como abstracción.

Con Ricardo de San Victor comienza una nueva época. Leamos algunos de sus magníficos textos: "La persona es sólo una ex-sistencia incomunicable. .." ([85]). "Si echamos mano de la noción de sistencia (*sistentiam*), que es como la esencia, significa el ser (*esse*) absoluto de la cosa. Ahora, bajo el término de ex-sistencia (*ex-sistentiae*) es evidente que comprenderemos algo más. y así como cuando se dice sub-sistencia (*subsistentia*) se indica por esto que algo está-debajo (*subsistat*); de igual modo ex-sistencia (*ex-sistentia*) se puede decir adecuadamente cuando de-algo (*ex aliqua*) se tiene el ser (*esse*) : ex-sistencia significa por lo tanto el ser de la cosa y esto en cuanto procede [de] algo" ([86]).

A partir de estas distinciones Ricardo puede criticar la definición de Boecio, proponiendo en su lugar que la "persona divina es la ex-sistencia incomunicable de naturaleza divina" ([87]). Nuestro autor muestra además que se debe distinguir, en el caso del hombre, un elemento *quid* (la sistencia o *perseitas*) y un momento *quis* (el alguien que se define por su origen: *ex*-). La persona sería, entonces: "Un alguien (*aliquis*) solo, distinto de toda otra propiedad del singular" ([88]) .

La propiedad singular o la naturaleza individuada por los accidentes se atribuye a un sujeto que se define desde su origen (*ex*). Cada persona es una *sistencia* (naturaleza consistente) que posee autonomía y singularidad desde su origen, extra causam en el caso de la persona creada; la persona es la que tiene el ser ([89]). En este último autor *Ex-sistes* sig-

---

(85) *De Trinitate* IV, cap. 18 (*PL* CXCVI, col. 941 C). Ricardo murió en 1173. *Cfr*. A. Ethier, *Le De Trinitate de Richard de St. Victor*, Paris, 1939.

(86) *Ibid*., cap. 19 (col. 942 A-B). "Si la substancia divina es individual, habría una substancia individual de naturaleza racional que no es persona, pues la Trinidad, que es la substancia divina, no es persona ni puede rectamente decirse que sea persona" (*ibid*., col. 945 B).

(87) "Persona divina sit divinae naturae incommunicabilis ex-sistentia" (*ibid*., cap. 22, col. 945 C). Ricardo muestra cómo la persona está caracterizada por un elemento quid (la sistencia o la *perseitas*) y un elemento *quis* (el alguien quel se define por su origen: *ex*). La persona es alguien (*aliquis*, el *Wer* del cual habla Meidegger en *Ser y Tiempo*, § 9).

(88) *Ibid*., cap. 7 (col. 935).

(89) Es un *aliquis* que posee de un modo propio un *quid*; la persona es un *habens substantiale esse* (*ibid*., cap. 19, col. 942). Un modo de poseer la naturaleza común (*ibid*., cap. 11, col. 936). Por ello dice Tomás de Aquino: '"Propter quod Richardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem (de Boecio) dixit quod persona secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existencia" (*S: Th.* I, q. 29, a. 3, ad 4). La palabra substancia se elimina o se modifica en su significación. Alejandro de Males insiste en el hecho de que *stare-sub* no significa necesariamente y en primer término ser sujeto de accidentes, sino principal-

280

nifica no que la naturaleza esté constituida *desde*, sino que el ser del hombre se encuentra arrojado en un mundo, es un proceso de trascendencia, *hacia*. Todas las distinciones que el pensamiento cristiano había ido elaborando acerca de Cristo se aplicaban siempre análogamente al hombre. La antropología crecía a la sombra de la cristología. Alberto Magno enseñaba que cuando se habla de la persona y se aplica esta noción a las personas divinas y humanas, "no se hace unívocamente, pero tampoco equívocamente" ([90]). Tomás dirá: "ni unívoca ni equívocamente, sino de manera análoga" ([91]). El Aquinate significó el fruto maduro de toda esta tradición: "El individuo es lo que es en sí mismo indistinto, pero distinto de todo otro. La persona, en toda naturaleza, significa aquello que es (*id quod est*) distinto en esa naturaleza: en la naturaleza humana significa esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios individuantes del hombre [...]" ([92]). Años antes había ya escrito: "Por todo esto es patente que persona significa una relación por modo de substancia (*relationem per modum substantiae*), no es que sea la esencia sino que es el supósito (*suppositum*) que tiene la esencia (*habens essentiam*)" ([93]).

La persona es *alguien*, no simplemente *algo*; no es necesariamente substancia (como en el caso de las personas divinas que subsisten en la única substancia). Ese *aliquis* no es

---

mente sujeto de atribución. Él también modifica la definición boeciana del siguiente modo:

A- *Quo est* …… ousia
B -*Quod est*
a-Común y universal …… ousiosis
b -Singular e incomunicable
aa- Sin propiedad determinada …… hypóstasis
bb -Con propiedad determinada y en una naturaleza racional …….. persona

(*Cfr*. *Summa theologica*, Florencia, t. I, n. 297, 399, 394, 401, etc.). San Buenaventura, por su parte, dice que "persona dicitur rationalis naturae suppositurn proprietate distinctum" [*In I Sent*. dist. 25, a. 1 (ed. Quaracchi, t. I, 1883, p. 436 b)]. Alberto Magno trata frecuentemente el problema de la persona: "Si respiciatur usus nomins quod est persona, dico quod secundurn illarn definitionem Boetii non competit divinis (sic), nisi exponatur sic, ut substantia, ex-sistentia, ut dicit Richardo. ..[*In I Sent.* dist. 25, a. 1 (ed. Vives, Paris, t. 25, 1893, p. 626 a)].

(90) *Ibid*., a. 2, ad 2 (p. 629 b).

(91) *In I Sent*. dist. 25, y. 1, a. 2, sol. En laS. Th. I, q. 29, a. 4, ad 4: "Persona in hominibus et angelis non significat relationem sed aliquid absolutum ..." (en la Trinidad la persona es relación en el hombre algo absoluto).

(92) y continúa el texto un poco más abajo: "Persona igitur divina significa! *relationem ut subsistentem*. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypestasis subsistens in natura divina" (*S. Th. I*, q. 29, a. 4, c.). "Persona signifícat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina" (*ibid*, y. 30, a. 1 c.). ". ..solum secundurn quod importat incornrnunicabilitatem (individuum autem Deo competere potest). Substantia vero convenit Deo, secundum quod significa! existere per se" (*ibid*., y. 29, a. 3, ad 4). Puede verse cómo Tomás acepta la crítica de Ricardo contra Boecio.

(93) *In I Sent*. dist. 23, q. 1, a. 3, sol. *Cfr. De Potentia* q. 9, a. 4, c. (todas

281

una mera substancia (*aliquid*) sino un centro de referencia y atribución (*sub-positum*) .La substancia universal o esencia es tenida por la persona; el mismo ser (*esse*) es también tenido por la persona ([94]). La persona tiene cuerpo y tiene alma. Esa persona que tiene todo lo que la constituye es una ex-sistencia suposital creada.

Esa persona es el hombre, es el hombre real, el hombre antes de la experiencia y la expresión del dualismo. El dualismo substantiviza momentos o aspectos que la persona tiene como constituyendo su ser unitario. Desde ese origen, lo puesto debajo (*sub-positum*) , incomunicable existencia porque soy yo mismo, procede el pensar comprensivo del ser, el estar constituyendo un mundo y estando en él, el poder expresar lo pensado en la tematización filosófica y el poder, también, expresar al mismo hombre dualmente, como si su ser se hubiera escindido en una "substancia-cuerpo" y una "substancia-alma". Esto es un espejismo posterior.

Después de la larga encuesta que hemos realizado no podemos menos que llegar al siguiente juicio: el pensar de la cristiandad al aceptar las categorías propias de la ontología griega entró en un callejón sin salida en cuanto a la descripción de la persona, tal como la vivió el originario mundo judeo-cristiano. Expondremos en pocas líneas la solución metafísica a la escisión dualista óntica de una antropología que nunca pudo superar los supuestos de la ontología.

Persona significa en el Antiguo Testamento "rostro", "*cara*". Así se encontraba Moisés "cara-a-cara" con Dios (*Exodo*, 33, 11). En el Nuevo Testamento Pablo traduce al griego dicha categoría metafísica cuando explica que estarán "cara-a-cara", es decir "persona-a-persona" (*prósopon pròs prósopon* de I *Corintos* 13, 12, traduce el hebreo *pním* el-pním). Persona, entonces, no es máscara en el sentido del teatro griego, ni simplemente lo que resuena (*per-sonare*) , es más simple y realmente: el rostro del Otro en cuanto otro. Desde los Padres de la Iglesia, incluyendo en esto a Boecio y el mismo Tomás de Aquino, se había perdido la categoría interpretativa metafísica de los profetas y Jesús que podríamos denominar "exterioridad", alteridad: el Otro como otro. La noción de persona nombra, exactamente, el ámbito que se encuentra más allá del horizonte del mundo, del ser, y por lo tanto más allá de la ontología.

Se habrá observado que no hemos usado indistintamente *ontología* y *metafísica*. En esa distinción hemos, precisamente, indicado el horizonte ontológico del ser griego y la exte-

---

las cuestiones 8 y 9 tratan sobre el problema de la relación y la persona): persona "significat relationem per modum substantiae, non qua est essentia, sed quae est hypostasis, sicut et relationem significat non ut relationem sed ut relativum ...".

(94) Las fórmulas usadas son: "res habens esse", "proprium susceptivum ipsius esse".

282

rioridad metafísica de la realidad del Otro en la experiencia judeo-cristiana. El Otro como otro *es alguien* que se manifiesta en mi mundo como un ente, como un rostro, pero que al mismo tiempo se avanza como lo que está *más allá* de mi mundo en su mundo, en su secreto, en el misterio. El Otro no puede ser comprendido desde mi horizonte, porque vive desde su horizonte, desde su libertad, como exterioridad de la ontología y el sentido ([95]).

Y bien, el Otro como otro es persona. El Otro se avanza en el mundo como *carne* igualmente, como unitariamente dado en una realidad que es al mismo tiempo palabra provocante, interpelación a la justicia, carnalidad suplicante: "–¡Tengo hambre!", exclama. No es ciertamente un alma sólo, no es un cuerpo sólo: es *alguien* que más allá de mi mundo me revela la realidad de la ética.

La noción de persona como exterioridad metafísica más allá de la ontología es la noción que impidió siempre a la cristiandad caer en un dualismo radical. Apresada en el dualismo categorial griego, sin embargo, se debatió siempre por encontrar la unidad perdida. La única manera hubiera sido lanzar por la borda todo el instrumental categorizador interpretativo propio de la mera ontología y, superándola, fraguar nuevas categorías para una nueva realidad. Lo hizo sólo en parte la cristiandad y, por ello, nunca llegó a formular la unidad antropológica adecuadamente.

---

(95) Para un estudio reciente sobre la cuestión, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I. cap. 3, §§ 16 ss., pp. 118 ss. En esta obra se encontrará una amplia bibliografía sobre el tema. Lo mismo en *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, cap. V. íntegro.

283

Estas últimas reflexiones no se proponen ser una conclusión general. Hemos ya escrito, a modo de conclusión, los §§ *46-50* para la *primera parte*, y los §§ *79-85* para la *segunda parte*. No nos toca entonces aquí resumir lo ya dicho ahí, sino relanzar la pregunta inicial.

§ 86. *Superación de la cristiandad y de la ontología. Hacia una "filosofía de la liberación"*

El dualismo no es solamente un dato histórico. No es sólo una antropología helenística que influenció al cristianismo del siglo II. El dualismo es una experiencia humana cuando el hombre pierde su normalidad, cuando su "ser-cuerpo" ha sido de algún modo distorsionado. "En estos casos de desintegración el alma y cuerpo se manifiestan como aparentemente distintos y ahí está la verdad del dualismo" ([1]). En la enfermedad psíquica, que a veces puede transformarse en actitud cultural, "el cuerpo fenoménico [mi cuerpo], con las determjnaciones humanas que permitían a la conciencia no distinguirse de él, va a pasar a la condición de apariencia; el *cuerpo real* [*Körper*] será aquel que la anatomía o más generalmente los métodos de análisis aislante nos hacen conocer: un conjunto de órganos del que no tenemos ninguna noci6n en la experiencia inmediata y que interponen entre las cosas y nosotros sus mecanismos, sus poderes desconocidos [...]. El mundo se desdobla: habrá un *mundo real* tal como es *fuera* de mi cuerpo, y el mundo tal como es para mí [= mundo], numéricamente distinto del primero; habrá que separar la causa *exterior* de la percepción y el objeto *interior* que contempla.

(1) M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, París, 1960, p. 226.

El cuerpo propio ha sido reducido a una masa material, y correlativamente el sujeto se retira de él para contemplar en sí mismo [desde su interioridad trascendente] sus representaciones"(2). El dualismo surge entonces del suelo de una estructura ontológica unitaria donde el hombre se encuentra siempre arrojado a un mundo, siendo en un mundo. "El cuerpo es exactamente la manera misma por la que accedemos al mundo, y, al mismo tiempo y correlativamente, un cierto modo de aparición del mismo mundo"([3]).

Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como propone el dualismo el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro. El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo (que comienza por la subjetivación cartesiana y culmina con Hegel, que también descarta al cuerpo con la "conciencia" al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*) es absolutización de un mundo desencarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye. La Razón como el horizonte dentro del cual se dan los entes ("lo pensado") llega en Hegel a su más prototípica culminación: "Idéntico es el pensar que el ser".

Los posthegelianos, en cambio, se levantan airados contra la identidad de pensar = ser. Feuerbach([4]) redescubre el nivel de la sensibilidad que todo dualismo niega, y a través de la sensibilidad muestra que la realidad es sensible y, radicalmente, es un Tú (*Du*). De esta manera comienza, en el nivel erótico, a superar la ontología idealista que se funda en el dualismo antropológico. A poco, Marx, redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilización del cuerpo del Otro. Es necesario darle de comer, porque el Otro es realidad corpórea y "tiene hambre". Paradójicamente recupera un nivel originario de la antropología cristiana: "Tuve hambre y me dieron de comer" (*Mateo* 25, 42). De esta manera se recupera una exterioridad física más allá de la ontología y al servicio del Otro.

Por su parte Kierkegaard, muestra que la Razón ontológica se ha divinizado. El pensar ha devenido "dios" en la cristiandad luterana, pero ¿qué es la cristiandad luterana sino el fruto maduro de las cristiandades bizantina y latina? Más allá de la totalización deformante de la cristiandad Kierke-

(2) *Ibid*., p. 205.
(3) A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, Lovaina, 1951, p. 109 (*cfr*. cap. VIII, pp. 108 ss.).
(4) Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, cap. IV.

286

gaard muestra la vigencia metafísica (la metafísica llega hasta donde la ontología no puede llegar: llega hasta la realidad del Otro) de la fe, como un aceptar su palabra revelada porque sí, sin más razón que el hecho de que él me lo revela, lo absurdo para la ontología.

Por otra parte debemos igualmente dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipsista; y desde el solipsismo ontológico jamás se podrá responder a una persona otra, jamás se prodrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología la que en definitiva funda el dualismo.

El dualismo, por último, distorsiona todas las relaciones alterativas. Una erótica dualista tiende a la negación de la sexualidad y con ello a las más inhumanas perversidades, a la pretensión angélica de alcanzar un estado de asexualidad que por último se retorna sobre el ángel pervirtiéndolo. Distorsiona las relaciones políticas porque sitúa al hermano dentro de la totalidad racionalizada del *sistema*. El Otro viene a ser interpretado desde la totalidad como un ente a mi disposición, en razón del derecho que tengo en dominarlo a fin de comunicarle la civilización, el ser y la realidad. De esta manera, el hombre de la cristiandad latina, hispánica, llegó en el siglo xv a América y alienó al indio con un principio que Sarmiento formulará ontológicamente en pleno siglo XIX: "Civilización o barbarie". La política de la dominación se hace pedagogía alienadora.

El dualismo, entonces, fue un momento del *humanismo de la cristiandad*. Por humanismo entendemos una formulación cultural acerca del hombre. Débese distinguir entonces entre antropología cristiana originaria y humanismo de la cristiandad. La primera indica una comprensión del hombre que se abre a la exterioridad del pobre, del Otro, de la persona como persona. La segunda, el humanismo de la cristiandad, en cambio, es ya una ideológica ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura: la cristiandad. Por ello el dualismo no toca la esencia del cristianismo sino la esencja de la cristiandad bizantina, latina y el mundo europeo moderno. Sólo una antropología de los oprimidos, como exteriores a la totalidad cultural europea podrá superar radicalmente los supuestos del dualismo.

Por otra parte, desde los griegos hasta los modernos, desde Descartes hasta Kant, Hegel o Heidegger, sigue campeando la ontología. "El ser es, el no-ser no es" de Parménides (en un caso el ser es la *fysis*, en los otros el *cogito*). La superación de la ontología es el comienzo de una metafísica nueva, que debe ser pensada desde la exterioridad del sistema dominador

287

de la Europa moderna. Hemos denominado a este pensar crítico y metafísico, con otros pensadores argentinos y latinoamericanos, la "filosofía de la liberación" inicialmente de América: latina pero esencialmente del Tercer Mundo.

Una "filosofía de la liberación" nace desde la *ruptura teórica* que supone saberse situar fuera del orden ontológico, en la exterioridad, y desde allí comenzar un camino nuevo que hemos indicado inicialmente en una obra citada a veces en este trabajo *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en especial la tercera parte, y *Método para una filosofía de la liberación*, capítulo V. La presente obra une las meditaciones realizadas por indoeuropeos y semitas con los estudios sobre la historia de América. De esta manera, durante largos años, hemos llegado a recorrer personalmente un largo camino,el de la pre-, proto- e historia propiamente dicha del mundo latinoamericano presente. *¡Ese largo camino era necesario recorrerlo personalmente!*

INDICE DE PERSONAS NOMBRADAS

Se incluyen autores, editores, etc. Se exceptúan, sin embargo, personajes bíblicos tales como Moisés, Isaías, Pablo, etc.

Aaron, R. 10
Abelardo 207, 279
Adam-Tannery 180, 226, 225-227
Adam, A. 122
Afraato 168
Agustín 34,90, 93,94,124,127134-136, 139, 144, 147, 148, 159, 175, 178, 179-184, 185, 187, 189, 193, 194, 227, 230, 237, 253, 254, 261, 268, 270, 279
Alano de Lille 195
Alberto Magno 145, 234-236, 237, 239, 240, 281
Alberigo 8, 165
Albino 27, 84
Alcuino 186, 187, 194
Alfarabi 20l. 202
Alfaric 122, 179
Alejandro de Mrodisia 200, 201, 205
Alejandro de Alejandría 100
Alejandro de Hales 21l. 280
Alejandro de Lycopolis 29, 127-128
Al-Kindi 201
Alquero 194
Altaner 11l. 164
Amann 17l. 222
Ambrosio 177, 178, 180
Amonio Sacas 138
Amsler 93
Anastasio 170, 273
Andrea 251
Anawati 199
Andresen 27
Andrónico de Rodas 200
Anniba1do de Annibaldis 250
Anselmo 279
Antíoco de Aca16n 27
Antonio l27, l28
Apolinario 92, 164-166, 168
Apuleyo 27
Ardexir I 122
Arístides 65-67, 97
Aristóteles 20, 22, 23, 25, 65, 111, 145, 166, 169, 170, l71, l72, 174, 197, 198, 199,200, 204,205,206, 208, 214, 216,222, 226, 230, 233, 234,235,236,237, 242,243, 245, 252, 257, 266, 267, 270, 27l, 272, 274.
Arna1dez 41
Arnobio 176
Amou 86, 139
Amo 164, 272, 273
Asclepio 251
Atanasio 100, 165
Atenágoras 67-68, 71, 74, 75, 98, 131
Averroes 204-207, 234, 236, 242, 25l. 268
Avicebron 43, 207, 208, 211, 234, 237,238
Avicena 202-204,205,206, 208,219, 221, 230, 234, 245, 252
Audet 54

Bacon, Roger 216
Badawi 203
Baeck 207
Bainvel 80
Barday 80, 100, 122
Bardesan de Edesa 132
Bardesane 12 8
Bareille 111
Barnasufa 90
Bartholomae l21
Bartolomé de las Casas 30
Bartolomé de Spina 251
Basilides 111, 1l2, 113
Basilio 34, 87
Battifol 55. 164
Baudry 222
Baur 111
Bazán 11, 199, 201, 205, 207, 216, 234,236, 245,246,250
Belarmino 181
Ben Huna 38
Bernardo de Tri1la 250
Benoit 115
Bértola 207
Beru1le 224
Blanchi 122
Biemel 150
Bietenhard 55
Bigot 39
Blanchet 224
Blondel 30
Boecio 237, 274-283
Boehme 109, 191
Boman 146, 153
Bonsirven 25,37
Bonwestch 38
Bousset 111
Braun 272
Brehier 19, 20, 24, 41, 139
Buda l27
Buenaventura 161, 212-214, 218, 253.. 255, 281
Bülow 208

289

Bultmann 111
Burkltt 122
Cadiou 100
Camelot 27, 77
Campanella 224
Campbell 236
Casiodoro 185, 187, 194, 211
Cayetano 251, 252
Celso 96, 132
Cerfaux 54
Cthadwick 80
Charles 54
Chavannes-Pelliot 124
Chenu 27
Cicerón 276
Cipriano 176
Cirilo de Jerusalén 87, 100, 128
Cirilo de Alejandría 90, 273, 274
Claudio Mamerto 184
CIernen 121
Clemente de A1ejandría 26-82, 291
34, 74, 75-79, 111, 113, 114, 132,
158
Cohn, L. 41
Colson 41
Constantino 160
Constantino Mricano 193
Constantino Manasés 172
Cornoldi 236
Cornélis 81
Copleston 138, 222
Cruz Fernández 201
Cullmann 43, 48, 50, 51
Cumont 124
Cusa, N. de 191
234
Daniélou 11, 25, 54, 56. 57, 62, 77.
80, 84, 120, 166
Damels 217
Delaporte 121
Delonne 215
Denifle-Chatelain 198
Denis 81
Descartes 161. 162, 185. 186, 188,
193, 197, 212, 213, 224-231, 233, 252,
253. 254. 255, 259, 261, 268,270,
287
Diágoras 68
Dídimo de Alejandría 129
Diels-Kranz 151
Diepen 90
Thlthey 20
Diogneto 56
Dionisio Areopagita 189
Dix 54
Dodwell 115
Domanaski 169
Domenichelli 211
Domingo Gundisalvo 207 208
Draeseke 164 ,
Driesch 99
Dubarle 39
Duchesne-Guillemin 121
Duhem 62, 154
Dumézil 122
Dupunt 51
Dürr 44
Duval 168
Eckhart 191
Efrén 128, 168
Ehrle 215, 218
Eneo de Gaza 90
Enrique de Gante 250
EpIfanio 82, 88-89, 129, 164
Eppelt 57
Escoto, Juan Duns 23, 152, 198
217, 218-B22, 230, 241, 241, ,
Escoto Enúgena, 186, 188-191 191
196
Essel 175
Estratón de Lampsaco 200
Ethier 234, 280
Eustochius 143
Eutiques 275
Evangelies 169
Evagrio del Ponto 85
Eynde, van den 27

Fabro 20, 139, 152, 236, 237, 242
245, 250, 252
Faustus 127
Faye, E. d. 111, 112, 113
Felipe el Canciller 209. 210, 212.

Felipe el Solitario 172
Félix 127
FestugIere 73,76, 110
Feuerbach 286
Filón 21, 22, 38, 4043, 44. 46, 48,
58, 77, 117, 157, 167, 189
Finance 224
Fink 149.260
Flichte-Martin 111, 222
Forest 236
Fortunato 127
Fraile 55, 147, 244
Francisco de Asís 210
Francisco S. de Ferrara 251
Francke 176
Franzelin 272
Frey 37 39
Fritz 85

Gabriobios 127
Gardet 199 202 203 204
Galileo 227

290

Gamaliel 25
Gandillac 222
Gaos 261
Geffecken 38
Ge1linck 272, 279
Gerardo de Abbevi1le 238
Gil de Lessines (Egidio) 249, 250
Gil de Roma (Egidio) 240, 249
Gilberto de Porré 235, 279.280
Gilgamesch 130
Gilson 24,27, 134, 135, 146, 179, 180, 184, 200, 201, 207) 2l2, 214, 217. 218, 219, 220, 224, 225, 236, 242, 243, 251, 271
Glorieux 250
Godofredo de Fontaines 250
Goetz 21
Goichon 202, 203
Gordiano 138
Grabmann 251
Grant 72
Grebaut 54
Gregorio de Nacianzo 34,87
Gregorio de Niza 34, 87-88, 165, 166-168, 188, 189. 190, 254
Grousset 17
Gue1luy 222
Gui1lermo de Alvernia 208-209
Gu1llermo de Champeaux 192
Gui1lermo de S. Thierry 193
Gui1lermo de la Mare 217
Guitton 139
Guttmann 207

Hadot 272, 277
Haering 48
Harder 139
Hatnack, A. von 17, 18,55
Héfélé 273 ,
Hegel 45, 140, 151, 153, 261, 286, 287 .
Hegemonio l24
Heidegger 20, 64, 148, 150, 152, 153, 156, 219, 233, 260-270, 287 :
Heimsoeth 147,266
Heinisch 39
Henry-Schwyezr 139
Heracleon 111
Herford 37
Hergenrother 117
Hermes Trismegisto 109
Hermógenes 174
Herzfeld l21
Hervé de Néde1lec 250
Hesíodo 22
Hilario de Poitier 177
Hilduino 187
Hilt i66
Hincmaro 187, 188
Hipólito 98, 111, 272
Hocedez 218
Hoenen 236
Hoennicke 54
Hornero 18, 65
Honono de Autun 195
Houssiau 115, 272
Hugo de S. Cher 234
Hugo de S. Víctor 192-193, 194, 270-271
Husserl 149, 150, 224, 260, 261, 267

Ibn Hazm 205
Ibn Masarra 204
Ibn Tufayl 204
Immle 220
Ireneo 27,28,34,50,79,80.98, 111, 113, 115, 120, 131, 158, 189, 272
Isaac de Ste1la 193, 194
Isidoro de Pelusa 133
Isidoro de Sevi1la 185, 194

Jacques de Douai 2S0
Jaeger 17, 22, 199
Jámblico 145, 172
James 38
Jaspers 23 105
Jerónimo 90, 93, 173, 17~, 178, 179
Júlif 262
Jolivet 134, 159
José Bryennios 173
Josefo 38, 39
Juan Capreolo 251
Juan Damasceno 90, 100, l25, l7l 278 279
Juan Filopon 90, 170, 171
Juan Italos 172
Juan Peckman 215,239, 240
Juan de Jerusalén 90, 178
Juan de Lichtenberg 250
Juan de S. Tomás 252
Juan de la Roche1le 211
Juan R. de Nápoles 251
Julio Firmico 177
Justiniano 85. 90, 138
Justino 25, 27,69-71, 91

Kant 156, 175, 180, 214. 230, 253, 287
Keeler 210
Kattenbusch 55
Kenna, Mac 139
Kierkegaard 259, 286
Kltttle 8, 37, 45, 54, 55
Klebba 115
Koenig l21
Koetschau 81
Kohler 37
Kraeling 48

291

Kraus 85
Kuhlmann 41
Kunze 111
Lberthoniere 160
Lactancio 176
Lagarde 222
Lagrange 37
Lamy 168
Landgrebe 260
Landolt 263
Landry 219 254
Lang 85
Lebreton 272
Leibniz 109
León-Portilla 21
León I el Grande 177

Leoncio 278
Levinas 25
Lippsius 111
Lietzmann 48, 164, 165
Lortz 11
Lottin 23
Lubac, H. de 76, 135, 177
Luciano 273
Lumby 55
Lutz 2l2
Mahomed 199
MaiD1onides 207
Malehranche 268
Malet 272 279
Mandonn~t 27, 198
Mani 12l-130 166
Mansion 199
Marbach 176
Marcel 228
Marcion 111, l28, 133
Mario Victorino 85, 177
Maritain 24
Martin, F. 38
Masnovo 208
Mateo de Aquasparta 216
Máximo de Tiro 27
Máximo el Confesor 90, 170, 188
Meerssman 235
Mersenne 226, 227
Merki 115

Merleau-Ponty 150, 228, 264, 265,
285
Mersenne 226, 227
Metodio de Olimpia 72, 86, 100, 103,
130 133
Meyer 51,173
Michel 170, 236,272
Millán Puelles 20, 154,261
Minucius Félix 173

Mltchell 128
Moerbeke 170, 200, 239
Müller, Max 20
Munk 27 43 76 207

Nau 132
Nautm 272
Nemesio 72, 90, 168, 169, 170, 182,
Nestorio 275

Nicéforas Blemmida 172, 254
Nietzsche 262
Novatos 176
Numenio 27
Nuyens 199

Ockham 161, 222-224, 230, 254
Odón Rigaud 211, 2l2, 216
Olasagasti 262
Orígenes 34 35 74 79-91 92 93
96, 99-102, 132, 15r, 158, 159, 166,
l77, 181, 183, 189, 191, 220, 253,
272
Ortiz de Urbina 272
Orbom 76
Otto 48
Pablo de Samosatos 273
Paci 260
Pacomio l27
Paladini 134
Pamfilio 100
Panteno 76
Parménides 150, 287
Pedro Hispano 214
Pedro Juan Olivi 198, 217, 218
Pedro Lombardo, 161, 195, 207, 237
Pedro de AlejandrÍa 100
Pedro de Bérgamo 251
Pedro de Falco 217
Pegis 234
Pelagio 177
Peltler 187
Peterson 115
Petit 170
Pétrement 114
Photius 171
Piana 219
Plemonte 189
Pirrón 137
Pitágoras 90
Platón 76 78 90 109 149 167 17l
180, 184, 186, 199, 235, 239,242,
252,260, 268, 27l, 276
Plotino 24, 28,76, 83, 107, 109, 136,
137-145, 153, 172, 177, 180,189, 2n
Plutarco 27, 138

292

Poeggeler 262
Pomponazzi 252
Porfirio 145, 172, 274, 276
Portal.é 179
Preuschen 54
Marx 286
Proclo 145, 170, 172, 188, 199
Prometeo 119, 130
Priimm l20
Psellus 172
Pseudo-Dionisio 107, 188, 189
Ptolomeo 112
Puech 27, 111, l22, l23, l25, l26, 158

Quipel 74, 113

Rabano Mauro 187
Rabo 170
Rahner, H. 80
Ramirez 252
Ratramno 187, 188
Rebecchi 166
Regius 228
Régnon 272, 278
Reichardt 170, 171
Remach 38
Rendel H. 54
Rénou 108
Rey 51
Ricardo de Mediavilla 210, 218, 253, 257
Ricardo de Knapwell 250
R!cardo Rufo 21~, 216
Rlcardo de S. Vlctor 280-282.
Richardson 262
Ricoeur 11, 22, 63, 155
Río, M. del 179
Roberto de Grosseteste 215
Roberto de Kllwardby 215, 250
Roger Marston 217
Rohde 271
Roland"Gosselin 202-238
Rousseau, H. l22
Rudulphus Brito 250
Rufino 81, 90, 177
Ruiz Bueno, 54,57,63,97
Rústico 278
Ruybroeck 191

Sagnard 111
Sarmiento 287
Scheler, Max 20, 254
Schell.ng l22
Schnackenburg 44, 51
Schmidt, C. 139
Schmidt, H. 37
Schneider 234
Schoeps 54
Schubert 51
Schurr 272, 275
Schwarts 273
Seeberg 111
Segarra 100
Serapio de Thumis 128
Severo de Antioquía 124
Sigerio 198, 239
Simeón 172
Simón 133
Sisinios l27
Solanges 236
Spanneut 27, 74
Spinoza 151, 153
Starky 44
Steenberghen, van 207,239,243,249
Stein 149
Strack 40
Strasser 224, 262
Suárez 252
Suson 191

Taciano 25, 62-64, 71, 72,73, 74, 77, 79,97, 131,255,272
Tales de Mileto 67
Taulero 191
Teichmüller 271
Temistius 200, 201
Tempier 198, 214, 240, 249
Teodoreto de Ciro 90
Teodoro de Abucara 278
Teófilo Corydalo 173
Teófilo de Alejandría 89
Teófilo de Antioquía 71, 73, 77, 131
Teofrastro 199
Tertuliano 86, 87, 93, 111, 133, 153, 159,162, 173-l76, 178, 180,181,207, 254, 259, 272, 275
Thevenaz 138
Théry 200
Tisserant 38
Tito de Bostra l28, l29
Tixeront 164
Tomás de Aquino 3, l20, 139, 145, 161 162 171 173 191 196 198 207, 208, 2l2, 217, 219, 222, 226: 234-258, 261, 268, 269, 270, 280, 281,282
Tomás de Sutton 250
Toribio de Mogrovejo 259
Tresmontant 11, 24, 62, 80, 81, 85, 90, 94, 96, 108, l28, 132, 153, 181, 207, 214, 240, 249

Vaganay 37
Vaillant 54

293

Vajda 207
Valentin 111, 1l2
Vanni Rovighi 179, 279
\'erbeke 170, 201
Verfail1ie 85
Verga 251
Vemet 115, 193
Victorino de Petroviurn 176
Vignaux 222
Vitoria 30
Vitreau 38
Voelker 27
Voisin, G. 164

Waelhens, A. de 148, 150, 151, 155, 228 264 286
Wahl 260
Waltzing 173
Waszink 173
Wessensdonk l21
Wendland 41
Whitaker 41
Widengren 57
Wilrnart 187
Wil1iams 279
Witt 27
Wolfson 41
Wulf, M. de 250

Zarathustra l21 .
Zaval1oni 210, 211, 2l2, 215,216,217 .. 218,219,236,237,249,250,256
Ziegler 138, 177
Zuercher 199
Zubiri 21, 66, 219, 264, 266

294

CRONOLOGIA DE LA ANTROPOLOGIA DE LA CRISTIANDAD

25 a. JC -50 d. JC	Filón de Alejandría
49 d.JC	Sínodo de Jerusalén
50 d. JC	Probablemente texto arameo del Evangelio de *Mateo*
51 d. JC	Carta de Pablo a los Tesalónicos
70	Tito ocupa Jerusalén
60-100	Movimiento llamado "judeo-cristianismo"
90-100	Evangelio de Juan y Apocalipsis
120-181	Movimiento de los apologistas
120	Arístides escribe la Apología
132-135	Levantamiento judío
150-215	Clemente de Alejandría (Padre griego = PG)
160-223	Tertuliano (Padre latino = PL)
170	Taciano escribe Discurso contra los griegos
175-240	Amonio Sacas
185-255	Orígenes (PG)
203-270	Plotino
277	Muere Mani
310-390	Apolinario de Laodicea (PG)
311	Muere Metodio de Olimpia (PG)
315-403	Epifanio (PG)
324	Constantino Emperador(Comienza formalmente LA CRISTIANDAD)
352	I Concilio Ecuménico, en Nicea
329-390	Gregorio de Nacianzo (PG)
	Jerónimo (PL)
354-430	Agustín (PL)
259	Se cierra la última escuela pagano-filosófica de Atenas
754	Muere Juan Damasceno (PG)
810-877	Escoto Eriúgena (PL)
870-950	Alfarabi (Arabe)
1018-1096	Psellus (PG)
1110-1160	Pedro Lombardo (Latino = L)
1126-1198	Averroes (Arabe)
1221-1274	Buenaventura (L)
1225-1274	Tomás de Aquino (L)
1265-1308	Juan Duns Escoto (L)
1295-1350	Ockham (L)
1438	Muere José Bryennios (Griego)
1469-1534	Cayetano (Segunda Escolástica= II Esc.)
1548-1617	Francisco Suárez (II Esc.)
1589-1644	Juan de Santo Tomás (II Esc.)
1596-1650	Descartes (Filosofía moderna)

295