

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-

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. Único 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 y a 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 philosophie chrétienne. Probleme de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, París, 1961; I. Daniélou, *Message évangélique 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.

griegos de Taciano ⁽²⁾, donde puede verse de manera clara el enfrentamiento del que hablábamos en el párrafo 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) *Ibid.*, 4; p. 577.

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 presencia (*cf.* *Sein und Zeit*, § 21, 61 b).

(8) Llama el autor nombrado *Zuhaltdenes y Zuhandenheit* al ente en cuanto constituyendo un mundo (*cf.* *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 definitiva para el porvenir de la humanidad.

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 (*dógmata 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 filosofía bárbara (*katá barbárou 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 (*filosofouisi*) no sólo los ricos, sino que también lo hacen los pobres... Todos los hombres que desean filosofar (*filosofein*) 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.

orientales: "Los caldeos se extraviaron tras los elementos (*tôn stoujeïon*) 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 (*filôsofoi*) 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 semito-cristiano 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 Theoù*)" (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 Theoù 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.

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 desd diviniza 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: *Athenaiou filósoufos jristianos*.

de "las naciones y los pueblos (*katà éthne kai 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 párrafos 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 aquí 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.

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 (*apothnέskousin*) 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 expresión lógica, que se teme rebajar o destruir la comprensión por una 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.

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 (*toús 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 incapacidad 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 toda 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.

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 inmortalidad*

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 trasladó 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 insta un nuevo orden, el de la historia de la salvación, un orden de libertad, de carnalidad y espíritu. Adán, habiendo

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

(39) *A Autólico* II, 24, p. 815-816.

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

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 (*paudeutheís*) 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 la 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 "Journal 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.

nismo primitivo: "Dos especies de espíritus conocemos (*pneumatón*). Uno; que se llama alma (*psyjês*), y otro, que es; superior al alma; por ser imagen y semejanza (*eikón kai homoïosis*) 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 convivencia de las cosas inferiores [...]. y es menester que nosotros, suspirando en adelante por lo primitivo (*arjaïon*), 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.

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 évangélique*, pp. 362-363.

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 los 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.

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 *daímon* 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*, Paris, 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*, Paris, 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.

"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 nivel 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 évangélique*, 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.

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

Esquema platónico	Esquemas tradicionales cristianos	Esquema bíblico
cuerpo { <ul style="list-style-type: none"> ● <i>thymós</i> ● <i>epithymía</i> 	● los cinco sentidos, la voz, instinto sex.	Basar (carne) [imagen]
alma { <ul style="list-style-type: none"> ● <i>logismós</i> 	● <i>psyjés</i> (alma-formada) = ● <i>noús</i> (entendimiento)	
[no existe]	● Espiritu (<i>pneúma</i>) [semejanza]	Ruaj (espíritu)

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 (*kakixontes 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 *noús* 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 intermedio del *noús* cuya sede es el alma (*ibid.* VI, 14).

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

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 es 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 óntico-moral que diviniza o cosifica el mal 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

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. Reconstituir 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 sólo 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 Menschenbild des Origenes*, 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.

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 Héna-da 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 origenista de la Trinidad" (C. Tresmontant, *op. cit.*, o. 398). *Cfr.* R. Cadiou, *Introduction au systeme d'Origene*, París, 1932; H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques 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".

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 *Peri 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.

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 los 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 voluntate 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).

turalidad 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*.

propriadamente 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 cristianidad, 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 entonces primacía sobre su visión escriturística (*cfr. In Rom. V, 1*). Véase M. Lang, *Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes*, 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'épître aux Romains*, Estrasburgo, 1926; J. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten*, Ratisbona, 1856.

(88) Para un resumen de la historia del origenismo y el antiorigenismo, G. Fritz, art. *Origenisme*, 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.

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 ello 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 XIII se hablará igualmente de una materia sutil del alma.

(97) *De Resurrect.* III, 18, 4; *PC* XVIII, col. 328.

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 contrastarse 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) *Ibid.*, 23, col. 484.

(102) Vivió entre 330 y 379 d.J.C.

(103) Nació en 329 y murió en 390.

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 y ahora 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 (*paideía*) helenista" (108). Se trata de una respuesta de la conciencia cristiana en defensa de la tradición antropológica 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 haereticos Panarium* LXXII.

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 *Peri 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).

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⁾, Teodoro 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. Origenisme*, en *DTC*, col. 1568 ss.). En *Contra Iohan. Hieros.* (*PL XXII*, especialmente desde la col. 519). Jerónimo critica abiertamente al *Peri Arjón*. Vivió entre 342 y 419.

(114) Nació en 345 y murió en 410. Tradujo al latín en 398 el *Peri Arjón*, aunque tendenciosa y deformadamente, lo que dio a conocer a Orígenes un tanto defectuosamente en el mundo latino. Si Agustín conoció la obra de Orígenes debió serlo en esta traducción (*cfr. Civ. Dei XI*, XX111, I: "Hinc Origenes jure culpatur. In libris enim quos appellat *peri Archón*, 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 refutación a Orígenes en *PG LXXII*, col. 133-145; *art. Origenisme*, *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 immortalitate 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 officio 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. Origenisme*, *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. Origenisme*, *DTC*, col. 1581-1585; C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 511-515). El Concilio ecuménico condenó explícitamente a Orígenes [*Anatema XI. COD* (Alberigo), p. 95].

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

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, indirecta 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.

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, helénista, 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 "ánimico" (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 *Peri 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 pre-existencia 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

posibilidades fueron defendidas de hecho en el cristianismo hasta el siglo IV. Tertuliano defendió el *traduccionismo*, 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*, Mandelkern, 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.

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 pre-filosófico, 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 Biblia hebrea 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 liberación*, II, § 21, pp. 22-34.

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; 1 *Tesalonicos* 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.

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 alma 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 inhumana. 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.

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)

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 unicidad 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, col. 549). Defiende decididamente la resurrección en la confesión de fe. Cfr. art. *Résurrection*, en *DTC* XIII, col. 2522-2524.

cribió igualmente 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 *abstractum* material. Podría comparar un cuerpo a un río, porque, hablando en sentido estricto, el *abstractum* 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 eídos*) 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, 1907-1908 Leipzig, 1909. La estructura total del ser biológico no es otro que la "enteléjeia" de Aristóteles.

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 de 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? Metodios de Olimpia critica la posición de Orígenes con extrema vehemencia (¹⁵¹). ¡El alejandrino poseía una antropología sin embargo muy filosóficamente pensada! La idea que Metodios se hacía de la resurrección era sumamente materialista y exigía identidad de materia en el cuerpo resucitado. Pero, tanto él como Eustasio 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 *Apología 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'Origène*, París, 1936, pp. 117-126. En Orígenes se encuentra una como dialéctica entre la "forma característica" (*eidos jarakterikón*) del hombre y su "razón seminal" (*lógos spermatikós*); ésta es el fruto de aquélla y la contiene; aquélla subsistirá por ésta en el hombre resucitado.

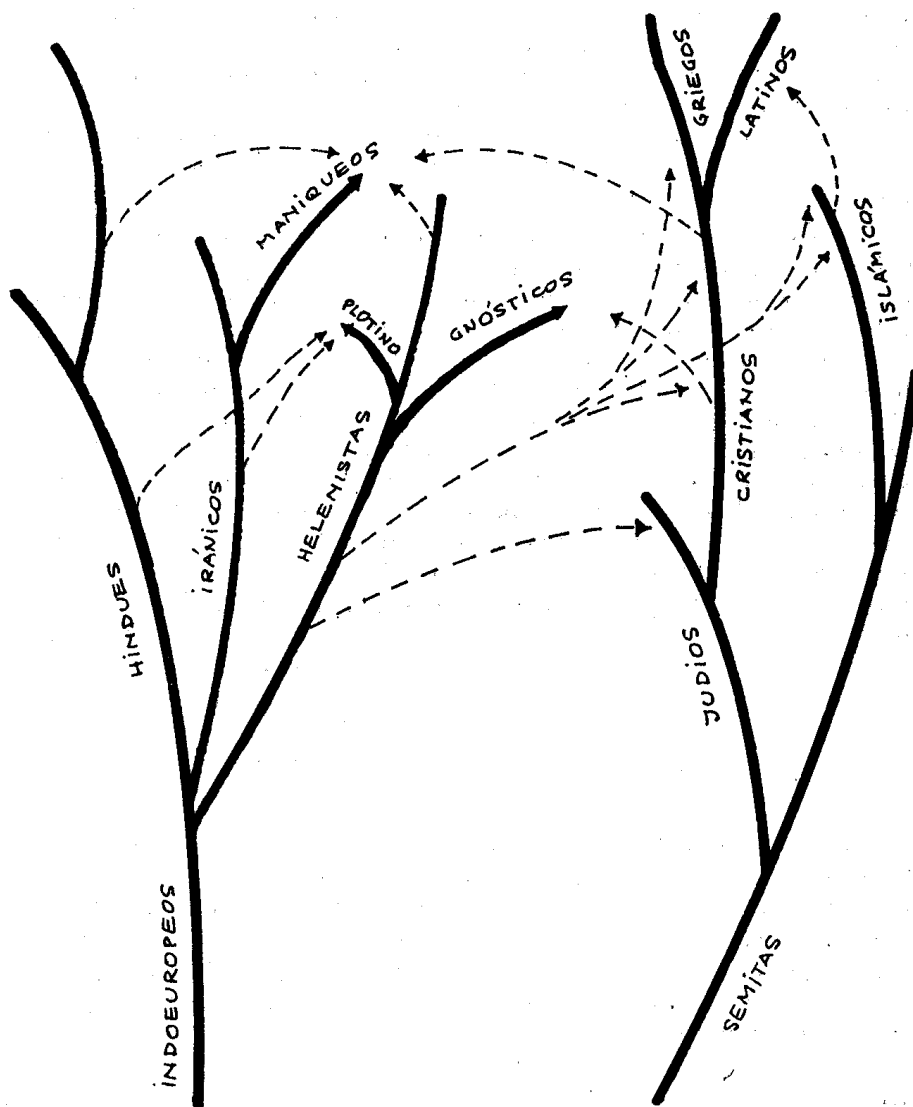
(151) En el diálogo *De resurrectione* (PG X, col. 1610).

(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.

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 *Peri Arjón*

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.

Mientras que para el helenismo la inmortalidad del alma se fue afirmando hasta alcanzar la primacía absoluta, los cristianos 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 definitivamente 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 Metodios de Olim-

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 semíto-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. Metodios moría en 311