

APÉNDICE

ALGUNOS ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA HASTA FINES DEL SIGLO XV

1. Los tres primeros siglos. Época olvidada. 2. Sobre el sentido del ser. 3. El sentido cristiano del ser. 4. Fundamento último de la antropología cristiana. 5. La evolución de la antropología cristiana en el tiempo de su constitución. 6. La tradición dualista y pluralista. 7. Originalidad de la solución de Tomás de Aquino. 8. Actualidad del planteo antropológico en el siglo XIII.

El término “antropología”, utilizado en el título de este artículo, no quiere significar una *ciencia* constituida o explícita del hombre, sino un *lógos*, una reflexión o representación sobre el hombre; es decir, la visión cristiana del hombre, o el hombre en la *Weltanschauung* cristiana. Se trata de uno de los principales capítulos de la hermenéutica histórica de la antropología filosófica, ya que estudia, nada menos, la expansión universalista del pensamiento semita –con nuevas modalidades introducidas por el fundador del Cristianismo– que entra en conflicto con el mundo helenista, y que termina por suplantarlo después de su larga agonía. Aunque parezca extraño, poco es lo que se ha escrito sobre la evolución histórica, desde sus orígenes, de la antropología cristiana. Hay un sinnúmero de trabajos parciales, muchos de ellos sobre ciertos siglos, pero no conocemos ninguna obra que haya estudiado los problemas antropológicos, de manera continuada desde el Antiguo Testamento a Ockham.

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general, y particularmente el neoplatónico, es el de una reflexión sobre la cuestión del Uno y lo múltiplo, de donde procede una doctrina metafísica en lo que es trascendente al mundo “infralunar” es lo que efectivamente es “ser”. Por ello la tendencia radical de todo este pensamiento es monista. Pero al mismo tiempo, y por dicho fundamento metafísico, el hombre es el compuesto inestable de las dos partes del cosmos: una parte es sustancia divina, emanación del mundo uránico; otra parte es material plural, negativa, origen del mal. Monismo trascendental o metafísico, dualismo antropológico, y, por ello, moral de ascesis o desprecio del cuerpo –lo negativo en el hombre. EST es el esquema aproximado que puede aplicarse en su sentido radical, a los sistemas platónicos, budistas, iránicos, helénicos, gnósticos y neoplatónicos con variantes, evidentemente, pero que no niegan las líneas fundamentales expuestas.

En cambio, el sentido profundo de los pueblos semitas, del hebreo en particular y aún más especialmente del cristianismo, es la clara definición de una doctrina creacionista, que propone la absoluta trascendencia del Dios uránico, instituyendo una distancia infinita metafísica entre creador y creatura; dicho creacionismo (donde el término es Todo y el otro mera creatura *ex nihilo*) tiene por contrapartida un unitarismo antropológico que se debatirá ante las fórmulas dualistas que le propone el pensamiento helenista. Unidad radical del ser humano, unidad de una libertad origen de todo mal, dualismo social entre un “espíritu” participado al que acepta la Alianza o un orden vital o “ánimico” (lo *psijikós* de Pablo de

Tarso) del que no acepta la comunidad de salvación –es decir, unidad antropológica, pero dualismo intersubjetivo: existe una sociedad de los miembros del Judaísmo o la Iglesia y otra de los *goim* o los paganos.

1. Cuando los autores que tratan la historia de la filosofía llegan a los orígenes del cristianismo, y hasta el siglo III, se produce casi siempre como un vacío, como un salto. Es decir, se pasa de la filosofía griega a los autores cristianos del siglo IV, con preferencia al pensamiento latino de Agustín de Hipona. Tomemos algunos ejemplos en los que pueda comprenderse la gravedad del problema. Decimos con toda conciencia “gravedad del problema” porque en ese tiempo, *de facto*, cuando se adoptaron las tesis fundamentales y se eligieron los contenidos que en definitiva la filosofía cristiana futura explicará, fundamentará, expondrá argumentativamente. Se pasa entonces por alto nada menos que el momento de la constitución de la estructura intencional del pensamiento cristiano, y en nuestro caso de la antropología cristiana. Y esto porque se confunde estructura intencional de la vida cotidiana (la *Lebenswelt* de Husserl) con la filosofía como ciencia. La ciencia vendrá después, pero sus supuestos intencionales pueden ser considerados por la historia de la filosofía como el horizonte dentro del cual una filosofía nacerá, se tematizará.

Etienne Wilson, en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval*, se ha ocupado directamente de nuestro tema en nueve capítulos (del IX al XVII)¹. El gran medievalista pasó directamente del estudio de los griegos (Platón y Aristóteles) a algunos textos del Nuevo Testamento –sin comprensión de la estructura semita de base- y de allí a San Agustín. Se nombra a veces a un Atenágoras o Justino (lo mismo que en su *Historia de la filosofía medieval*), pero sólo para dar de ellos una visión secundaria, es decir, la actitud de ellos ante la filosofía como ciencia. Nada se considera de la lucha titánica del helenismo y el cristianismo, nada de la teología “judeo-cristiana” en sentido estricto, nada de la problemática del pasaje de una teología judaica a una reflexión con el órgano helenista. Wilson conoce y se ocupa sólo de los grandes autores latinos (San Agustín y el siglo XII y XIII). Todo esto no es suficiente para descubrir una tradición antropológica.

Otro tanto hace G. Fraile en *Historia de la Filosofía*², en la que, siguiendo el esquema de Wilson –aunque más documentadamente-, trata más la posición de los Padres griegos ante la filosofía, que la doctrina o el sistema intencional de contenidos que exponen los Padres, es decir, no expone el sentido de la reflexión de los Padres contrapuesta a la Filosofía de los griegos. No se llega a ver la estructura fundamental, la cosmovisión que los Padres antepusieron a los helenistas, a los neoplatónicos. Pareciera nuevamente que sólo Agustín o Tomás son los que constituyen los fundamentos del pensar cristiano.

Otro ejemplo significativo es el de Heinz Heimsooth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*³ -dejando de lado su idealismo-, que aborda en todos sus capítulos una evolución de ciertas tesis, desde los griegos hasta el siglo XIX, pero ignora por

¹ Ed. castellana, Emecé, Buenos Aires, 1952, pp. 177ss.

² BAC, Madrid, 1960, pp. 55ss.

³ Ed. castellana, *Revista de Occidente*, Madrid, 1959

completo el tiempo de la constitución. Cuando trata la cuestión del alma por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos⁴ aborda el problema “en los pensadores cristianos”⁵, pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que dice que “Tortuliano... es el primer filósofo del alma y de la conciencia interior en la Era cristiana”⁶. Por otra parte, la doctrina del *noús* atribuida al Nuevo Testamento⁷ y a los autores cristianos, se trata de un error –debió decir, *pneuma*, que viene del hebreo *ruaj*-. Lo mismo pasará en el capítulo sobre “El individuo” y en el de “El intelecto y la voluntad”.

Este olvido o desconocimiento de la época de la constitución de la antropología cristiana (que no es parte de la historia de la filosofía en sentido estricto, pero que es el horizonte explicativo, la cosmovisión coherente, cuyos contenidos discernibles e implícitos harán nacer la filosofía cristiana) se debe en parte, a la tan perjudicial periodificación de la historia de la filosofía. La filosofía antigua llega hasta el fin del neoplatonismo, ignorándose así el fenómeno paralelo del pensamiento cristiano originario. La filosofía medieval pareciera que comienza con el renacimiento carolingio o con San Agustín. Toda la tradición del cristianismo originario y la filosofía del Imperio bizantino se ignora, en una visión occidentalizante, europeizante de la filosofía. Con ello no puede verse la originalidad de los contenidos de las tesis fundamentales del cristianismo, porque se ha “saltado” el momento clave. Es decir, el momento de enfrentamiento de la tradición del pensamiento hebreo y cristiano y de la tradición indoeuropea de vertiente helénica y neoplatónica – igualmente iránica y brahmánica-.

Los siglos I al III del pensamiento cristiano, nos atrevemos a decirlo, son más importantes que lo que vendrá después. Allí se constituyeron los cimientos de toda una metafísica, antropología, moral, etc. Lo que vendrá después en la filosofía cristiana será la evolución histórica de *lo ya dado*, pero lo radicalmente *nuevo*, una posición nueva ante la existencia y el cosmos, será necesario ir a buscarlo en el mediterráneo Oriental antes del triunfo de Constantino y antes de la convocación del Concilio de Nicea (325)⁸.

2. Cuando hablamos de metafísica queremos significar las estructuras metafísicas pre-científicas o pre-filosóficas⁹ que de hecho posee la conciencia cristiana, tanto en sus actitudes cotidianas como cuando se pone a pensar –que es ya germinalmente un quehacer filosófico. Lo que intentamos es mostrar esa “posición natural” (*naturlische Einstellung* de Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, la tesis, el sistema, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban al cristiano en su pensar –a modo de un a-priori-. Se trata, entonces de una labor histórica –historia de

⁴ Ibid., pp. 122-128.

⁵ Ibid., pp. 129ss.

⁶ Ibid., p. 132.

⁷ Ibid., p. 133.

⁸ Cuando decimos que estos siglos son “más importantes que todo lo que vendrá después, no nos referimos al nivel filosófico o de una ciencia filosófica expresa, sino al sistema previo de contenidos o cosmovisión. Metafísica, antropología y moral no son, entonces, ramas de la ciencia filosófica, tal como las hemos usado aquí, sino estructuradas intencionales implícitas y perfectamente analizables pre-científicas, incluidas en la *Lebenswelt* y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el órgano griego. La filosofía cristiana “tiene todo por delante”, pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en el tiempo originario, esos tres siglos nombrados.

⁹ Cfr. A Waelheus, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, 1961, p.203.

una filosofía germinal-; esto no niega el nivel propiamente científico de la metafísica o la antropología, que debe juzgar y compulsar lo que de verdad real tengan dichas estructuras –esto sería ya antropología filosófica y no historia de la antropología dada o hermenéutica de una situación existencial.

Se establece necesariamente un círculo entre la experiencia pre-filosófica o cotidiana (al nivel de la *Lebenswelt*) que actúa como condicionante del pensar filosófico explícito, el cual se derrama constituyendo por su parte la misma vida cotidiana en su nivel de los últimos contenidos intencionados. Un Ireneo de Lión fue condicionado por las estructuras cotidianas de su tiempo (tanto la cultura helenista como las corrientes gnósticas), pero su pensar explícito modificó el pensar cotidiano de su pueblo y la cultura, de tal modo que su reflexión viene a orientar, en mayor o menor grado, la vida cotidiana de un cristiano del siglo III. Una nueva filosofía, comúnmente, “aparece en el cuadro de otra filosofía, pero es nueva porque nace de una experiencia histórica nueva”¹⁰. Esa experiencia es en nuestro caso “el hecho cristiano”.

La filosofía que con los siglos surgirá dentro del horizonte de la cultura cristiana ejercida por la conciencia cristiana, tendrá la peculiaridad de no tener antecedentes en su tradición. Por ello su novedad es tan profunda como la de los jónicos y la distancia que los separa es radical. La *experiencia cotidiana pre-filosófica* del pensamiento cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas.

La experiencia del ser constituida *ex nihilo* por un acto positivo de la Trascendencia en la conciencia cristiana, tiene una novedad tal que, en un primer momento, niega todo valor a otro tipo de comprensión del ser, para después comenzar a discernir lo que de aprovechable tienen otras comprensiones del ser; es decir, reflexionando y describiendo el *sentido* de la propia comprensión del ser, se puede ahora discernir lo que de positivo tengan los otros *sentidos* del ser¹¹.

Para avanzar nos será necesario proponer ciertas distinciones metódicas. Debemos comprender qué significa “sentido” y “ser”, y de cómo se dan en la historia, de hecho, diversos “sentidos del ser”. Heidegger comienza su obra clásica diciendo: “... und so gilt es denn, die Frage nach dem *Sinn* von Sein erneut zu stellen”¹². El sentido de algo nos indica ya una cierta posición de ese algo en su contexto. Dicho contexto, dicho horizonte es el “mundo”, donde todo cobra sentido, estructura y ser¹³. El mundo es el lugar de la trascendencia del *Dasein*, por ello “la trascendencia es imposible sin el mundo... no hay mundo sin trascendencia... Desde el comienzo existe una cierta pre-comprensión de la totalidad de lo que es. Y esta pre-comprensión, como lo veremos, *precede* en cierta manera el conocimiento del ente particular”¹⁴. Dicho de otra manera y a otro nivel, “la percepción de los colores –nos explica M Merleau-Ponty- aparece tardíamente en el niño, y en todo

¹⁰ Ibid., p. 11

¹¹ Cfr. Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina, 1962, *Werke*, t. II.

¹² *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, p. 1

¹³ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 96-97.

¹⁴ W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, 1950, p. 155.

caso es muy posterior a la *constitución de un mundo*¹⁵; “la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo”¹⁶. Lo que quiere decirse no es otra cosa que “la experiencia de la realidad exige un horizonte comprensivo”¹⁷; “el mundo o el horizonte de los horizontes no es una idea regulativa, (sino que) es lo que permite a lo real imponérsenos como real. Esta pre-posición, efectivamente ejercida en toda experiencia, se manifiesta ya en las anticipaciones y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa”¹⁸.

En la explicación, tan reflexiva y estricta, de Zubiri, “el ser sólo es *respectivamente* y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino la *realidad de todo*”¹⁹. Por ello, “l actualidad de lo ya real en si mismo, como momento del mundo, es el ser”²⁰. El pensador español distingue entre la respectividad del orden de la talidad –es decir, el cosmos, de los entes en cuanto tal ente en función a los otros-, del orden trascendental (la cuestión de la trascendentalidad es el fundamento de la comprensión del *sentido*) o “el orden de la realidad en cuanto tal, (que) es lo que he llamado mundo”²¹.

El *primun cognitum*²² no es sólo la mera realidad de algo cerrado sobre sí mismo, sino la realidad que incluye constitutivamente la respectividad al todo, al horizonte, al mundo. El *primun cognitum* incluye el mundo como horizonte dentro del cual algo cobra realidad respectiva. El ser a lo “de suyo” de lo real (nos apartamos aquí de la doctrina de Zubiri) posee siempre un *sentido* que le viene dado por la totalidad comprensiva, el mundo, el horizonte.

Todo esto para indicar que “el *sentido* del ser” del hombre –el fundamento metafísico de la antropología- queda constituido dentro del horizonte de una cierta pre-comprensión del mundo. El mundo no es un dato físico o natural, sino cultura²³, por el constitutivamente histórico o temporal, por ello necesariamente intersubjetivo. El mundo, que significa el horizonte dentro del cual lo “de suyo” de lo real, el ser, cobra su sentido, no ha sido idéntico para todos los hombres, no es idéntico en todas las culturas. Si es verdad que la “captación del ente *ut sic*, que se efectúa en la constitución trascendental de un horizonte de objetividad y de oposición, es idéntica a la captación o comprensión del ser”²⁴; si esto es verdad, decimos que hay tantas maneras de comprender el ser como mundos culturales cuyos últimos contenidos intencionales lleguen a un nivel propiamente ontológico²⁵. Esto no supone un relativismo militante; simplemente anota un hecho que no puede desconocer el historiador y ante el cual el metafísico debe saber plantear la reflexión universal que está antes y sobre todo relativismo.

¹⁵ *Phenomenologie de la perception*, París, 1945, p. 352.

¹⁶ *Ibid.*, p. 348

¹⁷ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 109.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110

¹⁹ *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 453.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 427.

²² *Ibid.*, p. 452.

²³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, II, IV, pp. 398ss.

²⁴ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 195.

²⁵ El “mundo” de los pueblos indoeuropeos y el de los pueblos semitas o hebreos, por ejemplo, se diferencian a un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de *culturas* en sentido estricto.

3. El sentido del ser en el mundo cristiano –no la Weltanschauung cristiana como componente de la *Lebenswelt*²⁶-, no se encuentra primariamente en las palabras pronunciadas por Elohim en el *Exodo* 3,14:²⁷.

Wilson, en su obra sobre *El espíritu de la filosofía medieval* (cap. III), acepta sin más la dudosa traducción griega y latina como punto de partida para toda una metafísica explícita. Pero, en verdad, hay dos textos mucho más importantes en la constitución del “mundo” cristiano y que son los que crean –tanto desde un punto metafísico como histórico- dicho horizonte o fundamento de la visión cristiana del hombre, y, por ello, son los que determinan un nuevo *sentido* del ser, del ser del hombre.

Se trata primeramente de aquel arcaico: “Al comienzo creo (*bará*) Elohim el cielo y la tierra”²⁸, que con el tiempo –y ya con cierta influencia helenista- alcanzó su formulación explícita (contenida implícitamente en la noción de “creación”, acto exclusivo del único Dios):

“Yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra y observa todo lo que está en ellos, y comprende que Dios los ha creado del no-ente (*ouk ex -óntos*), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera”²⁹.

Es a veces difícil para el filósofo encontrar un texto con tal precisión filosófica –sin haber tenido el que lo pronunció una intención filosófica-. Aquello de “mira el cielo... y todo lo que está en ellos” nos habla, exactamente, de la noción trascendental de horizonte, de mundo. Estas palabras fueron pronunciadas por una valiente madre de los siete Macabeos, como exhortación a la fidelidad hasta la muerte del más joven de sus hijos –que moriría, el último, ante los ojos de aquella judía-. Y bien, ese “mundo” comprendido, conocido, aprehendido como “creado”, “hecho” por el Dios único, trascendente, da al ser un *sentido* diverso al de los griegos. El horizonte ontológico dentro del cual el ser se mostrará en su respectividad propia ha quedado constituido. Se trata de un “mundo creado”, de un mundo de que aparece del “no-ente”, por obra de la omnipotencia creante. Mundo contingente, temporal, que lleva en sus entrañas la nada –como origen de la razón y posibilidad-, es decir, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia³⁰.

Esto es el *sentido* del ser de judíos y cristianos, ser-finito, ser-creatura, ser-temporal. Ante los ojos del cristiano el mundo contingente se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: la nada. “Ex –sistir (*Da-sein*) significa: /estar sosteniéndose dentro / (*Hineingehaltenheit*) de la nada”³¹. “El absoluto es *ágape* (amor). En esto estriba, como se

²⁶ Véase nuestro artículo sobre *Situación problemática de la antropología filosófica*, en *Nordeste* (Resistencia, UNME) VI (1965), pp. 101-130.

²⁷ Ed. Kittel, Stuttgart, s.f., p. 82. Los setenta tradujeron: *Ego eimi ho ón* (ed. A. Rahlfs, Stuttgart, p. 90), de donde la Vulgata propuso a la Edad Media el texto: “Ego sum qui sum” (ed. A. Gramática, Buenos Aires, 1943, p. 45).

²⁸ Gén. 1,1.

²⁹ II Macabeos 7, 28. Ed. Rahlfs, I. P. 1117. La Vulgata traduce: “EX nihilo fecit illa Deus” (ed. cit. pág. 916).

³⁰ Véase la obra del pensador venezolano E Matz Ballenilla, *El problema de la nada en Kant*, Madrid, 1965

³¹ Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1955, p. 37. (Trad. Zubiri, Buenos Aires, 1963, p. 97). La “nada”, en Heidegger, tiene otro sentido que el que aquí le asignamos.

sabe, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos, ni de Espinosa o Hegel.

La creación preséntase, a partir de una tal cosmovisión, como una manifestación de la generosidad divina. La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. El *ser creado* es don. El cristianismo es una metafísica del don³². Lo recibido como don es fruto de una libertad, que obra sin necesidad ni antecedente exigitivo. Es decir, el fundamento de la creaturidad del mundo, más allá aún que la nada –que se trata de un ente o relación de razón, un término sin contenido positivo-, es la libertad de Dios creante. Por ello, el mundo pudo no ser (es decir, “no llegar al” ser) y puede no-ser; es limitado, existe (o mejor subsiste) por otro. Cuando ahora se “comprende el ser”, en su fundamento extramundano, su sentido es radicalmente diverso a la presencia de la *ousía* griega, *eterna* en el caso de las esferas y entes divinos y en las especies de los seres sublunares.

EST horizonte de creaturidad temporal constituye, evidentemente, una nueva física. “Mira el cielo y la tierra”, decía la madre de los Macabeos. El nuevo sentido del ser constituye una nueva física –con el tiempo-. “En nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia desbarataron las filosofías paganas en cuestiones que juzgaríamos hoy más metafísicas que físicas, pero era allí (en el nivel metafísico) donde se encontraba la piedra angular de la física antigua. Por ejemplo, la teoría de la materia primera y eterna; la creencia del dominio que ejercían los astros sobre los acontecimientos sublunares; (la creencia) en una vida periódica del mundo bajo el ritmo del Gran Año. Arruinando, con sus ataques, las cosmologías del período anterior, del platonismo, del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna”³³.

4. Llegando por último a nuestro tema específico, la Madre de los Macabeos nos muestra nuevamente el camino: “... y la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera”, es decir, del “no-ente”. Si todos los entes son contingentes y finitos, el hombre es el único ser contingente que tiene conciencia de su contingencia. Pero, como dijimos antes, “la conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia global –sintética, confundente- de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como un ser en el ser”³⁴. Una antropología de finitud radical sólo cobra sentido dentro de un horizonte del ser-creado, como mundo creado, como temporalidad fundamental.

La visión del hombre, su ser, depende entonces del sentido del ser en general –no quiere esto negar una ontología fundamental en la que el ser del hombre funde la posibilidad de la aparición del ser en general, ya que estamos en una consideración de hermenéutica histórica-; el ser aparece dentro de un mundo dado. Así como hemos mostrado que hay una antropología implícita (que podríamos llamar ahora pre-científica o pre-filosófica), ésta, de

³² C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París, 1961, pp. 694-695.

³³ Pierre Duhem, *Le système du monde*, París, t.II, 1914, p. 408.

³⁴ Millan Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 226.

hecho, se funda “por necesidad, en una comprensión implícita del ser”³⁵, es decir, en una ontología implícita.

Para el cristiano no hay diferencia metafísica entre su mundo u horizonte ontológico y el del hombre del judaísmo. El creacionismo permite tener a ambos el mismo horizonte constituyente y otorgante de sentido al ser. Las diferencias se establecen, en cambio al nivel antropológico –debido principalmente a la radicalización del ser humano por la repetida reflexión de los pensadores cristianos en torno a la cuestión de la Encarnación del Verbo, que exigirá, reiteradamente, el replanteo de dicha doctrina a partir del siglo I-.

Si el mundo es creado originariamente y en su totalidad “en el comienzo”³⁶; el hombre en cambio, cada hombre es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca, la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo torna la distancia –entre el Creador y la creatura- angustiante. *El ser radical del hombre consiste justamente en reactualizar el ser como ser, el ser-conocido como un momento de la realidad del mundo temporal.* El hombre es, al fin, el ente que comprende el ser de los entes; el único ente que actualiza en sí al ser como *Gegenstand* (y no como *Ehtstand* del obrar creativo); el *primum factum* es el *primum cognitum*: la totalidad del mundo como creado, y el mismo hombre, como siendo el no-ente en el horizonte del tiempo, todo esto como un “prios” donde se recorta el ser de los entes.

El sentido del ser descubierto a la luz de la visión ontológica de que *ex nihilo onme ens cua ens fit*, mediante la actividad creante, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es *uno*; es una creatura cuyo antecedente último es la sola libertad creante o el ente de razón que se denomina “nada” –que como hemos dicho no es un antecedente físico, sino meramente “de razón”, *a posteriori*.

La unidad de la visión antropológica queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado: ser unitario *ex nihilo*, temporal. No admitirá jamás ni la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia (ya que es creatura del mismo Creador). Es una realidad radicalmente personal, unitaria, individual, imagen de Dios.

Sin embargo, en la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical, y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas (tomamos aquí la noción de cultura como “mundo” dentro del cual el ser cobra sentido) Tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos, tanto por la sistemática del mundo como por su

³⁵ El hombre, en la antropología filosófica contemporánea, es considerado en dos momentos diversos: en primer lugar, en la ontología fundamental (análisis fenomenológico del ser-ahí, que posibilita y condiciona la aparición del ser en general, el ser del mundo); en segundo lugar, el hombre puede ser considerado en la metafísica especial en un nivel de explicación óntico-categorial. No podemos detenernos en esta cuestión epistemática.

³⁶ Gen, I, 1; Jn, 1,1.

sentido del ser. El drama, entonces, del pensador cristiano consistirá –desde que entran en auténtico contacto con el helenismo- en proponer y defender una visión unitaria del hombre (siempre claramente indicada al nivel de los contenidos últimos) que de un modo y otro es expresada de manera dualista, al menos en el nivel terminológico, cuando no por una confusión más grave de las mismas tesis fundamentales (como en el caso de Orígenes en el *Perí Arjón*).

Veamos ahora a vuelo de pájaro las líneas generales del proceso, en particular considerando la dialéctica entre dualismo y visión unitaria del *ser ex nihilo* que es el hombre-creatura. En un primer párrafo consideraremos la cuestión en el pensamiento cristiano anterior a Nicea; en el siguiente veremos la visión unitaria a través de la doctrina de la persona, para después exponer la tradición del dualismo mitigado de la filosofía cristiano-latina, para, al fin, ver la postura de Tomás de Aquino que llega a expresar la unidad del ser humano con extrema originalidad.

5. Las estructuras de la antropología cristiana tienen su fundamento en el horizonte del judaísmo del siglo primero, en especial del judaísmo de Palestina, pero sin dejarse de lado la gran capital en la que no se había producido la fusión con el pensamiento helenista: Alejandría. El humanismo semita y hebreo había defendido la unidad radical del hombre, ya que no se aceptaba el dualismo *cuero-alma* sino la carne (*basar*) y el espíritu (*ruaj*), que hablan de dos órdenes diversos –el de los *goim* y el de la participación o de la gracia. La influencia griega en el Antiguo Testamento muestra sin embargo un cierto dualismo. En el libro de la *Sabiduría* 9,15, se dice que el cuerpo corruptible deprime el alma la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos”. Mucho más claramente, Filón de Alejandría, acepta las hipótesis helenistas cuando propone la doctrina de la doble creación del hombre:

“Este muestra (el texto Génesis 2,7) claramente la diferencia existente entre el hombre que ha sido hecho aquí, y aquél que había sido engendrado anteriormente a la imagen de Dios (el hombre idea). Aquél que ha sido hecho, es sensible, participa de la cualidad, está compuesto de cuerpo y alma... Este, hecho a la imagen de Dios, es una idea, una especie, un sello; es inteligible, incorporeal, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza”³⁷.

Filón acepta la creación de un hombre prototipo antes de la creación del mundo, que por participación –al modo platónico- e imitación, es recreado en el mundo después de su constitución. La antropología del Nuevo Testamento combate esta teoría y vuelve a proponer el más estricto sentido de la antropología hebrea tradicional:

“Existe un cuerpo psíquico, existe igualmente un cuerpo espiritual. Fue escrito: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán es un espíritu que otorga la vida... Y así como nos hemos revestido de la imagen del terrestre, nos es necesario revestirnos también de la imagen del celeste”³⁸.

³⁷ (De opificio mundi, 134).

³⁸ I Cor. 15,44-49.

Pablo niega la preexistencia de un hombre ideal. Afirma en cambio que Adán es el primer hombre, pero hombre fuera de la Alianza. Jesucristo es el segundo Adán, hombre celeste, que crea el orden esotereológico. No hay dualismo cuerpo-alma, sino terrestre-celeste, anímico-espiritual. Son dos órdenes intersubjetivos pero no dos co-principios ónticos opuestos. La doctrina de la resurrección –que afirma la unidad escatológica del ser humano, incluyendo la carne- tiene total primacía sobre la inmortalidad –débilmente defendida por el ambiguo pasaje de un “algo” del hombre por el Sheol³⁹.

Con estructuras de pensamiento hebreo, pero en un lenguaje de la apocalíptica judía, aparece el movimiento del “judeo-cristianismo” (desde la *Didajé* en el 65 d.JC. hasta fines del siglo I), de gran importancia porque será la última expresión cristiana que tendrá en cuenta el “órganon” de la teología apocalíptica judía. Se afirma una cierta autonomía del alma en el pasaje por el Sheol, donde reposan “los que duermen”⁴⁰.

Los padres apologistas proponen por primera vez una reflexión que tiene en cuenta el instrumental lógico helenista, distanciándose paulatinamente de la teología hebrea. Quien mejor expresa la antropología de aquel momento es Taciano:

“Dos especies de espíritus conocemos, uno, que se llama alma, y otro superior al alma por ser imagen y semejanza de Dios” (Discurso 12).

Taciano muestra perfectamente aquí los dos órdenes propios a la antropología del Antiguo y Nuevo Testamento, y agrega:

“No es nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal, pero capaz es también de no morir... No es en efecto el alma la que salva al espíritu... por eso cuando vive sola, se inclina hacia abajo, hacia la materia, muriendo juntamente con la carne, más obrando junto con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones a donde el Espíritu la guía” (Discurso 13).

Taciano da todavía total primacía a la doctrina de la resurrección sobre la inmortalidad, y al orden de la gracia o espíritu sobre el de la carne. Usa adecuadamente la noción de *carne* (la *basar* hebrea que en griego se dice *márx* y no *sóma*) y espíritu (el *ruaj* hebreo y que en griego se dice *pneuma* y no *psyjé*).

Con Ireneo de Lión alcanza la antropología cristiana la primera expresión de alto vuelo filosófico, el primer sistema. El gran antignóstico muestra la doctrina de los órdenes y la radical unidad óntica del compuesto humano contra los dualismos de su tiempo.

“Lo que ha sido hecho por las manos del Padre, no es solo una parte del hombre sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la mezcla (*commistio*) y unión (*adunitio*) del alma que asume el espíritu del Padre y mezclada

³⁹ Lucas, 16, 19-31.

⁴⁰ Evangelio de Pedro, 41-42.

a la carne (*carni*) que ha sido modelada (*plasmata*) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)⁴¹.

Ireneo propone ya una antropología que ha llegado a un grado maduro de expresión. Se afirma la unidad de la sustancia humana, constituida por un cuerpo generado y un alma creada, inmortal por don, pero no por naturaleza, que se opone al dualismo cuerpo-alma de los gnósticos. Y ante ellos, nuevamente, admite dos órdenes (el del hombre carnal o psíquico y el espiritual), pero no como dos tipos ópticamente distintos de hombres (razas), sino como dos estados que el hombre puede constituir por la libre elección de su voluntad. Aquí nuevamente Ireneo se muestra innovador: ante la trágica posición de una existencia predeterminada, nuestro doctor propone una evolución que hace pasar al hombre de la imagen a la semejanza de Dios por el uso de su libertad. La importancia del Padre lionés es inmensa en la historia de la antropología cristiana.

Con los alejandrinos, Clemente y Orígenes, la antropología entra en una época de franco crecimiento, pero de profunda crisis. Con Clemente la antropología cristiana manifiesta una síntesis de elementos bíblicos y filosóficos de inspiración helenista, proponiendo una división tricotómica de carne, alma y espíritu⁴². La doctrina de la imagen y semejanza del hombre a Dios alanza ahora un nivel de precisión técnica, lo mismo que la doctrina de la libertad (“El hombre no ha sido creado perfecto, sino apto para adquirir la virtud... Dios quiere salvarnos por nosotros mismos”⁴³).

Con Orígenes, en cambio, la influencia griega hace perder a éste ciertas tesis tradicionales del pensamiento judío y cristiano. Llega a decir, que “antes de la creación del mundo, todas las sustancias inteligentes eran puras; los demonios, las almas y los ángeles... (Después) Dios creó 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 cada uno recibe lo que es justo...”⁴⁴. Por una falta las almas cometen una *apostásis* de Dios, produciéndose así la *ensomatosis*, pero se abre después la puerta a una liberación definitiva en la *apokatástasis* universal⁴⁵.

La reacción antiorigenista se deja sentir tiempo después, y un Metodio de Olimpia, en su tratado *De resurrectione*, opone a la preexistencia del alma, al dualismo, a la primacía de la inmortalidad sobre la resurrección la más firme de las fórmulas cristianas de la unidad del ser humano antes de Nicea:

“El hombre, por naturaleza, no es ni alma ni cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, sino la síntesis compuesta de la unión del alma y del cuerpo en una sola figura que es bella. Orígenes, en cambio, ha pretendido que el alma sola constituya el hombre como lo pensaba Platón...”⁴⁶.

⁴¹ *Adv. Haer.*, V, 6, 1; *PG VII*, col. 1137.

⁴² *Stromat.* III, 9.

⁴³ *Strom.* VI, 12.

⁴⁴ Citado por Epifanio, *Panarion* 64,4; *PG XLI*, col. 1076.

⁴⁵ Cuestión tratada en *Peri Arjón* III; *PG XI*, col. 249-342.

⁴⁶ *De resur.*; *PG XVIII*, col. 292

Los cristianos de los tres primeros siglos debieron pasar de un mundo semita y hebreo al mundo helénico, lo que significó una crisis muy profunda de expresión. Sin embargo supieron proponer una antropología en la que el hombre es un ser unitario, creado por Dios, su imagen originaria y semejante por don y libertad; niegan la preexistencia del alma, la *ensomátosis* y la estructura de la antropología platónica y gnóstica.

6. Cuando Constantino se hizo cargo del Imperio y convocó el primer Concilio ecuménico de Nicea, las estructuras fundamentales del humanismo cristiano habían sido definidas⁴⁷. Comenzaba así una larga evolución histórica, que poco a poco irá como cayendo en un dualismo cada vez más pronunciado –contra lo que pudiera pensarse-. De todos modos el dualismo que ahora expondremos se trata de un dualismo *mitigado*, aunque existan las fórmulas que indiquen que el hombre es de dos sustancias, se afirma por otra parte, y sin suficiente coherencia, que el hombre no es el alma, que es una persona⁴⁸, que no es dos seres, etc. Es decir, la conciencia del pensador cristiano se encuentra como en una trampa del dualismo de expresión (debido al instrumental griego) pero con una intención unitaria radical⁴⁹. Como ya se ha insistido en trabajos conocidos acerca de la doctrina de la persona como visión unitaria del ser del hombre, queremos aquí mostrar en cambio una tradición dualista que culminará con Descartes –no inaugurando éste el dualismo, sino dándole un estatuto definitivo por la crítica a la doctrina de la forma substancial.

Los Padres griegos posteriores al siglo III, como por ejemplo Gregorio de Nisa o Nemesio. El primero de los nombrados vuelve a la hipótesis de Filón de Alejandría:

“Por esto al Apóstol, que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre “hecho de tierra”: terreno, traduciendo en griego el nombre Adán. Por lo que el hombre (nosotros) ha sido hecho según la imagen (se trata aquí del hombre celeste o prototípico), es decir, la naturaleza del todo (específico, la idea), la creatura (originaria) semejante a Dios”⁵⁰.

Este dualismo cósmico es doble de otro al nivel alma-cuerpo, ya que considera a este último como cárcel, vestido y cadena del alma⁵¹. En fin, todos los Padres griegos y filósofos bizantinos considerarán el alma como *ousía*, para garantizar la inmortalidad (doctrina que cobra primacía absoluta sobre la resurrección, de hecho). La tradición neoplatónica se impone en todo el pensamiento griego cristiano. Sólo un Nicéforos Blemmida, en el siglo XIII, recibe el influjo de Aristóteles, pero no logra invertir el dualismo reinante. Un Psellus piensa que el alma no es sólo *ousía*, sino igualmente *hypóstasin*⁵².

En la tradición latina la situación no es menos grave. Desde un Tertuliano a un Ockham –en una corriente del pensamiento cristiano- el dualismo irá “in crescendo”:

⁴⁷ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 204

⁴⁸ Cfr. C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 368-369.

⁴⁹ Véase parte del tratamiento de esta cuestión en nuestro artículo sobre *La doctrina de la persona en Boecio*, en *Sapientia*, XXII (1967), pp. 101-126.

⁵⁰ *De homine opif.* 22; *PG XLIV* col. 204.

⁵¹ *PG XLVI*, col. 88/101.

⁵² *PG CXXII*, col. 708.

“vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quoddam modo fibula est”⁵³.
¡Quia anima nomine hominis nuncupatur... Anima vel homo latine, vel graece
ánthros dicitur”⁵⁴.
“homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est”⁵⁵. Y la famosa fórmula
dualista: “Quocirca datur intelligi, quod sicut in hac vita animae humanae substantia
incorporaliter dignitate sui anteit corpus animale...”⁵⁶. “Anima hominis dicatur
spiritualis substantia”⁵⁷; resumiendo, todas las definiciones dadas por Isidoro define
el alma como “sustancia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque
mobilis et immortalis...”

El dualismo es claro. El alma es una sustancia autónoma, el cuerpo también. Para Alcuino (*PL CI*, col. 644), Rabano (*PL CX*, col. 110), para Hinemaro (*PL CXXV*, col. 938), Hugo de San Víctor (*PL CLXXVI*, col. 264), Guillermo de Saint Thierry (*PL CLXXX*, col. 707), Isaac de Stella (*PL CXCIV*, col. 1875), Alquerio de Claraval (*PL XL*, col. 781), Pedro Lombardo (*PL CXCII*, col. 654), por nombrar algunos de los cuales nuestra encuesta ha considerado, todos ellos son dualistas: el alma es sustancia e igualmente el cuerpo, la unión del cuerpo y el alma es como una “confederación” de dos cosas, de dos sustancias. Toda esta tradición latina surge de la influencia del llamado agustinismo antropológico, pero, como hemos visto, es anterior a Agustín y tiene su fuente en el platonismo medio, en el neoplatonismo. Hasta aquí la noción de sustancia era “equivoca”. Con la influencia de Aristóteles el dualismo cobrará todavía mayor coherencia y llegará hasta sus últimas conclusiones.

En efecto, el aristotelismo refugiado en el mundo árabe, por ir mezclado en una gran proporción con la doctrina neoplatónica de la jerarquía de los seres supralunares, irrumpirá en el medioevo latino. Para Avicena el alma es una sustancia⁵⁸, e igualmente el cuerpo. Su dualismo es terminante, la unión del cuerpo humano es accidental. Averroes en cambio, adopta una posición hilemórfica, tal como la expuesta por Aristóteles en su tratado *Del alma* poco antes del 322 a.JC.; el hombre es un compuesto de cuerpo y de su forma sustancial correspondiente (el alma es mortal, no así el intelecto agente o alma lunar). Con el judío Avicebron se descubren nuevas distinciones que no dejarán de lado la tradición de la pluralidad de formas.

Los traductores de Toledo, de franca inspiración dualista, agustiniana, pero ahora usando el instrumental lógico aristotélico, dan al alma mayor autonomía todavía (“... restat igitur ut sit substantia quao est spiritus rationalis”). Es decir, se usa la nueva filosofía para centuar el dualismo. Así un Guillermo de Alvernia habla ya de la forma que puede poseer un cadáver (que será la *forma corporeitatis*); la segunda forma es la del cuerpo viviente. Existe entonces un dualismo de fondo estructurado por un pluralismo de formas (*De anima*, cap,

⁵³ Tertuliano, *De resurrect. Carnis*, 40; *PL II*, col. 850

⁵⁴ Ambrosio, *De Hexaem.* VI, 7; *PL XIV*, col. 260.

⁵⁵ Agustín, *De moribus occl.* I, 27; *PL XXXII*, col. 1332.

⁵⁶ C. Mamerto, *De statu animae*, I, 13; *PL LIII*, col. 716.

⁵⁷ Casiodoro, *De Anima I*; *PL LXX* col. 1282.

⁵⁸ *Isharat III*; ed. Goichon, 1951, p. 311.

2,5). Lo mismo opina la *Summa Duacensis*, y para Felipe el Canciller⁵⁹. Todo esto cobra aun mayor coherencia en la escuela franciscana. Alejandro de Hales llega a decir:

“Quoad autem (anima) sit substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quid ens in se, praeter hoc quod est actus corporis...”⁶⁰.

Juan de la Rochelle (“quoad anima sit substantia, ut hoc aliquid, non solum pars substantiae”⁶¹) es dualista; mientras que Odon Rigaud no sólo lo apoya en esta doctrina sino que expresa un pluralismo coherente⁶². Lo mismo puede decirse de Rufo y Buenaventura, quien explica, como sus antecesores, el dualismo y el hilemorfismo universal: el alma es substantia constituida por forma y materia:

“Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma”⁶³

Para Buenaventura había una forma material para los cuerpos y una forma espiritual para el alma. Hay entonces una forma del cuerpo, una forma vital vegetativa-sensible, y la forma racional del alma.

Roberto de Grosseteste dice igualmente que el alma es *hoc aliquid*⁶⁴. En Oxford, como el anteriormente nombrado, Juan Peckham lucha contra el aristotelismo no-agustiniano, defendiendo la pluralidad de formas (“Unde sunt in homine formae gradatim ordinateae ad UNAM ultimam perfectionem et ideo formatum est unum”, *Quodl. Romanum*, q. 11). El mismo Roger Bacon explicaba que el alma aunque actuaba como forma y motor del cuerpo, sin embargo “(anima) intellectiva composita est ex materia et forma”⁶⁵. Mateo de Aquasparta, Guillermo de la Mare, Roger Marston, Ricardo de Mediavilla (con su *De gradu formarum*) afirman las mismas tesis. Por su parte Doms Scoto propone una pluralidad de formalidades que mitiga el dualismo –ya que rechaza el hilemorfismo universal-; sin embargo, el cadáver tiene su propia forma, lo que nos habla de la antigua *forma corporeitatis*, y “praesentia spiritus ad hábeas per coexistentiam...”⁶⁶.

Tiempo después, con Ockam, el dualismo cobra un nuevo sentido y se abre ya la vida moderna. La pluralidad de formas y el dualismo que propone es ya un fideísmo nominalista que funda el dualismo cartesiano.

La cuestión de forma que pareciera exigir un cierto dualismo es la expresión no es la doctrina escatológica de la resurrección –que gana en sentido si el hombre muere igualmente su cuerpo y alma como decía Taciano-, sino la defensa de la inmortalidad. Para que el alma pueda ser demostrada como inmortal, nada mejor que adoptar el instrumental filosófico platónico o neoplatónico: el alma es substantia, inmaterial, intelectual, inmortal,

⁵⁹ “Anima est substantia habet coexistentiam...”; *Summa de bono*, ed. Keeler, p. 80.

⁶⁰ *Summa Theol.*, II, n.321.

⁶¹ *Summa de anima*, I, 1. 20

⁶² I Sent. Dist. 1).

⁶³ II Sent. 17, 1,2.

⁶⁴ *Litera ad Petrum Conflans*, ed. Eherle, p. 627.

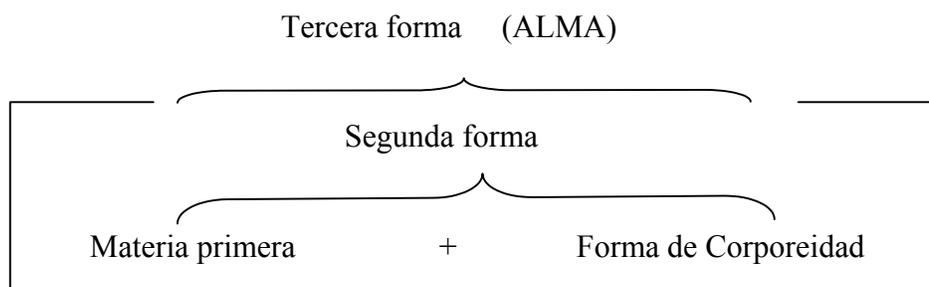
⁶⁵ *Quodl. altere*.

⁶⁶ *Op. oxon.* IV, d. 44, q.2, n. 17.

etc. Pero además, en la Edad Media, hubo otra cuestión teológica que vino a reforzar la posición dualista. Se trata de la cuestión de la identidad o no del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte (lo que condiciona hebreo de la resurrección). Esta problemática, evidentemente, sólo pudo ser planteada después de la aparición del aristotelismo latino, porque antes el cuerpo del hombre o el cadáver era una misma substancia (ousía). Introducida la doctrina de la forma y la materia, se planteaba la cuestión de si el alma era la forma del cuerpo, y en ese caso el cuerpo dejaba de ser lo que era en el momento de la muerte. El dualismo de las substancias se refuerza –ya que tanto el alma como el cuerpo tiene forma y materia- y se introduce una nueva problemática al interior del mismo dualismo: el pluralismo de grados, formas o formalidades.

Para que se entienda mejor la cuestión, proponemos el siguiente esquema:

PLURALIDAD DE FORMAS O FORMALIDADES



Zavalloni ha explicado largamente el sentido de esta cuestión⁶⁷. Sin embargo no hemos encontrado en su pluma el hecho de que el dualismo tradicional de inspiración agustiniana y neoplatónica, al recibir la impronta de la influencia aristotélica, sigue siendo dualista doblándose ahora de un pluralismo de formas. ¡No podía ser de otro modo! El hilemorfismo universal exigía diversas formas –que permanecen en su diferencia real óptica- tanto para el alma como para el cuerpo. La cuestión, nunca del todo definida por los pluralistas, es el *cómo* de la real diferencia de las formas. De todos los dualistas, Agustín y Buenaventura son los casos prototípicos –éste último más que el primero-, los pluralistas de formas, Ricardo de Mediavilla fue el más estricto y seguro. En esta posición, la unidad del compuesto humano –afirmada siempre subrepticamente– queda comprometida peligrosamente. La intención profunda de esta tradición es teológica más que filosófica –la defensa de la identidad del cuerpo después de la muerte y la demostración de la inmortalidad.

6. Una expresión adecuada de la unidad del hombre, con el instrumental lógico aristotélico, sólo se alcanza en el siglo XIII y después de una agitada historia. Ni

⁶⁷ “... Quod diversae quidem naturae in inum convenerit...” (Conc. Cenum, Decreta, p. 36, línea 34-38).

Hugo de Saint Cher, ni Alberto Magno superaron el dualismo. Este último admite todavía la *forma corporeitatis* y el alma como substancia⁶⁸.

Tomás de Aquino, que se inició en su juventud, en Nápoles, el aristotelismo, estudió después en París en el momento del impacto de Aristóteles y la Cristiandad. En sus primeras obras (*Scriptum super quattuor libros Sententiaru*, 1254-1255) propone todavía la *forma corporeitatis* como auténtica forma substancial y se mostraba desconcertado ante Avicena⁶⁹.

Poco después en el *De Trinitate* (1257-1258), critica ahora a Avicena y Avicena y aprueba a Averroes⁷⁰.

En efecto, Maestro en París, Tomás ha comenzado el período francamente aristotélico. En la *Summa contra gentiles* la forma de corporeidad es tomada en un nuevo sentido (IV, c. 81). Tomás debía todavía progresar.

La Unidad de forma en el compuesto humano significaba oponerse a toda la tradición; significaba no poder ya defender la identidad del cuerpo de Jesucristo antes y después de la muerte; esta unidad podía poner en peligro los argumentos de la inmortalidad del alma. En fin, aparecía ante todos como un atrevido averroísmo. El Aquinate no pudo ni tomar conciencia de todas las implicancias ni de todas las consecuencias de su revolucionaria expresión filosófica de la visión cristiana del hombre, sino después de los años 1256 a 1266 –se pasará por primera vez en la filosofía ejercida por cristianos latinos, del dualismo mitigado a una auténtica expresión unitaria del hombre.

Por ello en *De spiritualibus creaturis* (1268-1269) puede verse al filósofo dominico en posesión de una conciencia refleja y firme en estas cuestiones antropológicas. Rechaza de plano el pluralismo de Avicena. En el comentario al *De anima* (en aquellos tan agitados años de 1270-1272) muestra ya un claro hilemorfismo del compuesto humano; en el *Quodlibeto XV* (Pascua de 1270) se opone a Gerardo de Abbeville que no aceptaba una unidad de forma substancial en sentido estricto. Es entonces en torno al año 1270 cuando arreciaba la lucha doctrinal en París, cuando Tomás adquiere la plenitud de sus facultades expositivas, habiendo llegado a la madurez de su antropología, y abriendo, en verdad, el camino de una nueva tradición (ya que los franciscanos y dominicos habían caminado aproximadamente en la misma dirección hasta ese entonces).

En las *Quaestiones quodlibetales* (posteriores a 1269) muestra bien la posición adoptada. Tomás había meditado paciente, total y personalmente casi todas las obras de Aristóteles – desde que conociera a Moerbeke e Italia. París estaba revolucionado por las teorías averroístas, entre ellas se atribuían algunas a Siger, desde 1267. Tomás se separó de los tradicionalistas, como Juan Peckham, lo que valdrá su enemistad, pero al mismo tiempo atacó vigorosamente a Siger (*De unitate intellectum*) debiendo éste modificar su doctrina.

⁶⁸ In *Metaph.* V, 3, c.2.

⁶⁹ II *Sent. D.*, 12, 1. 1 a 4; d. 18, q. 1 a 2; IV, d. 44, q.1; etc.

⁷⁰ Q. 4, a, 3, ad 6m.

Todo empezó a hacerse público con aquél un tanto escandaloso texto –escandaloso si se conoce la época:

“Dicedum est ergo, quod (el cuerpo de Cristo después de la muerte) fuit secundum quid idem, secundum quid no idem; secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem”⁷¹.

Es decir, el cuerpo, después de la muerte no es idéntico *simpliciter*; de otra manera, no existe una *forma corporeitatis* que garantice la identidad del cuerpo como substancia independiente del alma. En la *Summa Theologiae* III (1272-1273), unos de sus últimos escritos, repite con mayor seguridad la misma doctrina:

“... Est ideo hábeas mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam”⁷².

Al Aquinate ha superado el pluralismo de formas, reducto del tradicional dualismo, y con ello propone un estricto hilemorfismo, donde el alma es la forma subsistente de la substancia humana; se deja atrás, entonces, la equívoca posición que había caído en la trampa del dualismo que desde Tertuliano dominaba la reflexión latina. El alma es forma substancial, la única forma del compuesto humano:

“Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva”⁷³. “Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter”⁷⁴.

Siendo forma substancial en sentido estricto, el alma no puede ser substancia –y la noción de “substancia incompleta” no fue nunca pronunciada por el Aquinate, conteniendo una seria incorporación o incoherencia en sus mismas notas⁷⁵. Esta afirmación se opone a la de Wilson, Fraile, Van Steenberghen, pero tiene numerosos argumentos en su favor. La substancia es lo completo en su ser y en su especie, pero el alma no es completa en el ser, pero no en la especie⁷⁶; se dice substancia lo que es un género de los entes, pero el alma no constituye una especie completa⁷⁷; la substancia es el sujeto al que se le predica algo, pero el alma se predica como existente en un sujeto⁷⁸; el alma no es hoc aliquid como la substancia⁷⁹; y, para resumir, el alma no es persona, siendo esta última substancia⁸⁰. El alma no es substancia pero es una forma *subsistente*. Con esto el Aquinate quiere definir el estatuto *sui generis* de esta forma que puede ser inmortal, es decir, subsistir después de la muerte del compuesto. Es decir, los dualistas pretendían fundar la inmortalidad del alma en

⁷¹ Quoadl. II, q. 1, a. 1.

⁷² III, q. 50, a. 5, ad 1m.

⁷³ I, q. 76, a. 4.

⁷⁴ *In II de anima*, lect. 1, n. 224.

⁷⁵ *Richard de Mediavilla et les controverses sur la plarité des formes*, Lovaina, 1951.

⁷⁶ *In II de anima*, lect. 1, no. 214, I, q. 76, a. 7, ad 3m.

⁷⁷ *Q. de anima*, a. 1, ad 4m.

⁷⁸ *In II de anima*, lect. 1, n. 220.

⁷⁹ *Q. de anima*, q. Un., a. 1 corp.

⁸⁰ I, q. 75 a. 4, ad 2m

la substancialidad autónoma de la misma, pero ponían en peligro la unidad del ser humano; Tomás pretende defender la unidad radical del hombre y la inmortalidad, esta última por vía de subsistencia y no de substancialidad. El alma “ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius”⁸¹. Para nuestro filósofo el alma es forma substancial del cuerpo, mostrando así la unidad óptica del hombre; es forma subsistente, mostrando así la inmortalidad del alma.

Sin embargo, queda sin tratar una cuestión fundamental. Dicha “subsistentia” es de todos modos “secundum quid”, y si puede predicarse del alma es porque ésta tiene como sujeto propio a la persona, a la substancia:

“Substantia... secundum quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia”⁸².
“Substantia dicitur dupliciter: uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio... quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae”⁸³.

No hemos encontrado el texto que explique la cuestión siguiente: si el alma es subsistente, no lo es por poseer funciones inmateriales, si el alma subsiste después de la muerte del cuerpo debe poder hacerlo por la relación que la liga a la subsistencia (inmortal?) de la persona. La persona es el sujeto, la substancia, la que subsiste en sentido estricto; el alma subsiste solo “secundum quid”, en tanto que es una forma creada por Dios, con una dimensión de su ser en el nivel supracorporal, que posee la característica “sui generis” de comunicar todo el ser al compuesto cuerpo-alma⁸⁴, y que subsiste o puede subsistir por ello en la persona (sic), el sujeto de inmortalidad –esta última cuestión no ha sido tratada por Santo Tomás, pero todo su doctrina del purgatorio y la doctrina del estado de la persona del Verbo después de la muerte y antes de la resurrección pareciera afirmarlo-. Si no hay inmortalidad de la persona, mal pareciera que pueda haber subsistencia del alma, y que, de todos modos, qué significaría un alma sin persona? Una estructura física sin yo ni cuerpo? Sería algo más tenue e inoperante que las “sombras” de Homero en el Nades.

Tomás ha desentrañado el equívoco que desde Tertuliano pendía sobre la tradición cristiana. El término griego *ousía* podía ser entendido como esencia (el alma tiene realmente una esencia diversa a la del cuerpo) y como substancia primera o existente, el ente real (y en este sentido el alma no es un ente o cosa).

No debe pensarse que todos los dualistas dieron al alma una entidad de substancia primera –aunque esto puede ya afirmarse en el caso de Buenaventura, por ejemplo-. Tomás supera este dualismo, pero su doctrina del alma como forma *subsistente* queda sin fundamental solución. La creación del alma supone, presupone, la creación de la persona; la forma constituye el ser del compuesto que se atribuye, como a su sujeto, a una nueva persona, creada en nihilo, último *hipokéimenon* de todas las notas constitutivas del hombre.

⁸¹ *De unitate intellectus*, cap. 1

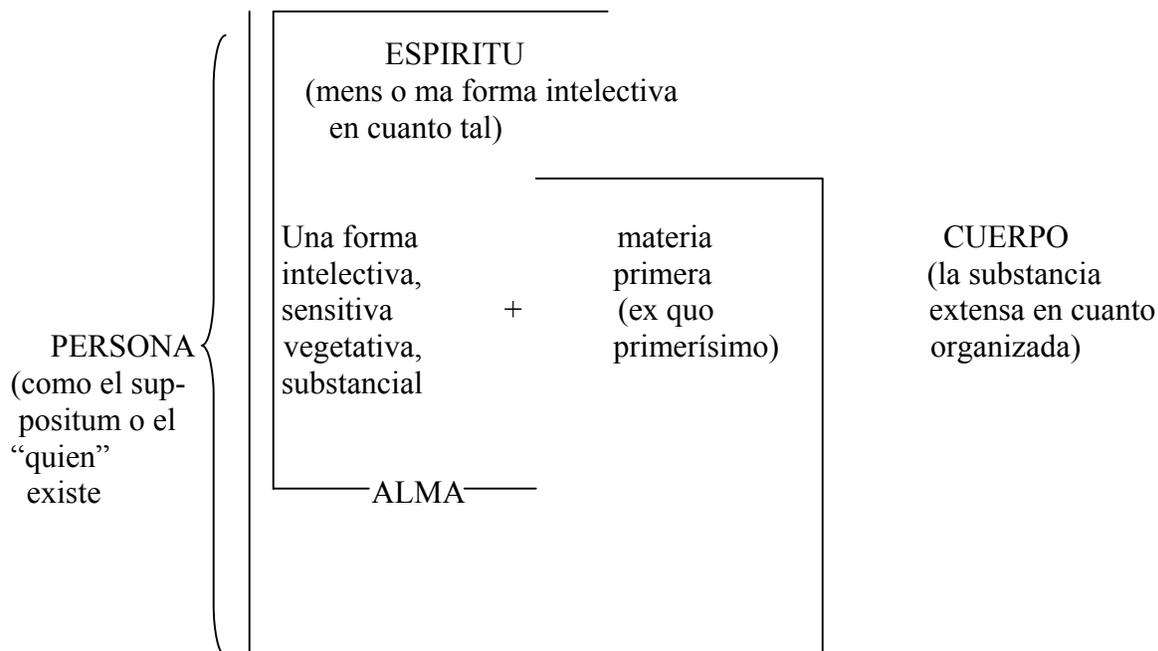
⁸² I, q. 29, a. 2, *corp.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *De spirit, creat.*, a. 1, *cor.*

8. En el aristotelismo la substancia sólo tiene una forma substancial y la materia primera. En el tratado Del Alma, Aristóteles, presenta al alma como la forma única del compuesto humano. Tomás obró en consecuencia; el alma es racional, es la única forma substancial, incluyendo las funciones del alma vegetativa y sensitiva. Veamos un esquema que nos permita comprender figurativamente lo que decimos:

UNIDAD DE FORMA O UNICIDAD SUBSTANCIAL



Como puede observarse en el esquema la forma es el coprincipio de la materia, cuya existencia queda determinada por su mutua y trascendental referencia. La materia es pura potencia, determinabilidad, no es todavía un ente. La forma es actualidad, determinación esencial, pero tampoco es un ente. Sólo la substancia es ente, sólo a ella se puede predicar la existencia, subsistencia y perseidad; no al alma.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo impropriamente puede llamársele cuerpo. La materia signata quantitate (externa), en cuanto accidente de la sustancia puede ser llamada cuerpo, pero accidentalmente. El cuerpo, en el sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto externa, sensiblemente percibida, -lo que incluye al alma como a su estructura cuantitativa-. El cuerpo y el alma no se encuentran entonces opuestos o antepuestos como dos coprincipios, sino impropriamente; el alma es la forma del cuerpo (como parte al todo). Tomás se opuso a la tesis tradicional de que el cuerpo de Cristo, antes y después de la muerte era idéntico. El cadáver, sin alma, no era la misma substancia y la organicidad que todavía permanecía, era el "resto" de otra sustancia desaparecida.

La forma substancial, el alma, moría para Aristóteles con la destrucción del compuesto. Para Tomás, en cambio, la forma substancial racional, por una referencia no explicitada a la persona, posee una subsistencia propia que trasciende la descomposición de la substancia humana. El alma de Tomás, entonces, no es la de Aristóteles... Este admitía, además de la mortalidad natural del alma racional (*entelejeia* del cuerpo organizado), un principio separado y divino (el *noús*). Tomás hace de este *noús* una función activa de la facultad especulativa del alma intelectual, única forma substancial del hombre. El alma, *forma substancial subsistente* es una fórmula nueva, producto de una conciencia cristiana adulta, en la plenitud de la autoconciencia de su visión del mundo y del hombre, expresión adecuada según el instrumental filosófico del siglo XIII (en este caso del aristotelismo latino medieval).

Esta doctrina se muestra tanto más actual cuanto más los biólogos contemporáneos – superando la reducción cuántica y mecanicista del cuerpo de los físicos y matemáticos anteriores al siglo XX- echan manos de conceptos como estructura o sistema de organización vital. La “forma substancial” sería la estructura totalizadora, que “dada-ya” en la célula madre, original, orienta, constituye y desarrolla el cuerpo orgánico. La desaparición de esta forma estructurante, activa o alma, produce la des-organización del cuerpo vivo, la muerte.

En efecto, en nuestro tiempo se produce el redescubrimiento de dimensiones corporales olvidadas desde el siglo XVI. La escuela franciscana del pluralismo formalista de Duns Scoto derivará el dualismo nominalista y fideísta de Guillermo de Ockham.

Este filósofo, piensa que nuestra inteligencia no puede conocer la distinción entre las diversas formas, y afirma que el cuerpo y el alma son dos substancias con pluralidad de formas⁸⁵.

Descartes significa la culminación de esta tradición, más que la inauguración de una nueva posición, cuando en 1628 escribía a Mersenne que “he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía” (Carta del 15 de abril de 1630), es decir, la eliminación de su sistema –y de la filosofía moderna- de la forma substancial y las cualidades accidentales⁸⁶. Los cuerpos, los cuerpos vivos, eran entonces pura extensión y movimiento. El dualismo antropológico era radical. Pero a fines del siglo XIX se deja ver una reacción.

Un ejemplo, entre tantos, es el de Hans Driesch, quien en su obra cumbre, *Philosophie des Organischen*⁸⁷, explicaba que había adoptado “la terminología de Aristóteles y designado este factor de autonomía de los fenómenos de la vida bajo el nombre de *entelejéia*... La etimología de la palabra *entelejéia* nos lo autoriza, pues hemos visto que los fenómenos de la vida encierran algo que porta-fu-fin-en-sí-mismo”⁸⁸. El gran biólogo además redescubrirá el sentido del alma como forma a su nivel natural y humano⁸⁹. Los aportes de

⁸⁵ *Quodl*, VII, II, q.11; *Quodl*, I, q. 10; *Expositio aurea*, fol. 56.

⁸⁶ *Méditations*, sixièmes réponses, Adan-T., IX, p.238ss.

⁸⁷ Leipzig, 1909.

⁸⁸ I, cap. 2, III.

⁸⁹ Cfr. *Leib und Seele*, Leipzig, 1916, como Ich, selbst y Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917.

Driesch en plena expansión de la fenomenología, indicaron ya antes de 1920 la necesidad de unir al método fenomenológico un lenguaje categorial.

Adolf Portmann explica bien el replanteo de la cuestión de la forma o del alma cuando dice que “el problema actual no es ya el de la célula (tomada individualmente), sino del mutua efectuación de un aparato nuclear (Kernapparat) y una estructura del plasma (Plasmastruktur)... El concepto de todo y de Totalidad ha pasado en los últimos decenios, también en biología, a primer plano”⁹⁰. Es exactamente la cuestión del alma como forma del compuesto, principio originario y orientador de todo el organismo. La biología contemporánea permite a la antropología filosófica contemporánea efectuar un nuevo paso adelante. Será necesario, no sólo expresar la comprensión pre-conceptual al nivel de la fenomenología (descripción ontológica), sino igualmente redescubrir, profundizar y forjar aún, un lógos categorial de nivel óptico que deberá inspirarse en los aportes de la antropología de Aristóteles definitivo (330-322 a.JC) y del Tomás de Aquino del último período (1266-1275 d.JC), *aunque situando la solución a otro nivel; el indicado por la filosofía de la “Ex –sistencia”*.

⁹⁰ *Philosophie des Lebendigen*, en *Systematische Philologie*, Stuttgart, 1963, p. 414.