

CAPITULO VI.

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO JUDEO-CRISTIANO

Al comienzo del capítulo V hemos indicado cómo “lo griego” no está ausente de nuestro mundo latinoamericano. Pero ahí también decíamos que la experiencia cultural griega debería todavía ser “impostada en otro contexto más amplio y com-prensivo”. Debemos ahora dar ese nuevo paso hacia los fundamentos, hacia las bases de nuestro modo presente de existir en Argentina, Latinoamérica. Se tratará de descubrir otra “experiencia del ser”, que constituirá por lo tanto otra antropología, que irrumpió dentro del Imperio romano-helenista a partir del fin del siglo I y ya firmemente desde el II d.J.C. en el § 13, p. 52 de estas Lecciones explicamos que la *nueva* experiencia del ser se enfrentaba al cosmos no ya como eterno ni infundado, sino como creciente, habiendo nacido entonces, evolutivo, temporal y fundado u originado. Se trataría de la tradición que afirma la posición (B) del esquema de la página 51B de estas Lecciones: El cosmos como contingente abre el orden radicalmente nuevo y no vislumbrado por los griegos del ser como *esse* que es la obra primerísima del Creador (el *Impsum Esse* = el mismo ser sub-sistente). Veamos todo esto por partes.

§ 28. *El sentido dramático de la ex -sistencia*

Tenemos que descubrir lo que era *obvio* para los semitas, judíos, cristianos y árabes; aquello que todos estos pueblos tenían ante sí cuando entre ellos nació la filosofía, ese pensar metódico acerca de lo que nos enfrenta en la vida cotidiana. Ciertamente, la experiencia cultural de un semita es muy distinta a la de un indoeuropeo¹.

Los pueblos semitas irrumpen en la historia, según el recuerdo de la humanidad, en el siglo XXV a.JC., cuando los acadios invaden la fértil región de la baja mesopotamia y dominan la civilización súmer². Procedente del desierto sirio-arábigo, los semitas dominaron todas las regiones limítrofes de dicho desierto: la invasión cananea llega hasta el Egipto en el mismo siglo XXV a.JC.; los fenicios se instalan en las costas del Mediterráneo y florecen en el siglo XI a.JC., fundando Cártago al norte del África; los hebreos procedentes de Ur, en el siglo XIX a.JC., terminaron por instalarse en la alta Palestina, siendo los judíos una de las doce tribus; los asirios y babilónicos serán igualmente semitas; los arameos y amorreos ocuparán las regiones de la Siria actual; los árabes serán la última gran expansión semita en este caso de religión mahometana. Los cristianos, comunidad fundada por judíos, llevará en su éthos y en su com-prensión del mundo, todos los signos de pertenecer a la tradición cultural de los pueblos semitas. Como los indoeuropeos, los semitas adoraron originariamente a los dioses del cielo (dioses uránicos). Eran beduinos o pastores del desierto que no poseían ninguna vinculación ni con la agricultura ni con la civilización urbana. Entre todos los dioses semitas, los que cobraron mayor importancia, después del *Marduk* de la Mesopotamia a los *Daales* de fenecia, fue Jahvez de los hebreros y *Alah* de

¹ Cfr. lo dicho al comienzo del § 28 de estas Lecciones.

² Véase mi trabajo *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

los musulmanes. Aunque la aceptación de un enoteísmo creador es común en los pueblos primitivos (como lo ha enseñado y probado W. Schmidt) –como por ejemplo entre los pueblos pigmeos, esquimales u onas del sur argentino-, sin embargo ningún pueblo llegó a llevar hasta sus últimas consecuencias los corolarios del enoteísmo (= *un* dios) creacionista. Sólo los profetas de Israel (desde el siglo VII a.JC.) com-prendieron que el enoteísmo creacionista sólo podía concebirse en el monoteísmo universalista (= *sólo un* Dios para todos)³. No se piense que lo que acabamos de exponer se trata de un primer capítulo de una teología, o de la “revelación” dada a Israel. Por lo general se comete un grave error. Se toma el pensar griego como si fuera de la “razón natural” y en cambio el pensar israelita como si fuera de la “fe”, o el pensamiento “de la revelación”. Según nuestro método, como se ha podido ver, el mito edípico o prometeico⁴ son hechos culturales e históricos que configuraron efectivamente el mundo de la vida cotidiana del griego, mundo no-filosófico que tuvo ante sus ojos el filósofo cuando se puso a pensar. Es simplemente lo obvio cultural o mundano. De igual modo, cuando un filósofo judío (por ejemplo Filón de Alejandría o Maimónides), cristiano (por ejemplo Tomás de Aquino o Descartes) o árabe (como Averroes o Avicena) se pone a pensar, se enfrenta ya con un horizonte mundano constituido, y las cosas que lo hacen frente ante los ojos tiene *ya un sentido* ¿Cuál? Esa es nuestra cuestión.

En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) hay un mito (= relato que organiza símbolos fundamentales) que configurará todo un *éthos*, todo un modo de ser en el mundo, y que imprimirá en la tradición que estudiamos todo *un sentido* de la *ex* –sistencia. Ante el mito trágico de Edipo o Prometeo, encadenados ante la divina necesidad del Destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para comprender, se levanta la figura dramática (pero no *trágica*) de Adam. “Solo el mito adámico es propiamente antropológico; con este designa etiológico (sobre los orígenes) refiere el origen del mal a un ancestro de la humanidad actual cuya condición es *homogénea* a la nuestra:... en segundo lugar, el mito etiológico de Adam es la tentativa más extrema de desdoblarse el origen del mal y del bien... (al hacer) del hombre el *comienzo* del mal en el seno de una creación que tiene ya su *comienzo* absoluto en el acto creador de Dios...”⁵.

En efecto. Quien considera los dos relatos del mito adámico en el Génesis (el del capítulo 2 es más antiguo que el del capítulo 1 y por ello de más arcaica factura) puede rápidamente descubrir que tras el ropaje simbólico (propio del medio babilónico donde nació) se describe todo un *éthos* muy distinto al de un Prometeo (encadenado). Adam en cambio fue “tentado”. La *necesidad* del Destino no tiene como interlocutor a la libertad, sino a la resignación pavorosa de quien acepta el Destino inevitable. En cambio la “tentación” se dirige siempre a una *libertad*. Es justamente “tentación” porque, no habiendo todavía falta o pecado, el hombre puede o no aceptar el ofrecimiento. Adam (que viene del término hebreo *adamá* = tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. Adam no es *un* hombre, es simplemente *el* hombre. Su falta de pecado es el pecado del hombre. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana pero tal como la veían los hebreos (muy distinta que como la veían los griegos). El hombre, *en su libertad*, y

³ Cfr. *El humanismo semita*, supra, cap. IV, sec. I: La lógica del monoteísmo.

⁴ Cfr. § 22 de estas Lecciones.

⁵ Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

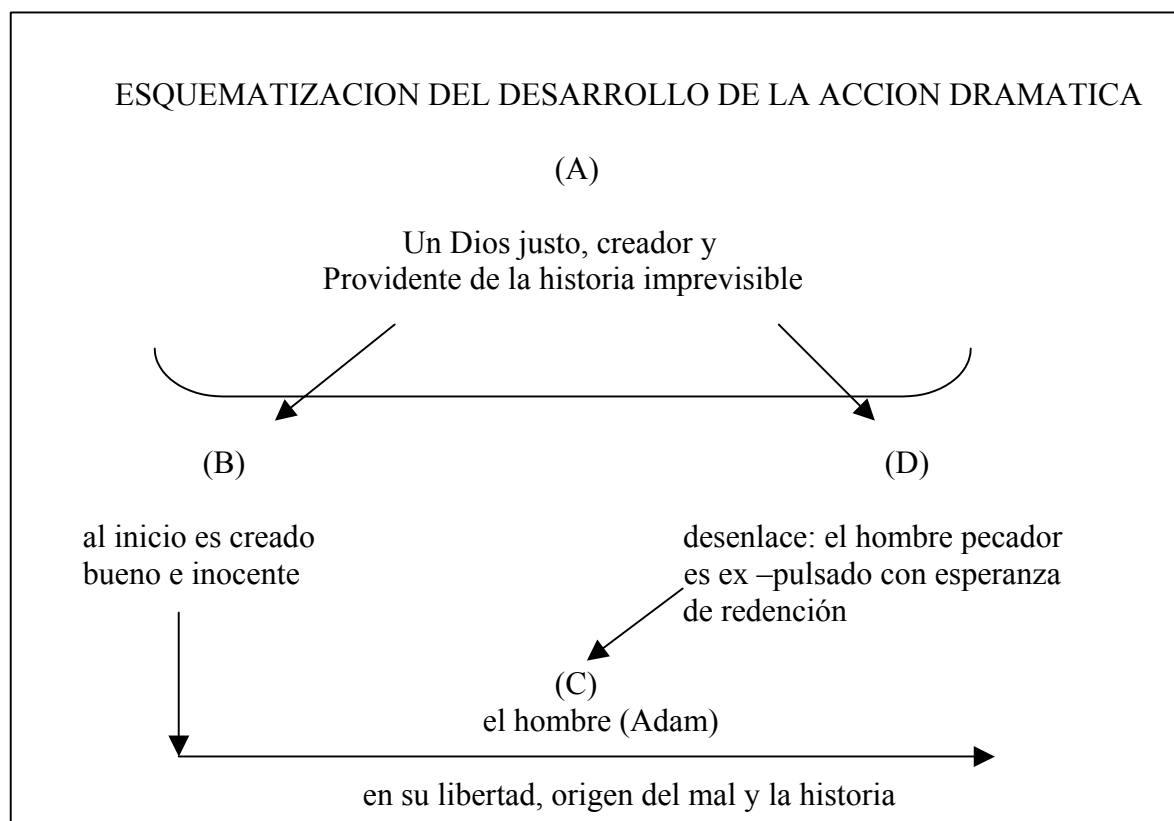
no Dios, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal o obra el hombre, no es un *factum* divino inevitable:

“Y Nave vio que era inmenso el mal (*ráhat*) del hombre en la tierra; y (vio) que en todo tiempo sólo producen (*ietser*) mal los pensamientos del corazón (*libó*) (del hombre)”⁶.

Tiempo después los poetas de Israel contarán así la misericordia de su dios:

“En tu infinita ternura, oh Dios, borra mi pecado... Contra ti, sólo contra ti he faltado lo que es malo (*haráh*) ante tus ojos lo he hecho (*hásiti*).... ¡Dios, crea (*bra*) en mí un corazón puro (*leb thaber*), restaura en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo”⁷.

Los términos usados son estrictamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara'* tiene, en toda la Biblia, como único sujeto, el Yo personal de Yahveh. Es decir, la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hásiti*) humana. Esa falta tiene como lugar propio el *corazón* (así se expresará Jesús en el Nuevo Testamento y Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), en la interioridad, en la facultad judicial que llamaríamos hoy la conciencia (moral). Pero el perdón del pecado es obra exclusiva de Dios, es una nueva creación (creación nueva expresada por la infusión del *espíritu*, como veremos más adelante).



⁶ Génesis 6,5.

⁷ Salmo 50, 3-12.

El mito adámico propone un Dios justo y al mismo tiempo misericordioso (= cordial ante la miseria del hombre), creador de todo y por lo tanto trascendente al mundo y al cosmos: es el absolutamente otro (A). Ese Dios se le aparece a los ojos del relator como un Dios providente de una historia imprevisible, porque, aunque se ocupa del quehacer de los hombres y los dirige, sin embargo el hombre cambia sus planes. No hay ninguna relación con el destino necesario del oráculo *edípico* o el castigo prometeico.

El hombre es inocente (y no al tiempo culpable como el héroe griego), es bueno (como ante el calvinismo lo recordará J.J. Rousseau) (B). El hombre es tentado en su libertad (C), irrumpiendo así el mal en la historia, en el nivel ontológico. Al cometer la falta el hombre es ex –pulsado, (no se trata de una caída de “arriba hacia abajo”) pero con esperanza de futura salvación (D). El mal no es entonces irremediable y su peregrinar por la tierra, tierra de sufrimiento, trabajo y muerte, tiene un sentido. El hombre es el “señor” de la creación (“El hombre puso el nombre de las bestias, de los pájaros, del cielo y de los animales salvajes”⁸).

Los relatos míticos de Caín y Abel, y de Noé⁹, indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una salvación futura. Con ello “el monoteísmo ético de los judíos arruinaba en su base todos los otros mitos, elaborando los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal. El mito adámico –continúa Paul Ricoeur- es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que declara inocente a Dios acusa al hombre”¹⁰. “El mito repara la especulación (nosotros diríamos “el pensar”) que explora la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desde blando así el origen en un origen de la bondad de lo creado (óntico) y de un origen de la maldad de la historia (ontológico) el mito tiende a satisfacer la doble confesión del creyente judío: la perfección absoluta de Dios y la maldad del hombre: esta doble confesión es el fundamento mismo de su penitencia”¹¹.

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que instaaura la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión de la verdad y el error¹².

§ 29. *Corporalidad como carnalidad espiritual*

En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como “*teniendo un cuerpo*”, sino como un “*siendo un cuerpo*”, nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir como hombres.

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “*carne*” (*basar*) y el “*espíritu*” (“*ruáj*”) que le permite mantener inalterable –aunque en evolución- el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra *nefesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello

⁸ Génesis, 2,20.

⁹ Cap. IV al XI del *Génesis*

¹⁰ *La symbolique du mal*, p. 225.

¹¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹² Cfr. § 18, al fin, de estas *Lecciones*.

asumido en la unidad personal del *nombre* de cada uno que significa la individualidad irreductible: “yo te he conocido por tu *nombre*”¹³. *Nefesh* significa sustantivamente “gargante”¹⁴ y por una transmutación metonímica designa igualmente el “suspiro” o la “respiración”. Es el “deseo” o el “apetito”¹⁵; pero más aún, es la misma “vida”, “el ser viviente”¹⁶, y por ello está en relación con la sangre (principio de la vida)¹⁷. Llega a contener el sentido del “*yo viviente*”.

“Ni *nefesh* bendice Yehvah” (*Salmo* 103,1)

“Ni *nefesh* suspira y languidece en la casa del Señor” (*Salmo* 84,3)

“Entonces Yehvah-Dios modeló al hombre con barro del suelo, y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*) y el hombre devino una *nefesh* (= un ser viviente)”
(Gen,2,7).

Después de la muerte la *nefesh* permanece en relación con el cadáver aunque no se extingue totalmente, es como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo la vitalidad secreta y personal del hombre.

Basar no significa “cuerpo” –porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo –sino “carne”, o la manifestación material de la *nefesh*. El “cuerpo” –en el sentido griego o cartesiano- es sólo el “cadáver” (*gufah*). El Nuevo Testamento traducirá *basar* por *sarx* (carne) y no por *sema* (cuerpo). Juan dirá “El Verbo se hizo Carne”¹⁸.

Un griego habría dicho: “El verbo tomó un cuerpo”, lo que es radicalmente distinto.

La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas partes funcionales: el *corazón*¹⁹ es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo²⁰; los *riñones*, que además del significado del corazón, designa igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el *hígado*, facultad de los sentimientos elementales²¹; etc.

“Mi *corazón* exulta, mis *entrañas* se alegran,
mi carne (*basar*) descansa con seguridad...”²²

“Mi *nefesh* exulta en Yehvah...”

todos mis *huesos* dirán: Yehvah; ¿quién es semejante a Ti?²³

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad indivisible del hombre; el *ruaj* (que en griego se traducirá *pneuma* y no un *nous*), el “espíritu”. Con el ruja

¹³ *Exodo*, 33, 12 y 17.

¹⁴ *Jonas*, 2,6.

¹⁵ *Prov.* 12,10; 13,2.

¹⁶ *I Rey.* 3,11; 19,10; *II Rey.* 10,24.

¹⁷ *II Sam.* 23,17.

¹⁸ *Jn*, 1,14.

¹⁹ *Ezeq.* 36,26.

²⁰ *Gen.* 6,5; 8, 21.

²¹ “Mi hígado – bilis- se derramó en la tierra”; *Lamentaciones* 2, 11.

²² *Salmo* 16,9.

²³ *Salmo* 35, 9-10.

“la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia de la revelación bíblica”. Más que una facultad, que una parte, que un elemento del hombre, el *ruaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden* distinto al de *basar-nefesh*: “El egipcio es un hombre y no un Dios; sus caballos son carne y no espíritu”²⁴. El profeta es “el hombre del espíritu”²⁵.

El *ruaj* se diferencia de la *nefesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador, y a veces apareciendo como el mismo Dios:

“Mi espíritu (*ruaj*) no permanecerá siempre en el hombre, pues el hombre no es sino carne (*basar*)”²⁶.

Mientras que la *nefesh*, permanece más unida al cadáver, es el *ruaj* el que una voz “retirado” por el Creador produce la muerte:

“Tú ocultas tu rostro, ellos se espantan, tú retiras tu *ruaj*, ellos mueren al polvo retornan”²⁷.

La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al *ruaj* y no a la *nefesh*:

“He aquí que Yo abriré vuestras tumbas y os haré salir fuera de vuestras tumbas, oh mi pueblo (*hamí*)... Yo infundiré mi espíritu (*rují*) en vosotros y viviréis (*jaiitém*); Yo os daré tranquilidad sobre vuestro suelo, y sabréis que Yo, Yehvah, lo he dicho y hecho”²⁸.

Aquí el “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo”, con el tiempo se hablará aún de una resurrección (= ponerse de pie = *qum*) individual²⁹. Antes de recibir la influencia griega, el pensamiento hebreo no hablará de la resurrección del “cuerpo”, sino del “muerto”, de sus huesos, de sus músculos.

Pero la influencia griega se hizo presente en Israel, y profundamente, lo que producirá una conmoción en este singular pueblo:

“Vamos, hagamos alianza con las naciones que nos rodean, puesto que desde que nos hemos separado de ellas, muchos males hemos padecido”³⁰.

En el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel y de Isaías, Daniel habla de un “despertarse” de los que habitan en el “país del polvo”, unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno³¹. Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no

²⁴ *Isaías* 31,3.

²⁵ *Oseas*, 9,5.

²⁶ *Gén.* 6,3.

²⁷ *Salmo* 104, 29-30.

²⁸ *Ezeq.* 37, 12-14.

²⁹ *Isaías*, 26,19.

³⁰ *I Macab.* 1,11.

³¹ *Daniel*, 12,2.

existe todavía resurrección de un “cuerpo”, sino de un “durmiendo”, es decir, de la totalidad humana. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el ruaj infunde la nueva vida.

Mientras que es en los libros de la *Sabiduría* donde el helenismo se hace presente –y sobre todo en la traducción de los Setenta, donde *basar* es traducido a veces como *soma*, y *nefesh* como *psujé*. En Alejandría –en torno a los años 100 a 50 a.JC- se escribe este libro. Podemos leer:

“El cuerpo (*soma*) corruptibles pesan sobre el alma (*psujén*) y su mansión terrestre aturde el espíritu (*noun*) en mil pensamientos”³².

Un Josefo llegará a decir, que “las almas puras subsisten después de la muerte y alcanza un lugar antísimo en el cielo”.

La escuela farisea, de Palestina, llevará la doctrina de la resurrección a su pleno acabamiento, sin dejarse orientar por la antropología helénica:

“El rey del mundo resucitará (anastasei) a los que han muerto por las Leyes”³³.

La antropología del Nuevo Testamento es ciertamente uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo –el *Talmud* y la *Mushná* serán los últimos documentos originales, después el judaísmo vivirá en contacto con el oriente y el occidente, pero sin poder ya alcanzar la genialidad de sus progenitores (lo que no significa negar en nada, lo mucho que el dicho judaísmo ha originado en las culturas con las que ha coexistido). La tradición de “la Fe de la secta (Actas 28,22) cristiana” se injerta en el corazón mismo de Palestina y aún Antioquia, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa:

“lo que ha nacido de la carne (*sarx*) es carne, y lo que ha nacido del espíritu (*pneuma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho es necesario “nacer de arriba”. El viento (*pneuma*) sopla donde quiere... igualmente de aquél que nace del espíritu (*pneuma*)”³⁴.

Juan posee una antropología firme y clara; el Verbo se hace “carne” y no “cuerpo” (1,14); existe una “voluntad de carne” (= del hombre) (1,13); “un deseo de la carne” (I Jn 2,16) que hoy llamaríamos lo *libido* del hombre; de igual modo “el Padre resucita a los muertos (Jn 5,21) y no a los cuerpos (como para Josefo).

Pablo, fariseo de Tarso, es aún más claro; existe una inteligencia de la carne (Col. 2,18), una sabiduría de la carne (Rom 8,6) que se opone a la *frónema tou pneumatos*. Con respecto a la distinción de los dos órdenes nos explica:

³² *Sab.* 9,15.

³³ *II Macab.* 7,9.

³⁴ *Juan* 3, 6-8.

“Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*ten nekron*)... se siembra un cuerpo psíquico (*soma psujikón*) y renace un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*). Si existe un cuerpo psíquico, existe también un cuerpo espiritual. Está escrito; el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*eis psujon zosan*); el último Adam es un espíritu vivificante (*eis pneuma soopoioun*). Pero no es el espiritual el que viene primero; sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo... Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sarx*) y la sangre (*haima*) no pueden heredar el Reino de Dios”³⁵.

Pablo ha admirablemente expuesto la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío; existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro en su totalidad, en este estriba la diferencia con el griego. El “cuerpo psíquico” no es el mero “cuerpo” griego, sino ya la totalidad humana. El “cuerpo espiritual” no es el “alma” griega, sino la misma totalidad asumida en la Nueva Alianza. El habla de “hombre psíquico” (*psujicós anthropos*)³⁶ como sinónimo de “cuerpo psíquico”, y de “hombre espiritual”³⁷ como sinónimo de “cuerpo espiritual”. Existe una “sabiduría humana” (*anthropínes sofías*)³⁸ que se sitúa en otro orden al de las “enseñanzas del espíritu” (*didaktois pnéumatos*)³⁹.

En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

“Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no es glorificáis ni os opongáis a la verdad; esto no procede de la sabiduría (*sofía*) que viene “de arriba”, sino (que es) terrestre (*epígeios*), psíquica (*psujiké*), demoníaca”⁴⁰.

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En la visible, terrestre, existe la carne (*basar*) y lo vital (Psíquico-*nefesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre o carnal, o psíquica (que son sinónimos). Mientras que el orden de la participación a la vida divina existe un espíritu (*pneuma*) participado libremente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios; hombre espiritual, el hombre nuevo⁴¹, segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia *semítica* ha llegado a un estado adulto y sólo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la persona –que el judeocristianismo posterior seguirá elaborando-.

La tradición alejandrina no influenciará directamente al Nuevo Testamento, pero tendrá una enorme importancia por haber traducido la *Septuaginta*, y además será la base de la cristiandad egipcia que –como veremos en otro trabajo- tuvo enormes problemas para permanecer en las estructuras meta-físicas que el judeocristianismo le proponía.

³⁵ *I Corint.* 15, 42-50. Cfr. *I Cor.* 2, 101, 15.

³⁶ *I Cor.* 2, 14.

³⁷ *I Cor.* 2, 15.

³⁸ *I Cor.* 2, 13.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Sant.* 3,14.

⁴¹ *Efesios*, 2, 15.