

APÉNDICE I

LA ETICA DEFINITIVA DE ARISTOTELES O EL TRATADO MORAL CONTEMPORÁNEO AL DEL ALMA *

Desde el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis.¹ A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Ética* editada por Nicómaco, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este apéndice, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Ética*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir, entre el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente, es de la época de los otros libros de la *Ética a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Ética definitiva*, en el período postrer de los tratados escritos entre el 330 al 322 a. C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿Se encuentra o no en el libro X, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del alma*.

* Et. Nic. X, 6-9; 1176 a 30- 1179 a 32. Quizá también Et. Nic. VII-X,5.

¹ Jaeger publicaba su *Aristoteles* en 1923, situando la *Ética a Nicómaco*, en su totalidad, en el último período; François Nuyens editó, primeramente en flamenco y después en francés, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existiendo todavía traducción castellana), y colocando nuestra obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a. C.), anterior al tratado *Del alma* y de la *Metafísica definitiva*.

§ 1. Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la φρόνησις (1178 a 2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el νοῦς y las virtudes morales,² nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Ética a Eudemo* y del libro I de la *Ética* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios (en el libro I), y, en el libro X, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Ética* editada por Nicómaco, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

§ 2. En el libro I se proponía como el fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política: el bien común (*Et. Nic. I, 1: 1904 a 22-28*). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (ὁ θεωρητικός, 1096 a

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, Berlín, Gruyter, 1960), ed. E. Bekker, edición fotográfica de la de 1831, t. I-II, con el índice de Bonitz, t. V; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923); A. Mansion, "La genese de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", en *Rv. Neo-scol.*, 29, 1927, pp. 307-449; P. Defournay, "L'activité de la contemplation dans les Morales d'Aristote", en *Bull. de l'Inst. hist. belge de Rome*, 18, 1937, pp. 89-101; David Ross, *Aristotle, Selections*, Nueva York, 1938; F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimegue, 1939, tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948; G. Verbeke, "L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique", en *Miscell. Giovanni Galbiati*, Milán, 1951, t. V, pp. 79-95; A. Mansion, "L'immortalité de l'ame et de l'intellect d'après Anstote", en *Rv. Phil. de Louvain*, 51, 1953, pp. 444-472; R. Gauthier, C. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, Lovaina, 1958-1959, t. I textos, II-III comentarios.

² Contra Verbeke, *L'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de "prudencia" y no de *sofia*; supone entonces las adquisiciones de la *Ética* eudema y del libro VI de la nicomaquea.

4) -pero no habla del νοῦς-, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la Idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad.

"El bien del hombre es la actividad del alma (ψυχῆς) según la virtud." (*Et. Nic.* I. 6; 1096 a 16).

La noción que nos interesa fundamentalmente es la del alma. Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

"Como ya hemos tratado las cuestiones del alma (en las obras anteriores al 330 a. C., en los diálogos *Eudemo*, *Del alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí" (*Et. Nic.* I, 13; 1102 a 26-27). y concluye que "la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene λόγος (racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del carácter" (*Et. Nic.* I, 13; 1103 1 3-7). ¡Es la división xenocrática!

Analicemos ahora cómo, para el Aristóteles, del libro I -e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Ética*-, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo (de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al νοῦς, siendo la función suprema la sabiduría (σοφία)-³

§ 3. De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

³ En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139 b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior, ya que no lo tratará (al Intelecto) detenidamente entre los hábitos en este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre "el Intelecto" (sólo en una ocasión lo nombra: 1141 b 2, cuando dice que "la filosofía es ciencia e Intelecto"). ¡ Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X! Por otra parte, el Intelecto no será, en el libro X, considerado como una virtud.

"Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior (en esto) a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste" (*Et. Nic.* VI, 7; 1141 a 33- b 1).

Pareciera que la *Ética* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el "bien humano" y no el "bien divino en el hombre". La palabra "bien humano" es frecuente en la *Ética*.⁴ Por ello, la explicación del problema del $\nu\omicron\delta$ al fin de la *Ética* como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre, podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens -ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró- .

§4. En el libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap. 6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

"La felicidad es una actividad según la virtud" (*Et. Nic.* X, 7; 1177 .!112); lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que "a juicio de todos la vida feliz ($\epsilon\upsilon\delta\delta\acute{\omicron}\mu\omicron\nu\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$) es la vida según la virtud" (*Ibid.*, 6; 1177 a 1-2).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra alma no aparece una sola vez en este tratado (1177 a 4, que Gauthier traduce "*de l'âme*" (I, p. 303) no corresponde al texto griego), lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica. y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

⁴ Un ejemplo se encuentra en 1141 b (plural); léase el libro I. donde ya se propone la diferencia entre el bien humano -del que tratará la *Ética* hasta el libro VII inclusive- y el divino (lib. 1,12; 1101 b 25).

"Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud" (*Et. Nic. X*, 7; 1177 a 6-10).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término ψυχή no es un mero error, sino una expresa exclusión o corrección posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma? , o, de otro modo, ¿cómo pudo no hablar del alma en su *Ética X*, 6-9?

§ 5. En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el νοῦς (Intelecto) que no es ya parte del compuesto humano:

“En cuanto al Intelecto (νοῦς) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (χωρίζομαι) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible.” (Del alma, II, 2.413 b 24-26).⁵

A partir de esta antropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (que incluye al alma sin nombrarla) y que dicen relación a lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el νοῦς que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es

⁵ Cf. separado en 429 a 10-11; 420 a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic. X* es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el νοῦς παθητικός; (*Del alma* III, 4; 429 a 10 ss.), es decir, el tratado en III,5 (430 a 10 ss.). Éste es inmortal y eterno (430 a 22-24), impasible y sin mezcla (con el compuesto) (430 a 15-20); es un acto (430 a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l'âme*, París, 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): "*séparé du corps*" (413 b 26-27), aunque debería traducir "*du composé*". Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic. X*, no es Virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Ética del Del alma*: la felicidad divina es "para el hombre, la vida según el Intelecto" (11.78 a 6-7); la felicidad humana sería sólo la vida según las virtudes éticas.

decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Ética* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino -aunque no lo había explicado nunca enteramente-. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo "bello y divino" (1177 a 15), "lo más divino" que haya en el hombre (*Ibid*). Esta actividad es el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (*Ibid*, a 16-21).

Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en ese libro VI, de un "fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del alma en la que cada una es virtud" (VI, 11; 1143 b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más "autónoma" (1177 a 27: $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha$) de los bienes exteriores (1178 a 24 -b 7).⁶ El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí (*sic*), una virtud.

§ 6. Ahora, Aristóteles, nos propone una *Ética* en consonancia con el tratado Del alma, que se distingue claramente de la *Política*, pero no en el sentido que se lo ha creído tradicionalmente. Ahora la *Ética* sería el ámbito del uso recto de lo necesario -bienes externos y virtudes- para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano -que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden secundario de la actividad-. La *Ética* se ordena -en el libro X- a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana; al bien común. Esta distinción ...-entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común-, al contrario de la que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas con-

⁶ Se encuentra la antigua división de los "bienes externos", pero nunca se habla de los "bienes del alma" -nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica-, porque sólo se habla de los "bienes humanos" del compuesto. En la Et. Nic., además del libro X, habla del Intelecto, en los siguientes lugares: 1139 b 17, 1141 a 7; 1142 a 26; 1143 a 35; 1169a 17; 1096 b 29.

clusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

"Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo (según la contemplación), sino en tanto que hay en él algo de divino (θεῖόν τι ἐν αὐτῷ); y en tanto ese algo divino sea superior al compuesto (συνθέτον)' así su actividad (ἐνέργεια) se impondrá sobre las otras virtudes" (que son las del compuesto) (*Et. Nic.* X, 7; 1177 b 26-29).

En todos estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un "período biologista" aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término "el compuesto" (usado en el *Del alma* II, 1, 412 a 15: "sustancia compuesta" de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el "compuesto" de Platón, porque sus constitutivos son -para Aristóteles- el cuerpo y el alma pero no el Intelecto -que formaba parte del compuesto-. En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como una "actividad" pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

“Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana” (*Et. Nic.* X, 7; 11,77 b 30-31).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina (cf. *Del alma* 430 a 22-24) es inmortal (ἀθανατίζειν); por ello la felicidad es "la vida según el Intelecto (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος)" (1178 a 6-7). Por el contrario la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal -conclusión que se opone a la propuesta en el libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo-:

"Es sólo secundariamente (Δευτέρως) /que es feliz vida/ según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (αἱ ἀνθρωπικαί) " (*Et. Nic.* 8; 1178 a 8-9).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (φρόνησις). Y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (léase con atención la enumeración de 1178-a 10-19):

"Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas a las pasiones (πάθεισι) que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas (ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas" (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 19-21*).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado -no ya de tipo platónico sino estrictamente aristotélico- agrega claramente:

"Por el contrario (se refiere a la relación de las virtudes morales y el compuesto) el Intelecto está separado (κεχωρισμένη)" (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 22*).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. Y como la actividad cívica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas) (1177, V ,12-16), el Intelecto tiene por objeto lo divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

"Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones aunque tienden a un fin (τέλους) no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario en el caso del Intelecto..." (*Et. Nic. X, 8; 1177 b 16-19*).

§ 7. El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía = αὐτάρκες, 1177 b 21) o de los bienes exteriores (1179 a 1 y ss.), ya que "feliz es la vida del que practica la virtud" (1179 a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles, en estos capítulos del libro X, se encuentra Anaxágoras (1179 a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del alma* (404 a 25 y ss. ; 450 a 13; b 19; etc.). El Intelecto estando separado de las contingencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

" ¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses? ...El filósofo será de todos los hombres el más dichoso" (*Et. Nic. X*, 9; 1179 a 23-31).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado de platonismo -o, aún, que dicho libro es efectivamente de un período platónico-. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar, las similitudes con el libro *Del alma* (el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado a las pasiones del compuesto, divino, más que humano). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo (es decir, que no indica expresamente la composición con los términos "cuerpo-alma ") ni se usa la noción de ἐντελέχεια, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (φρόνησις) y el Intelecto; una como virtud política mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado (1178 a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del νοῦς es el bien, la Idea del Bien, para Platón, que es el paradigma del bien a imponer en la ciudad. Para Aristóteles, en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extra-político, las esferas eternas, por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infralunar, corporal, corruptible.

§ 8. Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla del siguiente modo, simplificando el cuadro e indicando sólo las obras esenciales:

PERÍODOS EN AÑOS*	DIÁLOGOS	FÍSICA METAFÍSICA ANTROPO- LOGÍA	CURSOS DE ÉTICA	POLÍTICA
360 a. JC. Academia	<i>Gryllos</i> <i>Eudemo</i> <i>Protréptico</i>	<i>Física</i> VII		
348 Assos- Mitilene	<i>Himno de Her- mias, De la realza</i>	<i>Física</i> I - IV, VIII; <i>Del cielo; Meta- física</i> A, B, Gamma, K (1 - 8), M (9 - 10), N.	<i>Ética a Eudemo</i> I - III [Libros comunes]	<i>Política</i> VI - VIII, II - III <i>Recop. de const.</i>
335 Atenas Liceo		<i>Meteorológicas</i>	<i>Ética a Nicó- maco</i> I - IV	<i>Política</i> IV-VI, I
330/322		<i>Del alma; el resto de la Metafísica</i>	<i>Ét. Nic. X,</i> 6-9 (y quizá VIII - X, 5)	<i>Const. de Atenas</i>

* Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias. porque después de la obra de J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderbom, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un Corpus Aristotelicum dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a. C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La Ética definitiva bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del alma*.

El alma, formando parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humano exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel; entre el compuesto mismo y el Intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; *Et. Eudemo* I, 4), hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano; la vida del Intelecto, la vida divina; *Et. Nic. X*, 6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino (desde su más visible nivel, el de los astros, 1141 b 1).

La inmortalidad del alma -ausente en sus *Éticas* desde el 348 al 330 (cf. *Et. Nic.* I, 11, 1100a 12-14; III, 9, 1115 a 26; etc.)- es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico.

En el libro X de la *Ética*, no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: "El cuerpo y el alma son todavía considerados como dos cosas".⁷

Gauthier, negando a la *Ética* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva (después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la contraria a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este período (330-322) descubre, Aristóteles, "la aplicación al alma (al alma humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios" (hubiéramos dicho más acertadamente "lo divino").⁸ Pero, lo que nos llama la atención, es que este autor tan cuidadoso e informado -con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en *Le Saulchoir*-, llega a escribir: "Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la *Ética* a Nicómaco, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del alma*, sino que no tenía de ello aún la menor sospecha".⁹ ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la *Ética* editada por Nicómaco, sin tener ya las hipótesis de su *Del alma*, es decir, es contemporánea o al menos del mismo período de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Ética* definitiva: "Había en esa teoría (del *Del alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aun: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Ética a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica."¹⁰ ¿La descripción del filósofo en el libro X,9, no es acaso la de ese místico? El filósofo es "el más amado de los dioses", "el filósofo es el más feliz de todos los hombres"; el objeto del Intelecto "es lo más divino" (1177 a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Ética a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos -lo que para nuestros fines es lo mismo-, fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del alma*.

⁷ Nuyens, *L'évolution*, p. 161.

⁸ *L'Éthique a Nicomaque*, I, p. 33 (Introducción).

⁹ *Ibid.* p. 35.

¹⁰ *Ibid.*

§ 9. Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, de qué modo trata Nuyens la cronología de la *Ética* editada por Nicómaco. Dice que "la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar τοῖς ἀνθρώποις ¹¹ en lugar del ψυχῶν de la *Ética a Eudemo* (II, 3; 1221 a 13, como por ejemplo en *Del alma* I, 4; 408 b 11-15). En la *Ética a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra ἄνθρωπος y se ignora la de ψυχή. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Ética*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102 a 16-17), mientras que "en el *Del alma*, por el contrario, insiste precisamente en el hecho de que, fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia" (I, 1 ; 403 a 16-17).¹² En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105 b 21-23, y el *Del alma* I, 1, 403 a 16-18, consiste en que en la primera se usa la fórmula πάθη ἐν τῇ ψυχῇ, mientras que en el segundo πάθη dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del alma* se encuentra exactamente en la *Ética* X cuando expone:

"Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (πάθεισιν). Y también la prudencia está ligada (συνέζευκται) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον)" (1178 a 13-20).

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p. 893), comentando este texto confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Étic. Nic.* II, 4; 1105 b 19-25) su sujeto propio en el alma (como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo fundamental: que dichas pasiones no sólo

¹¹ Nuyens, *op. cit.*, p. 186.

¹² *Ibid.* p. 191. Defournay, *L'actiuité de la contemplation*, apoya la posición de Nuyens, y relega la *Et. Nic.* X al mismo período que el libro I.

"incluyen fenómenos corporales", sino que, además, tienen "por sujeto al compuesto" (περὶ τὸ σύνθετον). Era aquí el lugar de demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: συμβάλλειν, συνωκειῶσθαι, συνέξυκται, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra "compuesto" es usada por Platón (III, p. 894) (*Fedón* 78 b-c), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del alma* II, 1 (412 a 15: συνθέτη). Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Ética X*, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina, división contraria a la de Platón; pero aun diferente a la de Xenócrates, que hablaba de alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del alma*. En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han "tapado" con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X, 7 (1178 a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: "la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma -en el libro X- no se acuerda tampoco con el *Del alma*" (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra alma, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la *Ética a Nicómaco* fue escrita antes del *Del alma*: "es posible sostener que fue anterior al *Del alma*; puede aun pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente" (*Ibid*). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Ética a Nicómaco* era distinta a la del *Del alma*.

Por el contrario Mansion (*La genese de l'oeuvre d'Aristote*, p. 451) dice que la *Ética X* es contemporánea al *Del alma*; lo mismo Ross (*Aristotle*, Selections, p. XIX).

§ 10. Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que "con las *Éticas* no hemos llegado todavía allí (al *Del alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente" (III, p. 855). Esta descripción

se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la *Ética a Nicómaco X* podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens), pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma. ¿De qué otro Intelecto podía hablar en la *Ética X* que no fuera del Intelecto del *Del alma* (que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto "agente")?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: "La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas (por) el Intelecto unido al cuerpo ha sido muy modesta (en las *Éticas*)" (*Ibid*). ¿Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto (1178 a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia (en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t. III, p. 893), pero, aunque lo estudia, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard -que nos parece la más justa- a quien sólo responde: "En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor" (111, p. 894). ¡Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que en la *Ética X*, "Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del alma*, afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto" (p. 895). ¡No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino! Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177 b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobreañadido. A tal punto, que se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee el hombre (1178 a 2-13). Gauthier dice que el intelecto de la *Ética X* no es el Intelecto del *Del alma*, sino "la parte racional del alma todavía concebida como una substancia" (*Ibid*). ¿Qué texto aduce? Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: "Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero" (*Ibid*). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto (1178 a 19-20). "Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles" -agrega Gauthier, *ibid*-. No es así, la antropología de la *Ética X* no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Ética*,

aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega -la contemplación de lo divino y el compromiso político- se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Ética X*, 6-9, debe colocarse en el período 330-322, aunque sólo en los primeros años (330-326), porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del alma*, pero supone todas sus conclusiones.

§ 11. Con esto sólo hemos demostrado la distancia existente entre el libro I al X de la *Ética* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro X con el *Del alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Ética* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente -aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Ética a Eudemo*-, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando, parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo.¹³

"Las virtudes del compuesto son las virtudes humanas, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el Intelecto se encuentra separado" (1178 a 20-22).

Gauthier, traduciendo -pero en verdad interpretando el libro X como anterior al *Del alma*- dice: "al contrario, la virtud (*sic*) del Intelecto es una virtud (*sic*) que existe fuera del cuerpo (*sic*)" (I, p. 309). El Intelecto está separado, pero no del cuerpo, sino del compuesto del que acaba de hablar .

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. "Pero en tanto que es hombre (ἄνθρωπος) y en cuanto que convive (συζῆ) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes (externos) para vivir como hombre (ἄνθρω-

¹³ En nuestro trabajo *Para una de-structura de la historia de la ética* volvemos a plantear la cuestión cronológica (Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1970).

πέυεσθαι)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina (τοῦ θεοῦ ἐνέργεια), actividad eminentemente gozosa (μακαριότητι), es la contemplativa" (*Et. Nic. X*, 8; 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del alma*?

APÉNDICE II

EL DUALISMO EN LA ANTROPOLOGÍA DE LA CRISTIANDAD

*(Algunos aspectos antropológicos hasta fines del siglo XIV)**

El término "antropo-logía ", 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 que la expansión universalista del pensamiento semita -con nuevas modalidades introducidas por el fundador del Cristianismo- que entra en conflicto con el mundo helénico 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 y analítica desde el Antiguo Testamento a Ockham.

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general, y particularmente del neoplatónico, es el de

* Este Apéndice es el resumen de un trabajo que será publicado en el próximo futuro, y que lleva el título de *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, sobre el que el autor ha efectuado un seminario en el Instituto de Filosofía (UNC) en el primer semestre de 1968. Una amplia bibliografía se podrá consultar en dicha obra, lo que nos permite, aquí, fundar nuestros juicios sobre algunos de los textos más importantes que hemos encontrado en la larga encuesta de toda la tradición cristiana que hemos efectuado -continuación de otros trabajos ya escritos sobre el pensamiento helénico y semita en particular-. Lo que aquí proponemos son las hipótesis que se transformaron en conclusiones de nuestro trabajo, remitiendo al lector a dicha obra para un estudio de cada uno de los mayores pensadores cristianos desde el siglo I al XIV.

una reflexión sobre la cuestión de lo Uno y lo múltiple, de donde procede una doctrina metafísica en la que lo trascendente al mundo "infralunar" es lo efectivamente *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 materia 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-. Este 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 cristiano, 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 un 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 hebreo. Unidad radical del ser humano, unidad de una libertad, origen de todo mal, dualismo social entre un "espíritu" participado al que acepta la Alianza y un orden vital o "ánimico" (el $\sigma\omega\mu\alpha$ $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ de Pablo de Tarso) del que no acepta la comunidad de salvación. Es decir, unidad antropológica, pero dualismo social: existe una sociedad de los miembros del judaísmo o la iglesia, y otra de los *goim* (גוים) o los "no-judíos".¹

§ 1. *Los tres primeros siglos. Época olvidada.* 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. Tome--

¹ Esta cuestión no la trataremos en este Apéndice, pero cabe destacarse que mientras todas las otras comunidades eran monistas (no existía el mundo profano propiamente dicho), la judía de la diáspora descubrió un fecundo dualismo social (cf. A. Causse, *Du groupe ethnique a la communauté religieuse*, París, 1947) para el mismo proceso en la Edad Media y Moderna. Véase nuestro trabajo *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

mos algunos ejemplos en los que puede comprenderse la gravedad del problema. Decimos con toda conciencia "gravedad del problema" porque es 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.

Étienne Gilson, en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval* se ha ocupado de nuestro tema en nueve capítulos (del IX al XVII)² 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 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 *órganon* helenista. Gilson 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*,³ en la que siguiendo el esquema de Gilson-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.

² Ed. castellana, Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 177 88.

³ Madrid, BAC, 1960, p. 5588. .

Otro ejemplo significativo es el de Heinz Héimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*,⁴ que aborda en todos sus capítulos una evolución de ciertas tesis, desde las de los griegos hasta las del siglo XIX, pero ignorando por completo el tiempo de la constitución. Cuando trata la cuestión del alma, por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos (pp. 122-128) aborda el problema "en los pensadores cristianos" (p. 129 y ss.), pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que dice que "Tertuliano... es el primer (*sic*) filósofo del alma y de la conciencia interior en la Era cristiana" (p. 132). Por otra parte, la doctrina del *noûs* atribuida por Heimsoeth al Nuevo Testamento (p. 133) y a los autores cristianos, induce al error -debió decir, *pneûma*, que viene del hebreo *ruaj*-. Lo mismo pasará en el capítulo sobre "El individuo" y en el del "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 permitirán el nacimiento de 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).⁵

⁴ Ed. castellana, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

⁵ Cuando decimos que estos siglos son "más importantes que todo

§ 2. *Sobre el sentido del ser.* Cuando hablamos de metafísica queremos significar las estructuras precientíficas o prefilosóficas⁶ 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" (*naturliche Einstellung* de Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, la tesis, el sistema, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban al cristianismo en su pensar -a modo de un *a priori*-. Se trata, entonces, de una labor histórica -historia de 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 prefilosófica 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 intencionales. Un Ireneo de Lion. 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".⁷ 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

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 estructuras intencionales implícitas y perfectamente analizables, pre-científicas, incluidas en la *Lebenswelt* y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el *órganon* griego. La filosofía cristiana "tiene todo por delante", pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en el tiempo originario, los tres siglos nombrados.

⁶ Cf. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*. La Haya, 1961, p. 203

⁷ *Ibid.* p. 11.

la peculiaridad de no poseer 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 prefilosófica. del pensador cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas..

La experiencia del ser constituida 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 ser.⁸

Para avanzar nos será necesario proponer ciertas distinciones metódicas. Debemos comprender qué significa "sentido" y "ser", y cómo se dan en la historia, de hecho, diversos "*sentidos del ser*". Heidegger comienza su obra clásica diciendo "*...und so gils es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen*".⁹ El Sentido de algo nos indica ya una cierta posición de ese algo en un contexto. Dicho contexto, dicho horizonte es el "mundo", donde todo cobra sentido, estructura y ser.¹⁰ 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".¹¹ 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 caso es muy posterior a la constitución de un mundo";¹² "la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo".¹³ Lo que quiere decirse

⁸ Cf. Edith Stein, *Endliches und Ewiger Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina, 1962, Werke, t. II.

⁹ *Sein und Zeit, Tübingen*, 1963, p. 1

¹⁰ Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 96-97.

¹¹ W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, 1950, .p.155.

¹² *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, p. 352.

¹³ *Ibid.* p. 348.

no es otra cosa que "la experiencia de la realidad exige un horizonte comprensivo";¹⁴ "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 y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa".¹⁵

En la explicación de Zubiri, "el ser sólo es respectivamente, y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo".¹⁶ Por ello, "la actualidad de lo ya real en sí mismo, como momento del mundo, es el ser".¹⁷ 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".¹⁸

El *primum cognitum*¹⁹, 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 *primum cognitum* incluye al mundo como horizonte dentro del cual algo cobra realidad respectiva. El ser o 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 sólo un dato físico o natural, sino cultural,²⁰ por ello constitutivamente histórico o temporal, por ello necesariamente intersubjetivo. El mundo, que significa el hori-

¹⁴ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 109.

¹⁵ *Ibid*; p. 110.

¹⁶ *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 453.

¹⁷ *Ibid*.

¹⁸ *Ibid*. p. 427.

¹⁹ *Ibid*. p. 452.

²⁰ 20 Merleau Ponty, *op. cit.*, II, IV, p. 398 y 88.

zonte dentro del cual lo "de suyo" de lo real, el ser, cobra 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",²¹ 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 ontológico.²² 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.

§ 3, El sentido cristiano del ser. El sentido del ser en el mundo cristiano -en la Weltanschauung cristiana como componente de la Lebenswelt²³ --no se encuentra primariamente en las palabras pronunciadas por Elohim en, el Éxodo 3, 14: 'aia 'asher iaia²⁴. Gilson, en su obra sobre El espíritu de la filosofía medieval (cap, 111), acepta sin más la dudosa traducción griega y latina, y con ello comete un error exegético, pero manifiesta una verdad histórica. En efecto, de hecho, los filósofos cristianos medievales tomaron la traducción griega y latina como punto de partida de 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 de vista 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: "En el comienzo creó (*bará*, אָרָא) Elohim el cielo y la tierra" (*Gen.* 1, 1), que con el tiempo

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

22 El "mundo " de los pueblos indoeuropeos y el de los pueblos semitas o hebreo, por ejemplo, se diferencian en un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de "culturas" en sentido estricto.

23 Véase nuestro artículo sobre "Situación problemática de la aritropología filosófica", en *Nordeste*, Resistencia, UNNE, 1965, VII, 101-130.

24 Ed. Kittel, Stuttgart, s. f., p. 82. Los Setenta tradujeron: *Egó eimí 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. Gramatica, Buenos Aires, 1943, p. 45).

-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 (τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα), y comprende (γινῶναι) que Dios los ha creado del no-ser (οὐκ ἐξ ὄντων), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera" (II Macabeos 7, 28).²⁵

Es difícil para el filósofo encontrar un texto con tal precisión filosófica sin haber tenido el que lo pronunció una intención filosófica-. Aquello que "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 la 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 que aparece del "no-ser", por obra de la omnipotencia creante. Mundo contingente, temporal, que lleva en sus entrañas la nada -como origen de razón y posibilidad-, es decir:, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia.²⁶

Este 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: nada. "Existir (ex-sistir)significa: estar sosteniéndose dentro de la nada".²⁷ "El Absoluto es ágape (amor). En esto estriba, como se sabe desde el origen, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos,

²⁵ Ed. Rahlfs, I, p. 1117. La Vulgata traduce: "ex nihilo fecit illa Deus" (ed. cit., p. 916).

²⁶ Véase la obra del pensador venezolano E. Mayz Vallenilla, El problema de la nada. en Kant, Madrid, 1965.

²⁷ Heidegger, Was ist Metaphysik? (trad. Zubiri, Buenos Aires, 1967 p. 97).

ni de Spinoza, o Hegel. La creación se presenta, 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 don".²⁸ 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", 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.

Este horizonte de creaturidad temporal constituye, evidentemente, una nueva física. "Mira el cielo y la tierra", decía la madre de los Macabeos. El nuevo sentido del ser constituye esa nueva física -con el 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 peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna "²⁹

§ 4. Fundamento último de la antropología cristiana. Llegando por último a nuestro tema específico, la madre de los Macabeos nos muestra nuevamente el camino: "... y la raza de los hombres (*ἄνθρωπον γένος*) ha sido creada de la misma manera", es decir, del "no-ser". 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

²⁸ C. Tresmontant, *La métaphysique du Cristianisme*. París, 1961, pp. 604-605.

²⁹ Pierre Duhem, *Le système du monde*, París, t. 11, 1914, p. 408.

global --sintética, confundente- de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como un ser en el ser".³⁰ 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 aparición del ser en general, ya que estamos en una consideración de hermenéutica histórica-;³¹ el ser aparece dentro de un mundo dado. Así como hemos mostrado que hay una antropología implícita (que podríamos llamar ahora precientífica o prefilosófica); ésta, de hecho, se funda "por necesidad, en una comprensión implícita del ser",³² es decir, en una ontología implícita.

Para el cristianismo 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, en el 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 hombre es creado originariamente y en su totalidad "en el comienzo" (Gen. 1, 1; Juan 1, 1), el hombre, cada hombre, es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca, la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo toma 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

³⁰ Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 226.

³¹ 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.

³² A. de Waelhens, op. cit., p. 204.

Gegenstand y no como *Ent-stand* del obrar creativo; el *primum factum* dado como *primum cognitum*: La totalidad del mundo como creado y el mismo hombre como siendo del no-ser en el horizonte del tiempo.

El sentido del ser descubierto a la luz de la visión ontológica de que *ex nihilo omne ens qua 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 del cristiano 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)..

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 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 *Peri 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 tradición del dualismo mitigado de la filosofía cristiano-latina; para, al fin, considerar la postura de Tomás de Aquino que llega a expresar la unidad del ser humano con extrema originalidad.

§ 5. *La evolución de la antropología cristiana en el tiempo, o de su constitución.* Las estructuras cristianas de la antropología

tienen su fundamento en el horizonte del judaísmo del siglo I, en especial del judaísmo de Palestina, pero sin dejarse de lado la gran capital en la que 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 cuerpo-alma, sino la carne (*bashar*, כשר) y el espíritu (*ruaj*, רוח), que hablan de dos órdenes diversos -el de los *goim* y el de la Alianza-. El espíritu significará después en el pensamiento cristiano el orden de la participación a la divinidad 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:

"Esto muestra (el texto *Génesis 2,7*) claramente la diferencia existente entre el hombre que ha sido hecho aquí, y aquel que había sido engendrado anteriormente a la imagen de Dios (el hombre idea). Aquél, que ha sido hecho, es sensible, participa de la dualidad, está compuesto de cuerpo y alma... Éste, hecho a la imagen de Dios, es una idea (ἰδέα), una especie, un sello; es inteligible, incorporeal, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza" (*De opificio mundi*, § 134).

Filón acepta la creación de un hombre prototípico 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 :

"Si 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 revestimos. también de la imagen del celeste" (*I Cor. 15, 19-31*).

Pablo niega la preexistencia de un hombre ideal. Afirmar 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 soteriológico. No hay dualismo cuerpo-alma, sino te-

restre-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 *Sheol* (*Lucas* 16, 19-31).

Con estructuras del pensamiento hebreo, pero en un lenguaje de la apocalíptica judía, aparece el movimiento del "judeo-cristianismo" (desde la *Didajé* en el 63 d. C. 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" (*Evangelio de Pedro* § 41-42).

Los Padres apologistas proponen por vez primera 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; mas obrando junto con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones adonde 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 *bashar* (בשר) hebrea que en griego se dice σάρξ y no σῶμα) y espíritu (el *ruja* [רוח] hebreo que en griego se dice πνεῦμα y no ψυχή).

Con Ireneo de Lion 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 sólo una parte del hombre, sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la mezcla (*commistio*) y unión (*adunitio*) del alma que asume el Espíritu del Padre y mezclada a la carne (*carni*) que ha sido modelada (*plasmata*) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)" (*Adv. Haer.* V, 6, 1; PG VII, col. 1137).

Ireneo propone ya una antropología que ha llegado a un grado maduro de expresión. Se afirma la unidad de la substancia 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 órdenes 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 pre-determinada, 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 espíritu (*Stromat.* III, 9), división ya presente en Pablo. La doctrina de la imagen y semejanza del hombre a Dios alcanza 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"; *Strom.* VI, 12).

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 substancias 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..." (citado por Epifanio, *Panarion* 64,4; PG XLI, col. 1076). Por una falta, las almas cometen una *apóstasis* de Dios, produciéndose así la *ensomátosis*, pero se abre después la

puerta a una liberación definitiva en la *apokatástasis* universal (cuestión tratada en el *Peri Arjôn* III; PO XI, col. 249-342).

La reacción antiorigenista se deja sentir tiempo después, y Metodio de Olimpia, en su tratado *De resurrectione*, opone a la pre-existencia 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 sin cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, sino la síntesis compuesta (συστάσεως... συντεθέν) de la unión del alma y del cuerpo en una sola figura que es bella. Orígenes, en cambio, ha pretendido que el alma sola constituye el hombre como lo pensaba Platón ". (*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, imagen originaria, y semejanza por don y libertad; niegan la preexistencia del alma, la *ensomátosis* y la antropología platónica y gnóstica.

§ 6. *La tradición dualista y pluralista.* Cuando Constantino se hizo cargo del Imperio y convocó el primer Concilio ecuménico en Nicea, las estructuras fundamentales del humanismo cristiano habían sido definidas³³. Comenzada así -una larga evolución histórica, que poco a poco iría como cayendo en un dualismo cada vez más pronunciado -contra lo que pudiera pensarse-. De todos modos el dualismo que ahora expondremos es un dualismo mitigado; aunque existan las fórmulas que indiquen que el hombre es un compuesto (accidental) de dos substancias, se afirma a veces, por otra parte, y sin suficiente coherencia, que el hombre no es el alma, que es una persona,³⁴ que no es dos seres,

³³ Cf. C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 368-;369.

³⁴ Véase parte del tratamiento de esta cuestión en nuestro artículo sobre "La doctrina de la persona en Boecio", *Sapientia*. 1967, XXII, pp. 101-126.

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 radical.³⁵ 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 de la doctrina de la forma substancial.

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

"Por esto el Apóstol, que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre hecho de tierra: terreno, traduciendo en griego el nombre de 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" (*De homine opif.* 22; *PG XLIV*, col. 204).

Este dualismo cósmico se dobla de otro al nivel alma-cuerpo, ya que considera al cuerpo como cárcel, vestido y cadena del alma (*PG XLVI*, col. 88/101). En fin, todos los Padres griegos y filósofos bizantinos piensan 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 Nicéforas 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 *hypóstasis* (*PG CXXII*, col. 708).

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*":

"*Vocabulumn homo consertarum substantiarum duarurn quodam modo fibula est*" (Tertuliano, *De resurrect. carnis*, 40; *PL* 11. col. 850). "*Quia anima nomine hominis nuncupatur...Anima vel homo latine, vel graece ánthropos dicitur*" (Ambrosio, *De Hexaem.*, VI, 7; *PL XIV*, col. 260).

³⁵ "...*Quod diversae quidem naturae in unum convenerint...*". (*Conc. Occum. Decreta*, p. 36, lin. 34-38).

"*Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est*" (Agustín, *De moribus eccl.* 1,27; XXXII, col. 1332). Y la famosa formulación dualista: "*Animus... mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata*" (*De quant. animae* 13, 22; *Ibid.*, col. 1048). Refiriéndose al alma y el cuerpo dice: "*Ergo nec in utraque substantia morimur, nec in utraque non morimur*" (C. Mamerto, *De status animae*, I, 13; PL L111, col. 713). "*Anima hominis dicatur spiritualis substantia*" (Casiodoro, *De anima* I; PL LXX col. 1282). Resumiendo todas las definiciones dadas, Isidoro define al alma como "*substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque mobilis et immortalis...*" (*Different.* 11,27; PL LXXX111, col. 83); y por su parte, "*corpus est substantia visibilis*" (*Ibid.*).

El dualismo es claro. El alma es una substancia autónoma; el cuerpo también. Alcuino (PL CI, col. 644), Rabano (PL CX, col. 1110), Hincmaro (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 a los cuales nuestra encuesta ha considerado, todos ellos son dualistas: el alma es substancia e igualmente el cuerpo; la unión del cuerpo y el alma es como una "confederación" de dos cosas, de dos substancias. Toda esta tradición latina sufre la influencia del llamado agustinismo antropológico, pero, como hemos visto, es anterior a Agustín y tiene su fuente en el platonismo, en el platonismo medio, en el neoplatonismo. Hasta aquí la noción de substancia 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, y 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 substancia (*Ishârat* III; ed. Goichon, 1951, p. 311) e igualmente el cuerpo. Su dualismo es terminante, la unión del compuesto 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. C.; el hombre es un compuesto de cuerpo y de su forma substancial correspondiente {el alma es mortal, no así el intelecto agente o alma lunar}. Con el judío Avicibrón se descubren nuevas distinciones que constituyen 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 quae est spiritus rationalis*"). Es decir, se usa la nueva filosofía para acentuar 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. 2, 5). Lo mismo opina la *Summa Duacensis*, y para Felipe el Canciller ("*Anima est substantia habet coexistentiam...*"; *Summa de bono*, ed. Keeler, p. 80). Todo esto cobra aún mayor coherencia en la escuela franciscana. Alejandro de Hales llega a decir:

"Quod autem (anima) sit substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quid ens in se, praeter hoc quod est actus corporis..." (*Summa theol.*, II, n. 321).

Juan de Rochelle ("*quod anima sit substantia, ut hoc aliquid non solum pars substantiae*" *Summa de anima*, I, q. 20) es dualista; mientras que Odon Rigaud no sólo lo apoya en esta doctrina, sino que expresa un pluralismo coherente (*I Sent.*, dist. 1). Lo mismo puede decirse de Rufo y Buenaventura, quien explica como sus antecesores el dualismo y el hilemorfismo universal: el alma es substancia constituida por forma y materia:

"Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma" (*II Sent.* 17, 1, 2).

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.

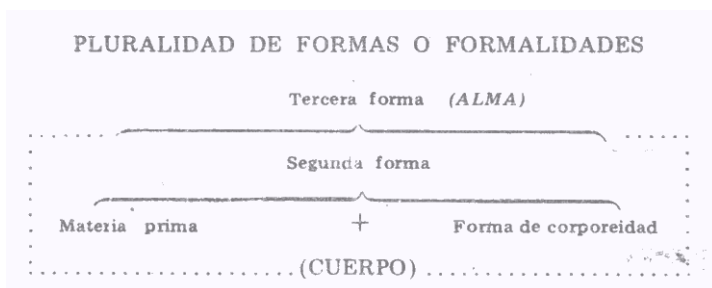
Roberto de Grosseteste dice igualmente que el alma es *hoc aliquid* (*Littera ad Petrum Conflans*, ed. Ehrle, p. 627). En Oxford, como el anteriormente nombrado, Juan Peckham lucha contra el aristotelismo no-agustiniano, defendiendo la pluralidad de formas ("*Unde sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem et ideo formatum edst 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*" (*Quodl. altere*).

Mateo de Aguasparta, Guillermo della Mare, Roger Marston, Ricardo de Mediavilla (con su *De gradu formarum*), afirman las mismas tesis. Por su parte, Duns 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 corpus per coexistentiam...*" (*Op. oxon.* IV, d. 44, q. 2, n. 17).

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

La cuestión que pareciera exigir un cierto dualismo en la expresión no es la doctrina escatológica de la resurrección -que gana en sentido si el hombre muere, y 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 substancia inmaterial, intelectual, inmortal, 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 el hecho 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 tienen 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:



Zavalloni ha explicado largamente el sentido de esta cuestión.³⁶ 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 indiferencia real, óptica-tanto para el alma como para el cuerpo. La cuestión, nunca del todo definida por los pluralismos, es el cómo de la real diferencia de las formas. De todos los dualistas, Agustín y Buenaventura son casos prototípicos -este último más que el primero-; entre 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-.

§ 7. *Originalidad de la solución de Tomás de Aquino.* 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 Hugo de Saint Cher, ni Alberto Magno superaron el dualismo. Este último admite todavía la *forma corporeitatis* y el alma como substancia (*In Metaph.* V, 3, c. 2).

Tomás de Aquino, que se inició en su juventud, en Nápoles, al aristotelismo, estudió después en París en el momento del impacto de Aristóteles y la Cristiandad. En sus primeras obras (*Scriptum super quatuor libros Sententiarum.* 1254-1255) propone todavía la *forma corporeitatis* como auténtica forma substancial; se mostraba como desconcertado ante Avicibrón (II *Sent.* d. 12, q. 1, a. 4; d. 18, q. 1, a. 2; IV, d. 44, q. 1; etc.).

Poco después, en el *De Trinitate* (1257-1258), critica ahora a Avicena y Avicibrón y aprueba a Averroes (q. 4, a. 3, ad 6 m). En la *Summa contra gentiles* la forma de corporeidad es tomada en un nuevo sentido (IV, c. 81). Tomás debía todavía progresar en la toma de conciencia de esta cuestión.

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;

³⁶ *Richard de Mediavilla et les contraverses sur la pluralité des formes*, Lovaina, 1951.

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 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 muchos rodeos. ¡En su conciencia concreta de metafísico y cristiano -entre 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 Avicibrón. 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 a 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 en 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 le valdrá su enemistad, pero al mismo tiempo atacó vigorosamente a Siger (*De unitate intellectus*), debiendo éste modificar su doctrina.

Todo comenzó a hacerse público con aquel un tanto escandaloso texto -escandaloso si se conoce la época-:

"Dicendum est ergo, quod (el cuerpo de Cristo después de la muerte) fuit secundum quid idem, secundum quid non idem; secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem" (Quodl. II, q. 1, a. 1).

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), uno de sus últimos escritos, repite con mayor seguridad la misma doctrina:

"...*Et ideo corpus mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid; quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam*" (III, q. 50, a. 5, ad 1m).

El 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.

"*Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva*" (I, q. 76, a. 4). "*Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter*" (*In II de anima*, lect. 1, n. 224).

Siendo forma substancial en sentido estricto, el alma no puede ser substancia -y la noción de "substancia incompleta" no fue nunca propuesta por el Aquinate, conteniendo una seria incorrección o incoherencia en sus mismas notas-³⁷ Esta afirmación se opone a la de Gilson y 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 su estructura esencial (*In II de anima*, lect. 1, n. 214; I, q. 76, a. 7, ad 3 m); se dice substancia lo que es un género de los entes, pero el alma no constituye una especie completa (*Q. de anima*, 8. 1, ad 4 m); la substancia es el sujeto al que se le predica algo, pero el alma se predica como existente en un sujeto (*In II de anima*, lect. 1, n. 220); el alma no es *hoc aliquid* como la substancia (*Q. de anima*, q. un. a. 1, *corp*); y, para resumir, el alma no es persona, siendo esta última substancia (I, q. 75, a. 4, ad 2 m). El alma no es substancia, pero es una forma subsistente. Con esto el Aquina-

³⁷ Esto lo, demuestra acabadamente Carlos Bazán, *Autour de la controverse sur la nature de l'âme au XIII siècle...*, tesis defendida en Lovaina, ed. Rotaprint, Lovaina, 1967. Y del cual hemos extraído los argumentos colocados a continuación.

te quiere definir el estatuto *sui generis* de esta forma que puede ser inmortal, es decir, subsistir después de la muerte del compuesto. Los dualistas pretendían fundar la inmortalidad del alma en 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*" (De unitate intellectus, cap. 1). 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" (I, q. 29, a. 2. corp). "*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*" (*ibid*).

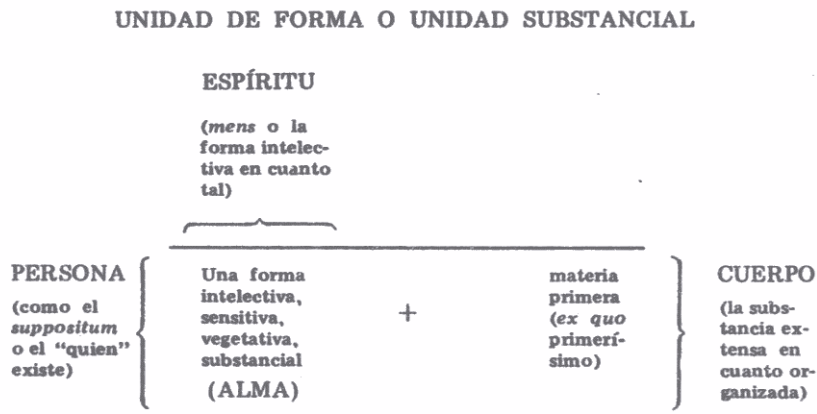
No hemos encontrado el texto que explique la cuestión siguiente: si el alma es subsistente, no lo es principalmente por poseer funciones inmatrimales; si el alma subsiste después de la muerte del cuerpo debe poder hacerlo por la relación que la liga a la subsistencia inmortal de la persona. La persona es el sujeto, la substancia, la que subsiste en sentido estricto; el alma subsiste sólo "*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-alma (*De spirit. creat.* a. 1, cor), 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 toda 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 de todos modos, ¿qué significaría un alma sin persona? ¿Una estructura física sin yo ni cuerpo? Sería más tenue e inoperante que las "sombras" de Homero en el Hades.

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), o 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 solución fundamental. La creación del alma supone, presupone, la creación de la persona; la forma constituye el ser del compuesto a que se atribuye, que se comporta como su sujeto, como una nueva persona, creada *ex nihilo*, último *hypokéimenon* de todas las notas constitutivas del hombre.

§ 8. *Actualidad del planteo antropológico hilemorfista*. En el aristotelismo la substancia sólo tiene una forma substancial y materia primera. En el tratado *Del alma*, Aristóteles presenta el alma como la forma única del compuesto humano. Tomás obró en consecuencia: el alma 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 UNIDAD SUBSTANCIAL



Como puede observarse en el esquema, la forma es el co-principio 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 de ella se puede predicar la existencia, subsistencia y perseidad; no del alma.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo impropriadamente puede llamarse cuerpo. La materia *signata quantitate* (extensa), en cuanto accidente de la substancia, puede ser llamada cuerpo, pero accidentalmente. El cuerpo, en el sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto extensa, sensiblemente percibida -lo que incluye al alma como a su estructura constitutiva-. El cuerpo y el alma no se encuentran entonces opuestos o antepuestos como dos coprincipios, sino impropriadamente; el alma es la forma del cuerpo (como parte del 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 substancia 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 temporaria de la substancia, humana. El alma de Tomás, entonces, no es la de Aristóteles. Éste admitía, además de la mortalidad natural del alma racional (*enteléjeia* del cuerpo organizado), un principio separado y divino (el *noûs*). Tomás hace de este *noûs* 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 auto-conciencia 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 biólogos contemporáneos -superando la reducción cuántica y mecanicista del cuerpo de los físicos y matemáticos anteriores al siglo xx.- echan mano 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 al 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 en 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, como verdades de fe, que el cuerpo y el alma son dos substancias con pluralidad de formas (*Quodl.* VII, q. 11; *Quodl.* q. 10; *Expositio aurea.* fol. 56). Descartes significa la culminación de esta tradición, más que la inauguración de una nueva doctrina, 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 en su sistema -y de la física moderna- de la forma substancial y las cualidades accidentales (*Méditations, sixiemes réponses*, ed. Adam, t. IX, 238, 88.). Los cuerpos, los cuerpos vivos, eran entonces pura extensión y movimiento. El dualismo antropológico era radical.

Un ejemplo, entre tantos, de la renovación, es Hans Driesch, quien en su obra cumbre, *Philosophie des Organischen* (Leipzig, 1909), explicaba que había adoptado "la terminología de Aristóteles y designado este factor de autonomía de los fenómenos de la vida bajo el nombre de *enteléjeia*... La etimología de la palabra *enteléjeia* nos lo autoriza, pues hemos visto que los fenómenos de la vida encierran algo que porta-su-fin-en-sí-mismo" (I, cap. 2, III). El gran biólogo alemán redescubría el sentido del alma como forma, a su nivel natural y espiritual (cf. *Leib und Seele*, Leipzig, 1916), como *Ich, selbst y Seele*, como el principio primigenio y generante, como la "totalidad" ("Ganzheit", cf. *Wirklichkeitslehre*, Leipzig, 1917). Los aportes de Driesch, en plena expansión de la fenomenología, indicaron ya antes de 1920 la necesidad de unir al método fenomenológico un lenguaje categorial -que debe ser reconstituido para dar a la fenomenología una apertura a lo real.

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 de la mutua efectuación de un aparato nuclear (*Kernapparat*), de una estructura del plasma (*plasmastruktur*)... El concepto de Todo y de Totalidad ha pasado en los últimos decenios, también en biología, al primer plano" (*Philosophie des Lebendigen*, en *Systematische Philosophie*, Stuttgart, 1963, p. 414). 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 efectuar un nuevo paso adelante. Será necesario, no sólo expresar la comprensión pre-conceptual al nivel de la metafísica (descripción ontológica), sino igualmente re-

descubrir, profundizar, y forjar aún, un *lógos* categorial de nivel óntico que deberá inspirarse en los aportes de la antropología del Aristóteles definitivo (330-322 a. C.) y del Tomás de Aquino del último período (1266-1275 d. C.), aunque situando la solución en otro contexto.

CRONOLOGIA DE LA CULTURA HELENICA

- IV. milenio a.C. Los protoindoeuropeos (Kurgan) no han realizado todavía sus grandes invasiones hacia el sur. Las culturas Sesklo y Dimini (4000 a. C.) se hacen presentes en Tesalia, Macedonia y Tracia.
- III milenio a. C. Comienza el movimiento hacia el oeste del Kurgan I que pasan del Volga al Don (Kurgan II) y se hacen presentes en Troya (Kurgan III). Los luvtas llegan a Anatolia (siglo xxv) y los hititas igualmente (siglo xx). Los protohelénos atraviesan también el estrecho de los Dardanelos (siglo XX). La Edad de Bronce aparece en Larisa y en Agíos Kósmas (cerca de Atenas) (2300 a. C.), e igualmente en Knossos (Creta). 3000-2400, período minoico antiguo, 2400-1600, período minoico medio, 1600 comienza el período minoico posterior.
- 1800-1700 a. C. Invasiones de jinetes que usan el bronce; los protohelénicos o aqueos llegan a la Hélade. Creación de la civilización micénica que culmina en el siglo XIII a. C. Destruyen a Knossos en 1423 a. C. Zeus domina el panteón.
- 1300-1100 a. C. Invasiones de jinetes que usan el hierro: los dorios. Destrucción de los centros de la cultura micénica (1150). Tiempos épicos de la tradición homérica.
- Siglo XII a. C. Los eolios se establecen en Magnesia, Mitilene; los jonios, en Mileto; los dorios, en Rodas.
- 900 a. C. Fundación de Esparta junto al Eurotas.
- 736-628 a. C. Guerras de Mesenia. Presencia de Tirteo. En torno al 700 Hesíodo vive en Beocia. Atenas domina el Ática.
- 624-546 a. C. Tales, filósofo en Mileto jónica. Después Anaximandro (611-546), Anaxímenes (586-525), Parménides de Elea (540-480), Pitágoras (580-500), Heráclito (535-470).
- 650 a 511 a. C. Gobierno de los Tiranos, siendo el más famoso de ellos, Pisístrato (561-528).

- 612-560 a. C. Vida de Solón (gobierna desde el 594).
- 510 a. C. Clístenes derroca la tiranía.
- 518-446 a. C. Vida de Píndaro de Tebas. Teognis y Simónides (556-468).
- 501-494 a. C. Guerras jónicas.
- 492-449 a. C. Guerras médicas. Paz de Cimón (449).
- 525-406 a. C. Gran época de la tragedia desde el nacimiento de Esquilo a la muerte de Eurípides.
- 443-429 a. C. Esplendor clásico del gobierno de Pericles. El Partenón es edificado (447), el Erecteion (desde 421), los Propíleos (desde 437), el Teseion. Sócrates había nacido poco antes (469-399) y los sofistas eran los maestros del momento. Fidias (490-431) y Policeto llegan a su esplendor, igualmente los historiadores Herodoto, Tucídides y Xenofonte (desde 484 al 355).
- 431-404 a. C. Guerra del Peloponeso. En el 411 comienza el reinado de la oligarquía en Atenas. Vive Platón (428-347). Aristóteles (384-322).
- 359-336 a. C. Filippo II, rey de Macedonia.
- 336-323 a. C. Reinado de Alejandro Magno y constitución del Imperio alejandrino helenístico.
- 323-280 a. C. Guerra de los lugartenientes de Alejandro.
- 304-30 a. C. Dominio de los Ptolomeos en Egipto.
- 304-64 a. C. Dominio de los Seleucidas en Mesopotamia.
- 279-168 a. C." Dominio de los Macedónicos en Grecia.
- 171-64 a. C. Los romanos conquistan paulatinamente todos los reinos helenistas.
- 204-270 d. C. Plotino asume todo el pensamiento de su tradición y elabora la más genial de las visiones indoeuropeas.
- 529 d. C. Se cierra la escuela filosófica de Atenas por orden del emperador Justiniano.

INDICE DE AUTORES

- Aaron, 21
Agustfn, 112, 126, 129
Alcuino, 126
Alimen-Steve, XII, XIV
Ambrosio, 125
Anaxágoras, XXIV, 24, 65, 70
Anaximandro, 8, 37, 62, 137
Anaxímenes, 8, 137
Andrados, 54
Antifón, 67
Aristófanes, 83
Aristóteles, XI, XXII, XXIV, XXV,
XXVI, XXVII, 1, 4, 8, 9, 10,
13.18, 24, 26, 27, 28, 29, 30,
40, 41, 42, 43, 45, 46, 58, 61,
77, 78, 79, 80, 82, 84, 85,86,
93, 94,95,97 ,98, 99, 100, 101,
102,103,104, 105, 106,115,
125,126,129,130, 133.134,
135, 136.
Arius Didimo, 16
Arnim, von, XXV, 43, 44, 90
Arquíloco, 55-56
Averroes, 27,28, 129
Avicibrón, 126, 129,130
- Badareu, 40, 41
Bailly, l
Balthasar, U. von, 21
Barbotin, 14
Bastide, XXVI, 70
Baudry, 22, 28
Bazán, 131-133
Bekker,10,94
Benz, 30
- Bérard, 4
Bergson, 35, 76
Biemel, 114
Blemmida, 125
Blond, le, 40
Bohme, 32
Bonitz, IO, 30, 94
Boucher, XVII
Bouthoul, 53, 75
Bréhier, 17, 44
Brémond, 83
Brochard, 66, 68, 69
Brun, 24
Bruno, 32
Buenaventura, 129,133
Bultmann, X
Burnet, XXIII, 94, 105
- Calino,26
Carteron 28
Casiodoro, 126
Castelli X 21
Causse, 110
Cicerón, 69
- Clausewitz, von, 53
Clemente,123
Confucio,35
Copérnico, XXVI
Corte, M. de, 14, 17, 28, 41
Coulon, 83
Cournot, 76
Crantor,28
Cresus, XXV
Crisipo, 90

Daelen, van, 83
 Dandoy, 33
 Defournay, 94, 104
 Dernócritó, XXIV
 Descartes, 125, 135
 Diels, XXIV, 22, 44, 62
 Dies, XXIV
 Dilthey, 21
 Driesch, 135
 Duhern, XXVI, 9, 26, 118
 Duval, XVII

 Eckhart 36
 Ehrich, XIII
 Eissfeldt, XXVI
 Eliade, XXI, XXIII, 19, 23, 32, 33,
 37, 38, 41, 43, 45
 Ernpédocles, 24, 65
 Epicuro, XXV, 45
 Eratóstenes, 86
 Esquilo, XXV, 22, 138
 Eudoxo, 26
 Eurípides, XXV, 9, 138

 Feist, XIII
 Felipe el C., 127
 Ferécides, 22
 Festugiere, XXIV, 7, 11, 12, 17, 26,
 28, 32, 38, 39, 43, 44, 70, 73,
 90

 Fichte, 32
 Filliozat, 33, 34, 35
 Filolao, 10
 Filón, 121
 Filoxeno, 1
 Fink, XXIII
 Formichi, 34, 35
 Fraile 111
 Frazer 22
 Frenkian, 4
 Frobenius, 21
 Furley, 5

 Gauthier, 94, 96, 101, 103, 104,
 105, 106, 107, 131
 Gerardo de A., 130

 Gilson, 40, 115, 116, 131
 Glasenapp, von, 34, 35
 Glotz, 31
 Goetz, 42
 Goichon, 126
 Goldschmidt, 43
 Gramatica, 116
 Graves, XXV
 Grégoire, 49
 Gregorio, 125
 Grousset, 34, 35
 Guillerrno de A., 127
 Guillerrno de s. T., 126
 Guitton, 30
 Gurvitch, 75

 Harnelin 14 28 40
 Havers XVII
 Hegel, 20, 32, 40, 49, 75, 114, 117,
 118
 Heidegger, XXIII, 19, 44, 62, 117
 Heirnsoeth 112
 Heráclito, 9, 44, 63, 64, 66, 137
 Herodoto, 7, 138
 Hesíodo 21-24 54 55 57 61 62
 80 88
 Hirzei 52
 Hirschigo, 10
 Hoffman 1

 Hornero, XXII, XXVI, 4, 5, 6, 74,
 75, 132
 Hubert XVII
 Husserl 19 113
 Hugo de S. Victor, 126

 Ihering, von, XIII
 Ireneo, 113, 122-123
 Isaac de S., 126
 Isócrates, 83, 87
 Jaeger, XXV, XXVI, 4, 13, 52, 53,
 54, 57, 63, 64, 65, 68, 74, 76,
 77, 78, 79, 93, 94, 105
 James, E., XXII, 21~ 41
 Jaspers, X, 13
 Jolif, 94, 101

Kant, 40, 71
 Karndl, XIII
 Kempis, 68
 Krappe, XXI
 Koerting, 1
 Kranz, XXIV

 Lacombe, 33, 34, 36
 Laercio, 28
 Lalande, 75
 Lao-Tse, 35
 Léonard, X, 94, 105, 106
 Lietzmann, 87
 Lobeck, 5
 Lubac, 33

 Mamerto, 126
 Mandonnet, 28
 Mansion, 13, 40, 94, 105
 Maritain, 42
 Marrou, 21
 Marston, 128
 Masson-Oursel, 35
 Mateo de Aguasparta, 128
 Maurras, 80
 Mayz, 117
 Merleau-Ponty, 19, 91, 92, 114, 115
 Merpert, XIII
 Messer, 73
 Metodiodo, 124
 Meyer-Luebcke, 1
 Moerbeke, 130
 Moreau, 43
 Mueller, F.L., 4, 30

 Narr, XIII
 Nemesio, 125
 Nicéforas, 125
 Nilsson, 23
 Northrop, 20,
 Nuyens, 13, 30, 77, 93, 94, 96, 101,
 103-106

 Ockham, 109, 125, 128, 135
 Onians, 5
 Origenes, 120, 123, 124

 Otto, 33, 36
 Pablo, 121, 123
 Padovani, 15
 Papaionnou, 30
 Parménides, 44, 61, 63, 64, 137
 Pascal, P., XVII
 Peckham, 127, 130
 Pedro Lombardo, 126
 Peña, 52
 Perpeet, 28
 Pétrement, 3, 32
 Píndaro, 138
 Pictet, XIII
 Pirenne, 37
 Pirrón, 68, 69
 Pitágoras, 62, 137
 Platón, XXIV, XXV, 7-13, 16,
 22, 23, 25-27, 30, 38-41, 43, 44, 61, 62,
 65, 66, 71, 72, 74-76, 78, 79, 84, 85, 94,
 95, 99, 101, 105, 106, 111, 124, 138
 Plotino, 17, 30, 44, 117, 138
 Plutarco, 87
 Porfirio, 5, 30
 Portmann, 135
 Proclo, 5, 28, 29
 Protágoras, 66, 67, 70
 Psellus, 125
 Pseudo Demóstenes, 59
 Puellas, 119
 Pumpelly, 31

 Rabano, 126
 Rahner, XXII
 Râmânuđja, 34
 Reinach, XIII
 Renou-Silburn, 34
 Ricardo de Mediavilla, 128, 129
 Rickert, 21
 Ricoeur, IX, X, XXII, 8, 21, 42
 Rigaud, 127
 Roberto de Grosseteste, 127
 Robin, 67
 Rochelle, Juan de, 127
 Rohde, 3, 9, 37-39, 42
 Ross, 74, 94, 105
 Rufo, 127

Sankara, 33, 34, 36
 Scoto, 128, 135
 Schaerer, XXII
 Scheffer, XXII, 23
 Schelling, 32
 Schleiermacher, 70
 Schuhl, XXVI
 Schwaitzer, 32
 Sexto, 68
 Siger, 130
 Sinclair, XXVI
 Simmel, 21
 Simónides, 55, 138
 Simplicio, 38
 Sócrates, XXV, XXVI, 69-72, 88, 138
 Sófocles, XXV, 38
 Solón, 57, 58, 138
 Sorokin, 20
 Spencer, 75
 Spengler, 20
 Spinoza, 32, 118
 Steenberghen, 131
 Stein, 114

 Taciano, 122, 128
 Tales, XXVI, 37, 61, 137
 Tarn, 87
 Teichmueller, 39
 Teilhard de Ch., XXI, 34, 75
 Teofrasto, 29
 Teognis, 138
 Tertuliano, 125, 131, 133
 Timón, 57

 Tobar, 70
 Tomás, 27, 28, 36, 40, 111, 120, 129-134, 136
 Toynbee, 20, 75
 Tresmontant, 32, 88, 118, 124
 Trouillard, 17
 Tricot, 97
 Trimegistos, 37
 Truyol, 63
 Tucídides, 58, 59, 138

 Utz, 42

 Vanhoute, 76
 Vendryes, XVII
 Verbeke, 13, 94

 Waelhens, de, IX, XXII, 19, 113, 115, 116, 119
 Weber, 21
 Wilamowitz, 12
 Wunderle, 30

 Xenócrates, 28, 105, 106
 Xenófanes, 22
 Xenofonte, 9, 70, 138

 Zavalloni, 129
 Zenker, 35
 Zenón, 43, 90
 Zubiri, 44, 115
 Zürcher, 102