

CAPITULO IV

ESTRUCTURA DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD A FINES DEL SIGLO III

Este capítulo, aunque abordará algunas cuestiones nuevas, será la conclusión de la *primera parte* de esta obra. En primer lugar, expondremos las doctrinas antropológicas del filósofo que resume en su pensar toda la tradición de los pueblos indoeuropeos: Plotino. En oposición al gran neoplatónico resumiremos todo lo estudiado hasta el presente para poder así comprender más claramente la originalidad de la antropología de la cristiandad constituida después de las crisis iniciales descriptas en los tres primeros capítulos.

1. Plotino, genio reflexivo indoeuropeo

§ 42. Las tres etapas del helenismo

La filosofía helenista tuvo tres momentos: la primera fase comprende aproximadamente desde el siglo IV a.JC., hasta mediados del siglo I d. JC., estando dominada por una reflexión moralizante de tipo estoico y epicúreo, con matices escépticos (como en el caso de Pirrón y de la Academia media y nueva). La segunda fase contempla la persistencia del escepticismo y el eclecticismo, siendo ahora la capital intelectual Alejandría, gran ciudad cultural, política y económica. Se observa un renacimiento del estudio de los clásicos, y de allí el llamado neopitagorismo y el platonismo medio, escuelas que son igualmente permeables a influencias orientales, procedentes de Persia bajo el gobierno

los Seléucidas. Perteneciente a estas escuelas, un Plutarco de Queronea, mostraba ya que existe primordial y primeramente la Unidad eterna e inmutable del ser divino. "Dios –decía–no puede ser en un tiempo y no serlo en otro, sino que es la inmóvil eternidad". Ese Dios, sin embargo, no es el origen del mundo porque "sería imposible que existiese algo malo (en el mundo) si fuera Dios causa de todas las cosas" (*De Isis y Osiris*, § 45). Por ello este mundo está formado por potencias intermedias (el alma del mundo) y es una mezcla. El alma pena en este mundo aspirando la liberación. Nuevo ejemplo de dualismo: "Mientras que estamos aquí abajo, perdidos por las afecciones corporales, no podemos tener ninguna relación con Dios, a excepción del pensamiento filosófico donde podemos ligeramente alcanzarlo, como en un sueño. Pero cuando nuestra alma sea liberada y hayamos entrado en la región de lo puro e invisible, del no-cambio [...]" (*De Isis y Osiris*, § 78).

"La psicología de Plutarco utiliza nociones mitológicas y fantásticas sobre el origen del alma y su relación con los demonios. Se puede mostrar, sin embargo, el dualismo afirmado entre *psyjé* y *noûs*, que se sobrepone al dualismo alma-cuerpo" ⁽¹⁾.

Estas dos fases de la filosofía helenística indicadas más arriba, desde el siglo IV hasta el siglo III, influyeron el pensamiento cristiano de los dos primeros siglos. La tercera fase es la del neoplatonismo, desde mediados del siglo III hasta la desaparición de las escuelas paganas de filosofía (en el 529 el Emperador Justiniano cerró la escuela filosófica de Atenas; la de Alejandría durará hasta el siglo VII d. JC., cuya biblioteca en su esplendor tuvo más de medio millón de volúmenes contando los de la biblioteca exterior, interior, volúmenes mezclados y simples). Del moralismo estoico y epicúreo se pasa a una reflexión francamente ontológica y hasta teosófica.

El mejor ejemplo del neoplatonismo fue Plotino de Lycopolis ⁽²⁾, que sintetiza, como hemos dicho, lo más peculiar del pensamiento indoeuropeo. No en vano fue alumno de Amonio Sacas ⁽³⁾, y tuvo especial preocupación de enrolarse en las armadas del emperador Gordiano para conocer el pensamiento de los iránicos e hindúes. De hecho, en Plotino se reúne la tradición greco-helénica, la iránica y hasta brahmánica. Su ontología es una magnífica síntesis que se contra-

(1) F. Copleston, *A history of Philosophy* (trad. franc. Tournai, 1964, t I, p. 478). Cfr. *Ne suaviter quidem vivi posse*, § 28; *De sera numinis*, § 18; *De animae procreatione*, § 4. Cfr. P. Thevenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, 1939; K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949.

(2) Vivió entre 203/204 a 269/270 d.J.C.

(3) Nació en torno a 175 y murió en 240 d.J.C.

pone, en casi todas sus tesis fundamentales, con la comprensión cristiana del mundo.

En el neoplatonismo se expresa un claro movimiento circular: lo primero es lo Uno; por degradación y multiplicidad, segundo momento, emana el universo complejo; por simplificación y purificación, tercer momento, se produce el retorno a lo Uno, el cual se encuentra al fin idéntico a sí mismo como al inicio, cuarto momento. Esta tesis de la circularidad, como veremos, involucra una antropología bien estructurada e igualmente una moral que tendrá mucha importancia en todo el pensamiento bizantino y latino-occidental ⁽⁴⁾. Veamos ahora paso a paso los tres momentos indicados, deteniéndonos especialmente en el segundo, donde se da cita su antropología, y la transición hacia el tercero, preponderantemente moral.

§ 43. *Primer momento del ciclo plotiniano*

Ante todo y sobre todo ser, inefable e incomprensible, se encuentra lo Uno ⁽⁵⁾. Nuestra alma desea "resolver este problema tan debatido entre los sabios antiguos: ¿Cómo el Uno, tal como lo interpretamos, ha llegado a ser una multiplicidad, una díada? [...] ¿Cómo lo Uno no ha permanecido en El mismo? ¿Cómo podemos reasumir la multiplicidad en la unidad?" ⁽⁶⁾. Dejemos que el mismo Plotino nos explique el punto de partida de su sistema, es decir, la manera como sucesivas emanaciones provenientes de lo Uno originario han ido constituyendo nuestro mundo plural: "Cuando un ser ha alcanzado la perfección, vemos que siempre engendra (algo) ; no puede soportar el permanecer en su propia (perfección solipsista), sino que produce otro ser. Esto no es sólo verdad de los seres con voluntad refleja, sino igualmente entre los que vegetan sin voluntad, de los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo, el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno obra sobre otra cosa, y en fin, todo, en tanto que posee capacidad, imita al principio eterno y bueno. ¿Cómo podría el ser más perfecto y el Bien primero per-

(4) No sólo en el caso de un Agustín, sino que aún su influencia se deja ver en los aristotélicos (cfr. S. Tomás, *De Causis*, lect. 12; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Turín, 1950). Sobre Plotino puede verse: Henry-Schwyzler, texto crítico de *Ennéades*, París, I-II, 1951-1959; texto completo por Bréhier, G. Budé, París, 1924-1938 (en inglés ed. Mac Kenna, Londres, 1956; en alemán ed. Harder, Leipzig 1930-1937). E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, París, 1928; I. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, 1933; C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und Christentum*, Leipzig, 1901; art. *Platonisme des pères*, por Arnou en *DTC* XII, col. 2323 ss.

(5) *Enéada* V, 4, 1.

(6) *Ibid.*, V, 1,6.

manecer inmóvil en sí mismo? ¿Sería acaso por envidia? [...] Es necesario, entonces, que alguna cosa provenga de El, porque los seres tienen de El la capacidad de hacer existir a otros [...]" (7).

De lo Uno, sin que se mueva, sin que se incline, sin que lo quiera, sin que lo proyecte, quedando idéntico a sí mismo, emana "como un rayo que procede de El" (8) la multiplicidad. Téngase en cuenta que la emanación es la doctrina ontológica contraria a la creación semita; es decir, hay continuidad y univocidad entre lo Uno y la multiplicidad progresivamente emanada, no ya por participación creadora ni por analogía: "Lo que procede de El no debe ser idéntico a El; superior tampoco, porque ¿cómo podría ser superior a lo Uno, superior al todo? Ciertamente es inferior, es decir, menos perfecto. ¿Qué es lo menos perfecto que lo Uno? Es lo no-Uno, es lo múltiple, pero como aspira a lo Uno es lo Uno-múltiple" (9).

§ 44. Segundo momento del ciclo. La antropología

En esta segunda etapa la doctrina plotiniana explica la causa de la multiplicidad y su racionalidad u orden. Comienza así la fundamentación de este momento: se puede experimentar la existencia del mundo plural material con los sentidos; esta materia sensible es el último grado de la jerarquía, desde lo perfectísimo y simplísimo (lo Uno) hasta lo que por degradación, oscuridad e imperfección puede ser conocido por nuestros sentidos: "La multiplicidad (*tó plêthos*) consiste en el alejamiento de lo Uno. La infinitud [de las cosas numéricamente diferentes] es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud [de este tipo] sea el mal y que seamos nosotros mismos malos cuando somos múltiples. Pues la multiplicidad de una cosa radica en la incapacidad de concentrarse en sí, dispersarse, extenderse y disiparse. Si en ese disiparse se encuentra absolutamente privado de lo Uno, llega a ser una multiplicidad en la que nada puede unir una parte a otra" (10).

El primer paso hacia la multiplicidad es un distanciamiento que se produce de lo Uno, como la *Entzweigung* de Hegel (11), cuyo producto es el "Intelecto": "Decimos que el *Noûs* es la imagen del Uno [...] ¿Pero el Uno no es *Noûs*? ¿Cómo podría engendrar el Intelecto? Porque El se ve re-

(7) *Ibid.*, V,4,1.

(8) *Ibid.*, V, 1, 6

(9) *Ibid.*, V, 3, 15.

(10) *Ibid.*, VI, 6, 1.

(11) *Enzykloaedia* §§ 88-89; *Logik* 1, 1, 1, c: *Werden*.

tornándose sobre sí mismo; esta visión [de sí mismo] es el Intelecto" ⁽¹²⁾.

En el mundo inteligible, en el Nous, es donde se engendra la distinción y la multiplicidad indivisa, "el intelecto no se dispersa, y permanece verdaderamente consigo mismo porque está junto al Uno y procede de El, pero ha tenido la audacia de separarse de lo Uno" ⁽¹³⁾. Esta "audacia" es tomada como una falta, como el comienzo de mayores males futuros. Esto, efectivamente, nos recuerda el pecado de la *Pistis Sophia* de los sistemas gnósticos, origen de la creación del mundo. Para Plotino se produce inicialmente una apostasía (*apóstasis* = distanciamiento = *Entfernung*): "Este mundo no es el fruto de un razonamiento que establece que es necesario que sea, sino en virtud de una necesidad inherente a la naturaleza del segundo grado (el Intelecto) [. ..]. Cometeríamos un error al maldecir este mundo diciendo que no es bello [. ..]. Tampoco podemos acusar al que es causa de su existencia, pues existe necesariamente y no existe en virtud de un razonamiento (libre), sino que es por su naturaleza que un ser superior engendra un ser semejante a él" ⁽¹⁴⁾.

Para nuestro filósofo "el cosmos es eterno, tuvo siempre y tendrá siempre el cuerpo (la materia y extensión) que posee" ⁽¹⁵⁾. ¿Cómo es posible conciliar la eternidad de la multiplicidad con el comienzo del tiempo? Para Plotino las cosas "reposan en el ser" eternamente ⁽¹⁶⁾, por ello son eternas, por ello existe el ciclo del eterno retorno; estando por "naturaleza ansiosas de acción... eligieron buscar un estado mejor que el presente, entonces se movieron" ⁽¹⁷⁾, y con dicho movimiento recomienza siempre un proceso donde el tiempo aparece de nuevo. El tiempo sólo existe en el estado de multiplicidad diferenciada, individuada, existente, procedente de la caída y el movimiento. El tiempo es el horizonte de su antropología, pero un tiempo necesario y determinando igualmente a entes necesarios. El hombre es siempre temporal, ya que cuando el alma se re-une con lo Uno termina su peregrinar por el tiempo ⁽¹⁸⁾. Efectivamente, las almas proceden del Intelecto: "Siendo (el Intelecto) semejante a lo Uno, produce como El, dejando emanar la multiplicidad que tenía en potencia; lo que produce es imagen de sí mismo. Se derrama como lo Uno, que ya antes se había derramado. Esta energía que procede de la substancia (del Intelecto) es el Alma (del mundo) [...].

(12) *Enéada* V, I, 7.

(13) *Ibid.*, VI, 9, 5.

(14) *Ibid.*, II, 2, 2-3.

(15) *Ibid.*, II, I, I.

(16) *Ibid.*, III, 7, II.

(17) *Ibid.*,

(18) *Ibid.*, III,

El Alma no permanece inmóvil sino que se mueve para engendrar una imagen de sí misma" (19).

Esta Alma es la productora del lugar, del cuerpo, del mundo (20); siendo productora del cosmos sensible, engendra igualmente el tiempo (21); es igualmente principio del alma inteligible y de la vida de todo cuerpo viviente, desde el hombre hasta los animales y los vegetales (22). El Alma del mundo se individualiza en un sinnúmero de almas particulares que animan los cuerpos vivientes, y de allí la posibilidad de pasar de un cuerpo a otro, la *ensomátosis*. Entramos así de lleno en la antropología plotiniana: "En lo que concierne al alma de los vivientes, aquellas que entre ellas han caído y llegado aún hasta en los cuerpos de las bestias, es necesario que sean inmortales" (23). "Hay almas que cambian de cuerpo y renacen cada vez con diversos aspectos; pero cuando lo pueden, se escapan al nacimiento y se unen con el alma del universo" (24).

El hombre, por lo tanto, es el encuentro de un alma con un cuerpo material. Lo absolutamente material es lo no-ente, lo no-ser, lo absolutamente malo sin mezcla de bondad (25). El cuerpo del hombre está constituido con una entidad última en la escala de los seres, efecto de un pecado (*amartía*) que determinó la caída de los seres inferiores y la ocasión de la existencia del mundo material. Esta visión pesimista no es exclusiva, ya que Plotino expone igualmente una visión optimista donde el alma se encarna en un cuerpo "por inclinación voluntaria para ejercer su poder e imponer orden en lo que está junto a ella" (26).

En el hombre, diríamos así, se conjugan tres faltas: la originalidad del Intelecto y del Alma que produce las sustancias inferiores y el mundo; en segundo lugar, el alma individual de cada hombre comete un pecado de origen por su misma individuación: "Las almas (individuales) si hubieran permanecido en lo inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento [...]. Pero habiendo cambiado y pasado de lo universal a lo particular, en fragmentos, queriendo ser cada una por sí misma, se fatigan de existir con otro (el cuerpo), y se separaron cada una de las otras en sí mismas solitariamente. Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del todo, sin dirigir su mirada hacia lo

(19) *Ibid.*, V, 2, 1.

(20) *Ibid.*, IV, 3, 9.

(21) *Ibid.*, III, 7, 10.

(22) *Ibid.*, VI, 7, 11.

(23) *Ibid.*, IV, 7, 14.

(24) *Ibid.*, III, 2, 4.

(25) *Ibid.*, I, 8, 5; *cfr.* III, 6, 7.

(26) *Ibid.*, IV, 8, 5.

inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en acción y no proyectaron sino fragmentos" (27).

Esto es el hombre. Un compuesto accidental de un alma caída y de un cuerpo material. Ambos son producto de una falta que origina la multiplicidad.

El tercer tipo de falta que se conjuga en el hombre es el mal obrar individual, la falta de cada uno (28). Ese mal obrar del hombre lo interna todavía más profundamente en la multiplicidad, olvidando la necesidad de reconcentrarse en sí mismo para recuperarse en la unidad.

Esta antropología puede ser definida como un *dualismo óntico* y transitorio, pero radicalmente es un *monismo ontológico*.

El hombre, fundamentalmente, es su alma y, últimamente, fragmento de lo Uno originario. El dualismo es asumido en la Unidad, así como la Multiplicidad había emanado de lo Uno (29): "Pues [el alma] llegando a ser hombre se aleja de ser todo [como lo es el Alma del mundo]. Es necesario cesar de ser hombre para elevarse como dice Platón a gobernar todo el universo" (30).

La fatalidad y la tragedia guía todo el proceso; no hay libertad propiamente dicha en ningún momento, y ni siquiera desde la incorporalización del alma (31).

§ 45. Tercer momento. La ética

Esta visión antropológica nos deja ya ver cuál será su ética o teoría de la salvación. Si la existencia del hombre, momento pasajero del ciclo plotiniano, es la esclavitud del alma en un cuerpo (sea por su pecado sea para iluminar la oscura materia), la *apóstasis* de la Unidad originaria, la conversión o el retorno (*epistrofê*) consistirá en el recorrer nuevamente el camino desde la multiplicidad hacia lo Uno.

El médico Eustochius, que llegó a Puzzoles cuando Plotino agonizaba, escuchó de sus labios el resumen del tercer momento de su cosmovisión: "—Esperaba verte antes que lo que es divino en mí (el *noûs* del alma) se hubiera ido a universo con lo divino (el Alma del mundo) en el universo".

Para Plotino existían tres partes en el hombre individual: la superior, el *noûs*, sin mezcla alguna con la materia (32), cen-

(27) *Ibid.*, IV, 8, 4.

(28) *Ibid.*, IV, 8, 7.

(29) *Ibid.*, IV, 4, 3.

(30) *Ibid.*, V, 8, 7.

(31) *Ibid.*, IV, 3, 13.

(32) *Ibid.*, IV, 8, 8.

tro en el que se encuentra como suspendida el alma ⁽³³⁾, que es participación del *Noûs* o primera emanación de lo Uno. En segundo lugar el alma, que entra en composición con el cuerpo, para formar "lo común" (*tò koinón*), cuyas virtudes son principalmente las políticas, ya que la virtud de la teoría es propia del *noûs*, como en el Aristóteles definitivo ⁽³⁴⁾. Por último se encuentra el cuerpo y los sentidos, participación del mundo y la materia. El hombre es un microcosmos, participación de las diversas emanaciones: del *Noûs*, del Alma y del cosmos.

Este estado de confusión y olvido en la que el alma humana se encuentra postrada, no es definitiva. El optimismo trascendente de Plotino propone una doctrina de la salvación por la liberación del cuerpo. Se trata de una tarea de *kathársis*, de purificación: "La purificación, el estar purificado, es la supresión de todo lo que nos es extranjero (*allogenou*)" ⁽³⁵⁾. "La purificación consiste en aislar el alma, no dejándola unirse a las cosas; no mirarlas más; no tener más opiniones extranjeras a su naturaleza [...]. En cuanto a la separación es el estado del alma que no se encuentra más en el cuerpo a punto de pertenecerle, como la luz que no se encuentra ya en la tiniebla" ⁽³⁶⁾.

El hombre, aunque confuso en la materia, tiene momentos en que su *noûs* le permite alcanzar lo Uno, divino, recordándole su origen: "(En ciertas ocasiones) el hombre verá, como puede verse en el cielo, a la vez Dios y él mismo, él mismo revestido de luz, lleno de la luz inteligible o mejor llegando a ser uno con esta luz en su pureza, sin carga ni peso [...]. Durante este tiempo es como abrasado, y cuando vuelve a ser pesado (en la vida cotidiana del cuerpo) , es como si el fuego se hubiera apagado" ⁽³⁷⁾.

La experiencia mística, tan frecuente en Plotino, como entre los monjes brahmánicos, manifiesta una vez más el sentido profundo de todo el humanismo indoeuropeo, primacía del mundo uránico; connaturalidad del hombre con lo divino por la visión. A esto Agustín lo llamará después pelagianismo, hoy lo denominaríamos divinización ontológica. En la *Enéada II*, 9, 6, pareciera resumirse toda la tradición ancestral del indoeuropeísmo, aceptando y proponiendo los siguientes principios: "El alma (es) inmortal, el mundo inteligible, (hay) primacía de lo divino, necesidad de que el alma huya de la compañía del cuerpo, separación del alma y

(33) *Ibid.*, V, 1, 11.

(34) *Cfr. Ética a Nicómaco X*, 6.9.

(35) *Enéada I*, 2, 4.

(36) *Ibid.*, III, 6, 5.

(37) *Ibid.*, VI, 9, 9.

del cuerpo, huida del devenir [*dóxa, maya*] hacia la *ousían* [substancia divina]".

La procesión descendente exige una procesión ascendente. Gracias a la inteligencia práctica el alma domina el cuerpo por la ascesis y por el cultivo de las virtudes. Por la inteligencia teórica se contempla el mundo inteligible, se "convierte", se cambia el sentido de la existencia y se prepara a la liberación definitiva del alma individual después de la muerte. El alma individual se re-encuentra en el Alma del mundo, la que procediendo ascendentemente se confunde con el *Noûs*, y éste retorna nuevamente a lo Uno. El ciclo quedará cerrado para recomenzar su procesión descendente y ascendente por toda la eternidad.

Porfirio de Tiro⁽³⁸⁾, Jámblico de Calcídia⁽³⁹⁾ y Proclo⁽⁴⁰⁾ siguieron la doctrina del maestro influenciando con sus doctrinas neoplatónicas de manera decisiva la reflexión posterior. Piénsese que el *De causis*, tomado por una pretendida obra de Aristóteles, fue ampliamente comentado en la Edad Media, hasta por Alberto Magno y Tomás de Aquino —aunque este último detectó doctrinas extrañas y no quiso ya atribuirlo al estagirita.

2. La antropología de la constituida cristiandad

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general y particularmente del neoplatonismo, es el de una reflexión sobre la cuestión del Uno y de lo múltiple, de donde procede una ontología, en la que lo presente y permanente es la que efectivamente es el ser. Por ello, la tendencia radical es hacia el monismo. Al mismo tiempo el hombre será un compuesto inestable de las dos partes del universo: una parte es substancia divina o participación del ser; otra es materia plural, negativa, malo raíz de todo mal, no-ser o potencia de movimiento. Monismo trascendente u ontológico, y dualismo antropológico, y, por ello, dualismo moral de ascesis o desprecio del cuerpo, la negatividad en el hombre. Este es el esquema aproximado que puede aplicarse, en su sentido radical, aunque con variantes, a los sistemas platónicos, budistas, iránicos, helenísticos y neoplatónicos, con diferencias como es evidente, pero que no niegan estas líneas fundamentales.

El sentido profundo, en cambio, de los pueblos semitas,

(38) Vivió entre 232 a 301 d.J.C.

(39) Murió en 330 d.J.C.

(40) Nació en 410 y murió en 485 d.J.C.

del hebreo en particular y aún más coherentemente del cristiano, es la clara definición de una doctrina creacionista que propone la absoluta alteridad del Dios único, instituyendo así una distinción metafísica entre Creador y creatura. Esto indica ya un sentido del *ser* muy distinto al de los indoeuropeos y helenistas en particular ⁽⁴¹⁾. El hombre es constituido en su ser unitariamente, comprensión del hombre que se debatirá, no siempre con éxito según hemos visto, contra el dualismo que propone el helenismo. Comprensión antropológica unitaria, unidad radical de una historia de la salvación, pero bipolaridad al nivel intersubjetivo. La Alianza se ordena al nivel del "espíritu", mientras que el orden de la "carne" se le antepone como su contrario. Es decir, monismo antropológico y dualismo social: existe una sociedad de los miembros del judaísmo o de la Iglesia, y otra de los *goim* o de los *paganos* ⁽⁴²⁾.

§ 46. *Epoca olvidada*

Cuando los autores que tratan sobre historia de filosofía llegan a este momento de los primeros siglos del pensamiento cristiano, desde sus orígenes hasta aproximadamente el año 300 d.J .C., se produce casi siempre como un vacío, como un salto. Tomemos algunos ejemplos ilustrativos y representativos, en los que se pueda comprender la gravedad del problema, ya que en ese tiempo, *de facto*, se adoptaron las tesis fundamentales y se eligieron los contenidos que en definitiva toda filosofía de la cristiandad futura fundamentará y expondrá. Se pasa, entonces, por alto nada menos que el momento de su *constitución*.

Etienne Gilson en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval* se ha ocupado de nuestro tema en nueve capítulos, desde el IX al XVII ⁽⁴³⁾. Sin embargo pasa directamente del estudio de los griegos, casi exclusivamente de Platón y Aristóteles, a algunos textos del Nuevo Testamento (todavía no trabajados filosóficamente) sin comprensión del horizonte semita que los explica, y de allí se dirige directamente

(41) Cfr. T. Boman. *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1965.

(42) El origen de la secularización, como autonomía de lo natural o temporal. se funda en la distinción entre la sociedad profana y religiosa, "invento" hebreo cuyas conclusiones últimas sólo el cristianismo supo deducir (como, por ejemplo, en la distinción de la ciudad de Dios y del hombre, o el Imperio y el Papado). Este bipolarismo intersubjetivo es fruto de la distinción antropológica hebrea del hombre según la carne (*basar*) y el espíritu (*ruaj*), que San Pablo utilizará como *sárx* y *pneúma*.

(43) Trad. castellana en Emecé. Buenos Aires, 1952, pp. 177 ss., en especial p. 177-212, 277-313.

a San Agustín. Si nombra a veces a algún apologista, por ejemplo a Atenágoras o Justino (lo mismo que en su *Historia de la filosofía medieval*), es para dar de ellos una visión como "desde fuera". Nada se ve de su lucha contra el helenismo, nada de la teología "judeo-cristiana" (en sentido estricto), nada de la problemática del pasaje de una teología judía a una reflexión con el *órganon helenista*. Gilson conoce y se ocupa sólo de los grandes autores latinos.

Otro tanto puede decirse de G. Fraile en su *Historia de la filosofía* (44), en la que siguiendo el esquema de Gilson, trata más la posición de los Padres griegos ante la filosofía (es decir, en tanto la niegan o la afirman como posibilidad de ser ejercida por un cristiano) que la doctrina o el sistema implícitamente contenido en su pensamiento. Es decir, no expone el sentido de la reflexión de los Padres ante los griegos. No se llega a ver la estructura fundamental, la comprensión que los Padres antepusieron a los helenistas, a los neoplatónicos. Pareciera que sólo con Agustín la reflexión alcanza su constitución. Pero no es así, con dicho autor es sólo el pensamiento latino cristiano el que logra su constitución, pero sobre el fundamento ya construido penosamente por los Padres orientales desde el tiempo del Nuevo Testamento, es decir, desde el origen.

Otro ejemplo significativo sería el de Heinz Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (45), donde aborda en todos sus capítulos la evolución de ciertas tesis, desde los griegos hasta el siglo XIX, pero ignora por completo este tiempo de la constitución, donde, *de facto*, se dio el choque de dos comprensiones del mundo, agonizando una (la helénica) e imponiéndose la comprensión del hombre cristiano, aunque con importantes inflexiones. Cuando trata la cuestión del alma, por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos (46) aborda la cuestión "en los pensadores cristianos" (47), pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que llega a decir que "Tertuliano [...] es el primer filósofo del alma y de la conciencia interior en la era cristiana" (48). Lo mismo pasará en los capítulos correspondientes al individuo, al intelecto y la voluntad, etc.

Este olvido o desconocimiento de la época de la consti-

(44) Madrid, t. II, p. 960, pp. 62-192. Por otra parte, el autor deja totalmente de lado la reflexión posterior de todo el imperio bizantino, ya que después de los "últimos Padres griegos" hubo todavía en Oriente una filosofía pujante.

(45) Trad. castellana "Rev. de Occidente", Madrid, s.f., en especial los capítulos dedicado "a las cuestiones" antropológicas (caps. III y V-VI, pp. 121 ss., 225 ss.).

(46) *Ibid.*, pp. 122-128.

(47) *Ibid.*, pp. 129-55.

(48) *Ibid.*, p. 133.

tución de la antropología cristiana, no como parte de una filosofía explícita, sino como la reflexión del hombre a partir de una cosmovisión coherente, con contenidos discernibles e implícitos, se debe, en parte, a la tan perjudicial periodificación de la historia de la filosofía. La filosofía medieval comienza con el renacimiento cristiano carolingio o con San Agustín. Por su parte la filosofía antigua llega habitualmente hasta el fin del neoplatonismo. Se ignora entonces el pensamiento cristiano desde su origen hasta el siglo IV, o al menos la filosofía del Imperio bizantino. Se trata de una visión europeizante y reductiva de la filosofía. Con ello no puede ya verse la originalidad de los últimos contenidos de las tesis fundamentales del cristianismo, porque se ha "saltado" el momento clave. Es decir, el momento del enfrentamiento de la tradición del pensamiento hebreo y cristiano y de la tradición indoeuropea de vertiente helénica y neoplatónica, e igualmente iránica y brahmánica como hemos podido ver. Los siglos I al III del pensamiento cristiano, nos atrevemos a decirlo, son de carácter decisivo para todo el pensamiento occidental posterior. Allí se constituyeron los cimientos de todo un humanismo. En el pensamiento de la cristiandad, la que vendrá después, será la evolución o tematización de lo *ya dado* en una experiencia originaria del ser. Lo radicalmente *nuevo* es necesario ir a buscarlo en el Mediterráneo oriental antes del triunfo de Constantino y antes de la convocación del Concilio de Nicea ⁽⁴⁹⁾.

§ 47. *Sobre el sentido del ser*

Lo que en verdad nos interesa en esta investigación es clarificar las estructuras metafísicas pre-científicas o pre-filosóficas ⁽⁵⁰⁾ que de hecho posee la conciencia cristiana, tanto en sus actitudes cotidianas como cuando se pone a pensar, sea para hacer teología o para apologetizar, sea para exponer una verdad revelada por inspiración sagrada o para comenzar germinalmente un saber filosófico. Es por esto que a lo largo de esta investigación no nos hemos detenido, sino por excepción

(49) Se efectuó este Concilio en 325 d.J.C. Cuando hablamos de antropología o moral, no nos referimos sólo a ámbitos de la ciencia filosófica, sino a estructuras intencionales implícitas y perfectamente analizables, precientíficas, incluidas en la *Lebenswelt* y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el *órganon* griego. La filosofía cristiana "tiene todo por delante", pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en su tiempo originario, en esos tres siglos nombrados. Se trata de una nueva experiencia del ser.

(50) Es sabido que A. de Waelhens indica el error de Heidegger, ya que estas estructuras intencionales no son un "*vor-ontologisches Seinsverständnis*", sino un "*vor-wissenschaftliches Seinsverständnis*" (*La philosophie et les expériences.* "naturelles. La Haya, 1961, p. 203). Véase esta problemática en mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1972.

y muy brevemente, a mostrar la argumentación de los pensadores cristianos ante el pensamiento helénico. Lo que nos importaba es describir la "posición natural" (*natürliche Einstellung* diría Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, las tesis, el sistema existencial o metafísico, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban su pensar, a modo de un *a priori*. Se trata entonces de un trabajo histórico, de una historia, de una filosofía germinal. Esto no niega, y será el objeto de investigaciones futuras, el juzgar y compulsar lo que de verdad real tengan dichas estructuras. Esto sería ya antropología filosófica, aquello es historia de la antropología o hermenéutica de las estructuras antropológicas dadas.

Se establece necesariamente un círculo entre la experiencia pre-filosófica o cotidiana que actúa como condicionante del pensar filosófico explícito, el de los últimos contenidos intencionales. Platón fue condicionado por las estructuras cotidianas de su cultura y pueblo, Es lo que hemos llamado el fundamento. El pensar explícito modifica por su parte la comprensión cotidiana de la cultura, de tal modo que la filosofía de Platón pudo orientar, en mayor o menor grado, la vida cotidiana del hombre de la época helenista. Una nueva filosofía "aparece en el cuadro de otra filosofía, pero es nueva porque nace de una experiencia histórica nueva" ⁽⁵¹⁾.

La filosofía que surgirá dentro del horizonte de la cultura de la cristiandad, orientada por la conciencia cristiana, tendrá la peculiaridad de utilizar el instrumental lógico de los griegos pero inaugurará un filosofar sin antecedentes en su tradición. Por ello su novedad es tan profunda como la de los jónicos, y la distancia que los separa es radical. La *experiencia cotidiana pre-filosófica* del pensador cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas. La experiencia constituida a partir de la consideración de un cosmos creado *ex nihilo* posee tal novedad que, en un primer momento, se niega en absoluto valor a todo otro tipo de comprensión del ser. Pero, con el tiempo, se comienza a discernir lo que de aprovechable y valioso tienen otras comprensiones del ser. Es decir, reflexionando y describiendo el *sentido* de la propia comprensión del ser se puede ahora discernir lo que de positivo tienen los otros *sentidos del ser* ⁽⁵²⁾.

Para avanzar nos serán necesarias ciertas distinciones me

(51) *Ibid.*, p. 11. De esto nos habla Eugen Fink cuando dice, por ejemplo: "Die Wende, in der die deutsche Philosophie unserer Zeit steht, ist charakterisiert als die geschichtliche Situation einer noch *unbegriffenen ontologischen Erfahrung*" (*Zum Problem der ontologischen Erfahrung*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1950, II, p. 733).

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

tódicas. Debemos comprender qué es eso de *sentidos* del ser, y de cómo puede encararse una *historia* de los diversos "sentidos del ser". Es sabido que Martín Heidegger comienza su clásica obra diciendo que "se trata entonces de plantear nuevamente la pregunta por el *sentido* del ser" (53). Algo puede tener diversos sentidos según sea su posición dentro de un contexto, según se lo considere desde distintos respectos. Dicho contexto o último respecto es un horizonte que da sentido, es un *mundo dentro* del cual todo cobra sentido, estructura y ser (54). El mundo es el lugar de la trascendencia del hombre, por ello "la trascendencia es imposible sin el mundo [...], no hay mundo sin trascendencia [...]. Desde el comienzo existe una cierta pre-comprensión de la totalidad de lo que es. Y esta pre-comprensión, como lo veremos, precede en cierta manera al conocimiento del particular" (55). Dicho de otra manera y en otro nivel, explica Merleau-Ponty, "la percepción de los colores aparece tardíamente en el niño, y en todo caso muy posteriormente a la *constitución de un mundo*" (56); "la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo" (57). Lo que quiere decirse no es otra cosa que "la experiencia de la realidad exige un horizonte comprensivo" (58); "el mundo o el horizonte de los horizontes no es una idea regulativa, (sino que) es lo que permite a lo real imponérsenos como real. Esta pre-posición, efectivamente ejercida en toda experiencia, se manifiesta ya en las anticipaciones y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa" (59).

Desde este punto de vista pareciera imposible hablar de sentidos del ser, siendo el ser el horizonte mismo del mundo pasado. Es decir, el horizonte de un mundo pasado viene a constituirse para el hombre presente como un horizonte dado (como la *opera omnia* de un pensador que ha muerto: obra indefectiblemente *escrita* para siempre) y por lo tanto y de alguna manera, viene a cobrar para el que piensa la posición de un ente. El mundo pasado en cuanto juega un momento de la historia del ser o del mundo tiene *sentido* dentro de la totalidad de la historia mundial humana.

(53) *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, p. 1: "[...] und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen [...]. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein ist die Absicht der folgenden Abhandlung".

(54) Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 96-97.

(55) W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, 1950, p. 155.

(56) *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 352.

(57) *Ibid.*, p. 348. "La sensación y el juicio han perdido su claridad aparente: nos hemos apercebido que recibían la luz por intermedio del mundo como pre-juicio" (*ibid.*, p. 65).

(58) A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 109.

(59) *Ibid.*, p. 110. Podríamos citar ejemplos de Husserl, Sartre, etc., ya que se trata de la noción fundamental del pensar contemporáneo.

Podemos avanzar, y lo hemos mostrado en otros trabajos ⁽⁶⁰⁾, que los sentidos del ser pueden ser radicalmente sólo dos. En primer lugar (porque el segundo sentido del ser lo indicaremos en el próximo § ⁴⁸), el ser del mundo puede ser considerado como un ab-soluto, ab-suelto de toda ulterior referencia y, por lo tanto, como el fundamento ontológico de todo. Si la ontología fuera el último momento del pensar filosófico, podríamos decir que se trata del sentido ontológico del ser o de la afirmación siguiente: "El ser es, el no-ser no es" ⁽⁶¹⁾. El ser es considerado como el último horizonte mundano y cósmico. Para los griegos dicho último horizonte era la *physis*, la "naturaleza", divina y "desde siempre", lo permanente final y la presencia misma, la luz inteligible como totalidad iluminante. Para el pensamiento moderno europeo, después de toda la experiencia de la cristiandad bizantina y latina, ya partir de la conquista del Tercer mundo, el ser es el horizonte del mundo como subjetividad constituyente, dominante, racional ⁽⁶²⁾. De todas maneras; sea como *physis*, sea como *cogito*, el pensar griego y el moderno europeo son ontologías de la totalidad que tienen una experiencia pre-filosófica del mundo como ab-soluto, autosustentante, autónomo y divino. En el primer caso la potencia es la *physis*, en el segundo es el *cogito* que desde Spinoza y Hegel cobran el carácter explícito de ser el absoluto divino mismo, el *Ser en-sí* ⁽⁶³⁾ antes de la escisión originaria que se deposita como ente. En el fondo son panteísmos, físico el primero, subjetual el segundo. Se trata de una cierta "comprensión del ser" que constituye al ente de una manera muy determinada ⁽⁶⁴⁾.

§ 48. *El sentido del ser creado*

Para el griego, entonces, el sentido del ser queda determinado por sus notas trascendentales de lo permanente y la presencia, la luz ab-soluta. Para el cristiano, en cambio, el último sentido del ser mundano queda remitido a otro origen último.

(60) Cfr. mis obras: *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1972, cap. I (§§ 1-3), cap. III (§§ 11-12); *Para una ética de la liberación*, III, cap. X; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, caps. II-III y V.

(61) Parménides, *Fragmento 6* (Diels-Kranz, 1964, I, p. 232).

(62) Cfr. mi obra citada *Método para una filosofía de la liberación*, cap. II-III.

(63) Cfr. *ibid.*, cap. III, sobre Hegel.

(64) "La captación del ente *ut sic*, que se efectúa en la constitución trascendental de un horizonte de objetividad y de oposición, es idéntica a la captación o comprensión del ser" (A. de Waelhens, *opo cit.*, p. 195). El "mundo" de los pueblos indoeuropeos y el de los semitas o hebreos, por ejemplo, se diferencian en un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de "culturas" en su sentido plenario. El mundo "primitivo" a-histórico, el indoeuropeo y el semita son, quizá, los únicos mundos culturales que definen la historia universal en un nivel radical.

Lo que para el griego era ab-soluto, para el cristiano se le manifiesta como contingente y esto porque era considerado todo como creado, es decir, es una condición metafísica de la totalidad y de todo ente el haber sido una posibilidad constituida desde la nada, desde la Libertad absoluta que es exterioridad cósmica. El ser no es lo permanente y la presencia, sino la alteridad Personal creante ⁽⁶⁵⁾.

El sentido del ser del mundo cristiano, en *la Weltanschauung* cristiana como componente de la *Lebenswelt* ⁽⁶⁶⁾, queda determinado por el descubrimiento de la creación como constitución del ser desde la nada, como participación del ser divino. Se trata del ser en cuanto acto de ser (*esse ut actus essendi*) y no como ser de la esencia. Este sentido radicalmente original del ser quedó muy indirectamente indicado en las palabras pronunciadas por Elohim, *Exodo 3,14*: 'aya 'asher 'aya ⁽⁶⁷⁾. Gilson, en su obra sobre *El espíritu de la filosofía medieval*, capítulo III, acepta sin más la dudosa traducción griega y latina, y con ello comete un error exegético pero manifiesta una verdad histórica. En efecto en hebreo no se dice lo que indican sus traducciones, pero, de hecho, los pensadores cristianos tematizaron dichos textos mal traducidos como, punto de partida radical de su filosofar. Sin embargo, hay textos mucho más importantes y que constituyeron el horizonte o el fundamento de la metafísica cristiana, del último sentido del ser, del mundo. Se trata, primeramente, de aquel arcaico texto que dice que "al comienzo creó (*bara'*) Elohim el cielo y la tierra" ⁽⁶⁸⁾. Con los siglos, y no sin cierta influencia helenista, alcanzó esta doctrina una formulación explícita contenida implícitamente en la noción de creación, acto exclusivo del Dios alterativo: "yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra y observa todo lo que está en ellos, y comprende (*gnônai*) que Dios lo ha creado del no ente (*ouk*

(65) "Ser, en el pleno sentido de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar *ser-persona*, que es un ser *sui generis*; es decir, no designa una realidad derivada de categorías abstractas, sino que está relacionada a la vida ya la actividad libre del hombre. ..." (C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, pp. 217-218). El sentido griego del ser queda bien definido cuando dice este autor que "esta es la terminología (¿de inspiración aviceniense?) en la que *esse* significa *realidad* en su sentido más amplio (*esse essentiae* ...) donde se deja ver el equívoco que toma el *esse essentiae* por la esencia misma [...]" (*ibid.*, p. 283). Es interesante anotar que Heidegger, en su trabajo de juventud *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, se refería ya al ser en el sentido unívoco de Duns Escoto: "Das *Ens* bedeutet somit den Gesamtsinn der Gegenstandsphaire überhaupt" (p. 24); "dieses *Ens* gehört zu den maxime *scibilia* (*ibid.*, p. 25); "dans *Ens* ...bedeutet nichts anderes als die Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis überhaupt" (*ibid.*).

(66) Véase nuestro artículo sobre *Situación problemática de la antropología filosófica*, en "Nordeste" (Resistencia), VII (1965), 101-130.

(67) Edición Kittel, Stuttgart, s.f., p. 82. Los Setenta tradujeron: *Egó eimi ho ón* (edición Rahlfs, Stuttgart, s.f., p. 60), de donde la Vulgata propuso a la Edad Media el clásico texto de "Ego sum qui sum" (edición A. Gramática, Buenos Aires, 1943, p. 45).

(68) *Génesis*, I, 1.

ex ónton), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera" (69).

Puede verse claramente cómo la condición metafísica de la totalidad de los entes y su propio ser como horizonte es remitido a su origen: Dios creador. El sentido del ser como contingente y creado ha quedado explícitamente descrito. Es difícil para el filósofo encontrar, en los momentos pre-filosóficos de la historia humana, textos con una tal precisión terminológica. Aquello de "mira el cielo [...] y *todo* lo que está en ellos" nos habla, exactamente, de la noción trascendental de mundo, horizonte o ser (como el ser o la realidad en cuanto tal). Pero ese mundo es "comprendido" como *creado*, hecho por Dios, es decir, su contingencia es remitida a otro origen: se trata de un ser participado. El ámbito originante metafísico sobre el cual el ser mostrará su respectividad mundana ha quedado indicado. Se trata de un mundo creado, de un ser que se recorta sobre el "no-ente" (que sólo con Tertuliano recibirá el nombre de *ex nihilo*) por obra de la omnipotencia creante. Mundo entonces contingente, que parte de la nada, que es comprendido en el tiempo, es decir, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia (70).

Este es el sentido del ser judeo-cristiano; ser finito, ser creado, ser temporal (71). Para el judeo-cristiano el mundo-contingente se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: la nada. "Ex-sistir significa: estar sosteniéndose, dentro de la nada" (72). "El Absoluto es *ágape* (amor). En esto estriba, como se sabe desde el origen, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos, ni de Spinoza o Hegel. La creación se presenta, a partir de una tal teología, como una manifestación de la generosidad divina. La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. El *ser creado* es don. El cristianismo es una metafísica del don" (73). Lo recibido como don es fruto de una libertad, sin necesidad ni antecedente exigitivo. Es decir, el fundamento de la creaturidad del mun-

(69) *II Macabeos* 7. 28 (ed. Rahlfs. I, p. 1117). La Vulgata traduce interpretando: "*ex nihilo* fecit illa Deus" (ed. cit., p. 916).

(70) "El cristianismo tiene una idea del mundo distinta de la de 105 griegos [...]. Mientras 105 metafísicos cristianos absorben y depuran y elevan la metafísica griega, en cambio *rompen* con ésta por su idea del mundo" (X. Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 200-203).

(71) Véase en la obra de T. Boman, citada arriba, el párrafo correspondiente a "El verbo Ser, haya" (pp. 27-55.), "El carácter dinámico del mundo" (pp. 38 ss.).

(72) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1955, p. 35. El malentendido, del pensar heideggeriano acerca del sentido del ser cristiano pensamos estudiarlo en otro trabajo. En efecto, creemos que el pensador alemán nunca ha estudiado seriamente el sentido del ser judeo-cristiano. ¿No sería ese sentido del ser el que ha olvidado Occidente, mucho más aun que el ser de los presocráticos? Valga esto sólo como hipótesis de trabajo, de la que algo diremos en los §§ 85-86.

(73) C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 694-695.

do, más allá aún que la nada (en su nivel óntico es una pura relación de razón, un término sin contenido positivo), es la libertad de Dios creante (nada en su sentido metafísico). Por ello, el mundo pudo no-ser (es decir, no llegar a ser) y puede no-ser. Es limitado, existe (o mejor subsiste) por otro. Cuando ahora se "comprende el ser", su sentido es radicalmente diverso a la presencia y permanencia de la *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 correr de los siglos. "En nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia desbaratan las filosofías paganas en cuestiones que juzgaríamos hoy más metafísicas que físicas, pero era allí (en el nivel metafísico) donde se encontraba la piedra angular de la física antigua. Por ejemplo, la teoría de la materia primera y eterna; la creencia del dominio que ejercían los astros sobre los acontecimientos sublunares; (la creencia) en una vida periódica del mundo bajo el ritmo del Gran año. Arruinando, con sus ataques, las cosmologías del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna" (74). Habrá que esperar hasta los siglos xv y xvii de la Era cristiana para que la revolución al nivel de las estructuras intencionales se pueda vertir en inventos de instrumentos o civilización.

§ 49. *Fundamento de la antropología cristiana*

Llegando por último a nuestro tema específico, la madre de los Macabeos nos muestra nuevamente el camino: "[...] y la raza de los hombres (*anthrópon génos*) ha sido creada de la misma manera", es decir, "del no-ente". Si todos los entes son contingentes y finitos, el hombre es, por su parte, el único ser contingente que tiene autoconciencia de su finitud. Pero, y como decíamos antes, "la conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia global —sintética, confundente— de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como *un* ente en *el ser*" (75). Una antro-

(74) Pierre Duhem, *Le système du monde*, París, II, 1914, p. 408.

(75) Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, p. 226. Los análisis del profesor madrileño son por demás sugestivos: "La posición de la finitud deviene angustia cuando es vivida como reclusión en la propia entidad. El hecho de sentirse circunscrito, ceñido, bloqueado por los límites del mismo ser que pongo como mío: tal es el más profundo modo de la angustia y el que mejor revela la dialéctica de

pología de la finitud radical sólo cobra sentido dentro de un horizonte del ser-creado, como mundo creado, como temporalidad fundamental u originaria.

En el hombre nada es absolutamente permanente. Para los griegos el alma era el ser del hombre en el sentido de su permanencia; aquí se encuentra la raíz última de su dualismo. Para el hebreo y cristiano la unidad del hombre se funda en su radical y total contingencia de creatura: nada en él es absolutamente permanente. Es una finitud que remite enteramente a un creador. Esta comprensión del hombre, de su ser, depende entonces del sentido del ser en general y dentro de un mundo dado. Así como toda cultura incluye siempre una antropología implícita, que podríamos llamar pre-científica o pre-filosófica; ésta por su parte se funda "por necesidad, en una comprensión implícita del ser" ⁽⁷⁶⁾, es decir, en una ontología o metafísica implícita. No se trata de una comprensión pre-ontológica, sino de una comprensión ontológica o metafísica pre-filosófica que es muy distinto.

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

El mundo es creado en su totalidad "en el comienzo" (*Génesis* 1,1; *Juan* 1,1). El hombre, cada hombre, es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca (la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo torna la distancia, entre el creador y la creatura, angustiante. El ser radical del hombre consiste justamente en poder reactualizar el ser como ser, el ser conocido como

la finitud natural de la subjetividad y la infinidad intencional de la misma" (p. 232). "En esa oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinitud del *ser*, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico" (*ibid.*). La finitud, evidentemente, no es mera negatividad, sino que siempre es afirmación radical (*cf.* P. Ricoeur, *Negativité et affirmation originale*, en *Histoire et vérité*, París, 1964, pp. 508 ss.).

(76) A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 204. El filósofo lovaniense se extiende sobre este aspecto fundamental: el ser del hombre se inscribe dentro del sentido del ser en general. Si "el pensador auténtico tiene por carga, lo sabemos, explicitar la comprensión implícita del ser cuyo reinado caracteriza una época histórica determinada", será igualmente función del antropólogo filósofo discernir el ser del hombre en su tiempo. Deberá sin embargo saber distinguir entre "estructura apriorística, necesaria e implícita, de toda comprensión concreta del ser" (p. 207) en un momento histórico, y "la historia en su totalidad" (*ibid.*), lo que corresponde al hombre como tal.

un momento de la realidad del mundo temporal. El hombre es, al fin, el ente que comprende el ser de los entes; el único ente que actualiza en sí al ser como *Gegenstand* (como objeto) y no como *Entstand* (como cosa puesta en la existencia por una acción creadora) ⁽⁷⁷⁾. Pero ese objeto se le manifiesta como contingente, es decir, referido a su fundamento. Nada en el hombre es absolutamente permanente: su unidad es radical, la unidad en su precariedad y falencia es total. Es por esto que el ser no puede presentarse al hombre sino dentro del horizonte del tiempo. "La exégesis del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser" ⁽⁷⁸⁾. El *primum factum* dado como *primum cognitum*: el hombre como siendo del no-ser en el mundo creado desde el horizonte del tiempo. El sentido del ser descubierto a la luz de la experiencia metafísica de que *ex nihilo omne ens qua ens fit* mediante la actividad creante que participa el ser, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es uno; es una creatura contingente sin nada absolutamente permanente, cuyo antecedente último es la sola libertad creante o la "nada". La unidad de la *comprensión* antropológica del cristiano queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado; ser unitario *ex nihilo*, temporal, entidad dinámica. No se admitirá jamás la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia, ya que es creatura del mismo creador.

Sin embargo, en la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical, y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas (tomamos aquí la noción de cultura como "mundo" dentro del cual el ser otorga sentido), tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., *los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos*, tanto por la sistemática del mundo como por su sentido del ser. Es allí donde se origina el *humanismo de la cristiandad*, una nueva cultura surgente. El drama, entonces, del pensador cristiano consistirá, desde que entra en auténtico contacto con el helenismo, en proponer y defender una comprensión unitaria del

(77) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt, 1965, pp. 31 ss. Nos dice claramente, comentando a Kant, que "die endliche Erkenntnis ist nichtschöpferische Anschauung" (§ 5). Kant había planteado la cuestión cuando distinguía el modo de conocer por formas y conceptos del entendimiento humano, del modo de intuir Dios mismo el *noúmenon* (*Kritik der reinen Vernunft*, B 72 y 396-309).

(78) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. I. Heidegger no ha reparado suficientemente que para los griegos, aun para los presocráticos —creemos nosotros—, el horizonte de la comprensión del ser era la eternidad, la permanencia y la presencia. La autoconciencia de la temporalidad como horizonte de comprensión depende, históricamente, de una metafísica de la creación.

hombre (siempre claramente indicada al nivel de los contenidos últimos), que de un modo u otro es expresada de manera dualista, al menos en el nivel categorial o terminológico, cuando no por una confusión más grave de las mismas tesis fundamentales, como en el caso de Orígenes en el *Peri Arjôn*.

Veremos en la segunda parte de este trabajo, sin embargo, que la doctrina de la "persona" se evadirá del dualismo cuerpo-alma y radicalizará la reflexión sobre el ser del hombre. Los primeros antecedentes de esta doctrina pueden ya encontrarse en los libros de Israel y en el Nuevo Testamento y aún en los autores tratados hasta ahora. El dualismo, aunque siempre existente, será sin embargo mitigado.

§ 50. *La evolución de la antropología cristiana hasta el tiempo de la constitución del humanismo de la cristiandad*

El judaísmo palestinese consideraba siempre al hombre como creatura, recreado en la Alianza por la participación del *ruaj Adonai* (el Espíritu del Señor) que constituye a todo el nombre en el orden de la salvación, merecedor de la resurrección, doctrina que se afianza con el tiempo en torno a los fariseos principalmente. Unidad radical del hombre en dos órdenes. Sin embargo, la influencia helenista se deja ver en los libros escritos en griego, casi todos los llamados "deuterocanónicos", en especial en el libro de la *Sabiduría*.

Con Filón el dualismo hace ya presa de la reflexión judía, cuando en el *De opificio* dice que "uno es (el hombre) sensible [...] compuesto de alma y cuerpo [...]; el hombre a imagen de Dios [...] es incorporeal". Al no tener como punto de referencia la doctrina de la en-carnación del Verbo, la antropología judía se mostró menos firme que la cristiana.

Con el Nuevo Testamento se continúa la reflexión del judaísmo palestinese. Positividad del nivel sensible, material, corporal. Clara afirmación de la resurrección de todo el hombre; pocas referencias a la supervivencia del hombre después de la muerte antes de la resurrección, es decir, en un tiempo intermedio. Con Pablo se critica la antropología filoniana y se afirma claramente la unidad del ser humano. El "primer hombre" es el Adán histórico (no la primera creación de un hombre ideal), el "segundo hombre" es el que libremente acepta la salvación que el Verbo en-carnado ofrece. La en-carnación del Verbo es escándalo para toda la antropología helenista, por cuanto significa hacer de la carne instrumento de salvación. No se habla de cuerpo-alma, sino de carne-espí-

ritu. No se trata de dos elementos o sustancias del hombre, sino de dos órdenes: el del pagano y del cristiano. Aunque escrito en griego el Nuevo Testamento "el espíritu helénico, sin ser excluido, sólo tiene un lugar secundario. El Espíritu del Nuevo Testamento es el mismo del Antiguo, y principalmente en los escritos que encerraban los datos esenciales sobre la historia primitiva del mundo" (79).

Con los apologistas y hasta Orígenes, se instaure la trilogía, primero titubeante y después definitivamente aceptada, de cuerpo-alma-espíritu. El sentido de carne (en hebreo *basar* y en griego *sárx*) se va perdiendo progresivamente hasta utilizarse exclusivamente la terminología helenística. La aceptación de un dualismo *categorial* y *expresivo* se opondrá siempre a una tradición primitiva. De *sárx* (carne) se pasa poco a poco a *sôma* (cuerpo); de un alma naturalmente mortal se acepta primero la inmortalidad como un don sobrenatural, para, por último, enseñarse la inmortalidad como una nota natural del alma. De todos modos, se afirma siempre la positividad del cuerpo, y se recupera siempre la unidad del ser humano (aunque con fórmulas a veces contradictorias). Siendo el hombre creado en su origen (la hipótesis origenista de una creación de todas las almas al comienzo del mundo no fue aceptada) no puede haber ni preexistencia, ni autonomía total, ni re-incorporación, ni inmortalidad definitiva de un alma separada. Con Clemente y Orígenes, por el avance del uso de los instrumentos lógicos, el dualismo ganó terreno. Con Orígenes se produjo la crisis (en su obra *Peri Arjôn*). El alejandrino concedía demasiado al helenismo y perdía algunas de las tesis centrales de la antropología cristiana. La gran corriente anti-origenista muestra la coherencia y vitalidad de la conciencia cristiana, pero sin evitarse una consideración, en cierto modo y desde ya, dualista del hombre.

La dialéctica propiamente cristiana se establece en torno a las nociones de imagen y semejanza de Dios. El hombre es *imagen* de Dios, aunque los primeros autores cristianos definían diferentemente esta imagen, punto de partida de la existencia humana. Con Ireneo la doctrina toma ya forma definitiva, atribuyéndose la *semejanza* a todo un proceso de divinización participada, obra de la libertad y de la pedagogía divina. El gran anti-gnóstico de Lyon establece una comprensión antropológica basada en la libertad y en una escatología esperanzada. La respuesta de los Padres a los maniqueos es de idéntica factura. Un solo creador, un solo mundo, un hombre contingente en todo su ser y responsable de sus actos ya

(79) Aimé Puech, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne*, París, 1930, III. pp. 670-671. ,

que es libre. “Al fin del siglo III, la causa defendida por los apologistas había triunfado. La Iglesia estaba cada vez más dispuesta a interpretar su misión en su sentido más universalista” (80).

En estos tres siglos de pensamiento, polémicas y definiciones, hemos podido observar una tensión profunda entre una intención radical en considerar unitariamente el ser del hombre como creatura, donde el nivel sensible y material es partícipe de la buenaventuranza y por ello pletórico de positividad, y un dualismo creciente al nivel de la expresión lingüística y lógica que tiene como atrapada la reflexión cristiana. Ninguno de los Padres griegos, excepto quizá Orígenes, acepta que el hombre sea dos substancias. Esta doctrina la encontraremos en el pensamiento latino, sea en Tertuliano o San Agustín, y, sin embargo, la terminología es dualista y, mucho más, la problemática dualista es inevitable ya que se ha aceptado un diálogo con el pensar helenista. Repetimos, no puede llamarse al pensamiento cristiano dualista si se tiene en cuenta su intención profunda o sus últimos contenidos, pero puede encontrarse ya una falta de expresión adecuada por imposibilidad de forjar un *órganon* a medida para el pensamiento cristiano. Se desconoce en la expresión la estructura unitaria del hombre, unidad creada, unidad histórica y escatológica en la resurrección que incluye al cuerpo.

Lo más importante, y que no debe perderse entonces de vista, es la reiterada intención profunda de la conciencia cristiana que se opone al dualismo helenista, gnóstico y maniqueo. Es una visión unitaria del ser del hombre por sus últimos contenidos expresada en un sistema lógico dualista. Vemos así que la utilización de un sistema expresivo de la filosofía helenística por cristianos tuvo consecuencias inesperadas. Sin embargo, el sentido del ser como acto de ser participado, el horizonte de un mundo cuya condición metafísica es la de ser temporal, estará siempre presente para modificar o corregir el exceso en la expresión, que oculta el sentido cristiano del hombre.

Los sistemas indoeuropeos “se oponían a la doctrina cristiana en dos puntos esenciales: en la libre creación *ex nihilo* del universo por Dios [...]; en el dogma que el mal moral o el pecado proceden de la libre voluntad del hombre, creado bueno, cuerpo-alma, por Dios” –nos dice Régis Jolivet en su obra *Essai sur les rapports entre la pensée grècque et la pensée chrétienne* (81), cuestión que estudió con pasión durante

(80) *Ibid.*, p. 676.

(81) París, 1955, p. 162

toda su vida el Padre Laberthonnière. Ambas cuestiones, creación y libertad, constituyen toda una nueva antropología como hemos podido comenzar a observar.

Por todo lo estudiado en esta *primera parte* puede concluirse que hubo un pasaje fundamental en estos tres siglos. La comunidad cristiana primitiva, una religión universalista, portaba una cierta comprensión del hombre no aculturada al helenismo romanizado. Por el contrario, la necesaria convivencia del cristianismo con la cultura mediterránea romana lo llevó a dar un paso fundamental: pasó *del cristianismo a la cristiandad*, aún antes de que Constantino diera preponderancia a los cristianos. Este pasaje significa lo siguiente: el cristianismo orientó la constitución de una *nueva cultura* (la *cristiandad*) que no es sino una totalidad de mediaciones (lengua, instrumentos lógicos, sistemas económicos y políticos, pedagógicos, eróticos, etc.) en vista de un proyecto existencial fundamental. Ese proyecto fundamental era una cierta *comprensión del hombre*. Dicha comprensión fundamental era cristiana, pero *revestida de mediaciones equívocas y culturales*. Uno de esos momentos equívocos de la *cultura* que hemos denominado *cristiandad* es el dualismo antropológico. Es como una trampa exigida por el proceso de aculturación del cristianismo en las culturas mediterráneas. Trampa que permitió, por otra parte, la conversión del núcleo mítico fundamental de las culturas greco-romanas, pero trampa que mostrará su equívoco con los siglos, y de cuyas limitaciones sólo en el presente comenzamos en ciertos niveles a liberarnos, por la agonía de la *cristiandad* (que no es el *cristianismo*).