

PRIMERA PARTE

CONSTITUCION DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD

El pensamiento cristiano fue constituyendo progresivamente una reflexión metódica que expresaba tematizadamente su comprensión del mundo. Originariamente dicho pensamiento nació sobre el tronco de la tradición semita, en su rama hebrea: el judaísmo. Los cristianos poseyeron entonces una estructura intencional dada *a priori*, sea de la tradición bíblica de Israel, sea de la revelación de Jesucristo expresada en parte en el Nuevo Testamento y portada por la conciencia colectiva, histórica y viviente de su Iglesia. Ellos fueron tomando progresivamente conciencia de las exigencias de su propia comprensión del mundo y tuvieron que expresarse en diversos mundos culturales. El pasaje de un horizonte a otro necesitaba, como condición de la comunicación y comprensión del Mensaje, un cambio de instrumentos interpretativos, argumentativos, un cambio aun de lengua, con todo lo que esto supone. Los cristianos transpusieron así el horizonte del mundo galileo para abarcar toda la Palestina; de dicho mundo palestinese debieron abrirse a las exigencias del Medio oriente judío; y, poco a poco, pudieron entrar en contacto con la totalidad de la cultura dominante del Mediterráneo oriental: el helenismo.

De los escritos judíos del Nuevo Testamento se pasará a los polemistas o defensores de la fe, los apologistas, que dialogan con filósofos griegos y romanos, con instrumentos intelectuales que desconocidos por los medios judíos eran los usuales de la filosofía imperante. Estos instrumentos lógicos son medios interpretativos y de expresión, que no debe confundírseles con el fundamento o los contenidos de la experiencia cristiana; involucran ya una cierta consideración dualista del ser del hombre.

En el siglo I el pensamiento cristiano había utilizado categorías o instrumentos propios de la tradición semita, no sólo en el Nuevo Testamento, sino igualmente en el llamado movimiento "Judeo-cristiano", donde se deja de usar la teología rabínica para echar ya mano de la lógica apocalíptica también y todavía hebrea.

Los apologistas realizan las primeras escaramuzas en el uso de la nueva lógica; pero son los Padres de la Iglesia griega, principalmente Ireneo, Clemente y Orígenes, los que configuran ya un sistema de respuestas cristianas que asumen categorías griegas, y que se enfrentan a la cultura helenista, gnóstica o maniquea.

Ante esta cultura extraña, o ante las grandes herejías que surgían en el seno del cristianismo, la conciencia cristiana fue constituyendo un cuerpo de doctrina, un sistema tematizado de respuestas explicativas; fue objetivando una auténtica expresión cristiana del hombre. Dicha antropología de la cristiandad naciente se encuentra implícita en la comprensión del hombre bíblico y novotestamentario, pero ahora alcanza una expresión categorial clara, *degradándose* sin embargo bien pronto en un equívoco dualismo.

No incluimos en esta primera parte a Basilio, los Gregorios o Agustín, porque pertenecen a otra época. Para nosotros el año 325, el de la realización del Concilio de Nicea, concluye la *constitución* del "humanismo de la cristiandad", o el comienzo de su esplendor.

CAPITULO I

HUMANISMO HEBREO Y ANTROPOLOGIA CRISTIANA

§ 7. *Diversos niveles de transformación*

Proponemos en primer lugar un cuadro para mostrar gráficamente el lento y progresivo pasaje de un pensamiento originariamente judaico que aparecerá por último como el pensamiento de la cristiandad de los Padres de la Iglesia a fines del siglo III. Será un lento pasaje, un ir de un mundo exclusivamente judío y palestinese hacia un mundo cristiano de expresión griega difundido en todas las costas del Mediterráneo. Débese adoptar un método interpretativo, indicando los diversos niveles hermenéuticos, para llegar a algunas conclusiones positivas. El primer nivel es el de fundamento o de los contenidos de las estructuras intencionales del pensamiento que pasarán de las ejercidas por los semito-hebreos a las estructuras cristianas, sufriendo influencias secundarias del pensamiento helénico en este nivel, especialmente en el caso de un Orígenes, hasta culminar en la cristiandad. Un segundo nivel es el de la lengua (del hebreo o arameo se pasará al griego o al latín) ; cambio en apariencia indiferente pero lleno de profundos equívocos en las traducciones. El nivel de los instrumentos interpretativos en la vida y lógicos es ciertamente el definitorio, ya que mostrará un modo de encarar la reflexión: la expresión metafísica y pre-filosófica del cristianismo primitivo tomará decididamente el camino de la ontología griega. Con esto queda fundado el dualismo, como veremos. De una experiencia de tipo hebreo ortodoxa se pasará a una teología y filosofía de tipo cristiano-helenística: la cristiandad. Veamos todo esto en un cuadro:

3-PROGRESO PASAJE DEL PENSAMIENTO ORIGINARIO

(*)	Fechas	Siglo I	- 7/33 d.JC.	55/100	60/110	Siglo II	Desde el siglo III
I	Comunidades o movimientos	Judaísmo palestinese	Predicación de Jesús	Nuevo Testamento	Judeo-cristianismo	Apologistas	Padres de la Iglesia griega y latina (Cristiandad: cultura)
II	Contenidos o fundamento	Estructuras semito hebreas	Estructura hebrea	Estructura hebreocristiana	Estructura hebreocristiana	Estructura cristiana con influencias helénicas	Estructura de la cristiandad
III	Lenguas	Hebrea y aramea	Aramea → Griega (*)	Griega	Griega → Griega y latina	Griega y latina	Griega y latina
IV	Instrumentos lógicos	Teología hebrea	Teología hebrea	Teología hebrea → Teología hebreo-apocalíptica	Teología hebreo-apocalíptica → Filosofía helénica inicialmente	Filosofía helénica inicialmente	Filosofía helénica

(*) Compárense los números romanos con los del cuadro 1 del § 1, *Introducción*, p. 15

Ahora se entenderá mejor la complejidad del problema y el cuidado que debe tenerse en afirmar que el *cristianismo* fue una síntesis del pensamiento judío y helénico. Aun en el caso de síntesis en la cristiandad se debería indicar a qué nivel se efectúa. Desde ya podemos avanzar que hubo una síntesis, y aun una transposición, en el nivel del instrumental interpretativo, lógico, ontológico; de una teología rabinica hebrea se pasa a una reflexión inspirada y guiada por la ontología helénica. Por el contrario, en el nivel del fundamento, de los contenidos, de las estructuras antropológicas, hubo continuidad, aunque *gravemente comprometida*, cuyo fruto es el dualismo. Todo este proceso, desde el judaísmo hasta los Padres de la Iglesia, aunque ha sido parcialmente esbozado por diversos trabajos monográficos, no había sido escrito en su integridad. Tenemos conciencia de proponer una obra de conjunto, lo que, inevitablemente, contendrá más de un error de detalle.

1. *La comprensión del hombre en el judaísmo palestinese y alejandrino*

Difícil es dar a este tema mayor importancia. De ningún modo puede comprenderse la originalidad del cristianismo y de su antropología si no se conoce adecuadamente el horizonte dentro del cual se constituyó (2). El 12 de julio del año 70 d.JC. se dejó de ofrecer el sacrificio perpetuo del Templo de Jerusalén. El 28 de agosto era incendiado dicho Templo, no quedando más que algunos restos del recinto de las mujeres. La décima legión romana acampaba poco después sobre las ruinas de la explanada de Salomón. Esto no significó la muerte del judaísmo, sino más bien su posibilidad de expansión, aumentándose la diáspora que ya había comenzado siglos antes. Existía un judaísmo palestinese, que recibió en el año 70 y en el 135 d.JC. dos golpes mortales pero no definitivos, e igualmente había un judaísmo helénico, alejandrino,

(1) Es sabido que el texto primitivo del evangelio de *Mateo* debió redactarse en hebreo o arameo, y no es difícil que las primeras colecciones de trozos de la predicación de Jesús fueran escritas en arameo. Es decir, se debió comenzar el pasaje del hebreo y arameo al griego desde la muerte de Jesucristo al año 50 d.JC. Cfr. L. Vaganay, *Le probleme synoptique*, París, 1954; J. Schmidt, *Markus und der aramäische Matthäus*, en *Synoptische Studien für A. Wikenhauser* (1954), pp. 148-183.

(2) Siendo la bibliografía ilimitada sobre este tema, sólo indicamos algunas obras claves: G. Kittel, *Die probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, Tübingen, 1911; M. Friedlaender, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlín, 1905; K. Kohler, *Jewish Theology. Systematically and historically considered*, Nueva York, 1928; M. Lagange, *Le judaisme avant Jésus-Christ*, París, 1931; J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien*, París, 1935; J. Frey, *Les Juifs avaient-ils dogmes?*, en "Gregorianum", Roma, 1927, 481-507; H. Herford, *Judaism in the New Testament Period*, Londres, 1928

antioqueño, etc. Ahora nos ocuparemos del primero, porque fue en su seno que se originó el cristianismo.

§ 8. *El judaísmo reciente*

Esta tradición doctrinaria no se ocupó solamente de fijar una doctrina moral, como lo pensaban los judíos liberales o racionalistas del siglo XIX o un von Harnack en cuanto al cristianismo primitivo. Muy por el contrario, el judaísmo poseyó todo un cuerpo doctrinario teórico, que se manifestó progresivamente hasta objetivarse en una *ortodoxia*. A fines del siglo I podía hablarse de herejes ⁽³⁾ y de cristianos nazarenos, dos grupos de heterodoxos. Una doctrina tenida por recta se había ido fijando, no sólo en torno a los Libros santos, sino también a partir de tradiciones o escuelas orales. ¿Se puede reconstituir los elementos esenciales de la visión del hombre del judaísmo de Palestina al comienzo del siglo I? Hoy nos es posible gracias a los descubrimientos siempre crecientes de documentos de la época. Por una parte se trata de los comentarios de la Sagrada escritura, como los de Qumram; por otra, los libros apócrifos del Antiguo Testamento, tales como la obra de *Henoch etíope* ⁽⁴⁾, los *Salmos de Salomón* ⁽⁵⁾, la *Ascensión de Isaías* ⁽⁶⁾, el llamado *Testamento de Abrahán* ⁽⁷⁾, etc.; además las obras de un Filón de Alejandría, de la que nos ocuparemos en el párrafo siguiente, y de un Flavio Josefo ⁽⁸⁾, y de todas las doctrinas de los rabinos que con el tiempo serán reunidas en la *Mishna* y los *Midrashim*, recopilados en el Talmud, sea el de Jerusalén primero, en torno al siglo III, sea el de Babilonia, terminado por Ben Runa en 499 d.J .C.

En el pensamiento judío palestino, la comprensión del hombre puede estudiarse, por ejemplo, en los diversos comentarios al relato del *Génesis* sobre la creación del hombre. Allí podemos ver que el hombre es considerado la obra más bella de Dios ⁽⁹⁾, su criatura ⁽¹⁰⁾, la imagen divina por excelencia ⁽¹¹⁾, establecido como rey de la creación ⁽¹²⁾. Es decir, es un microcosmos ⁽¹³⁾.

Poco a poco Adán va siendo visto como el *Ánthropos* primigenio y se le reviste de todo tipo de virtudes, fuerzas y

(3) Se les denominaba *miním*.

(4) Ed. F. Martin, París, 1906.

(5) Ed. Viteau, París, 1911.

(6) Ed. Tisserant, París, 1908.

(7) Ed. James, Cambridge, 1893.

(8) Ed. T. Reinach, París, 1900-1932, t. I-VII.

(9) Flavio Josefo, *Antiquit.*, praefatio, 21.

(10) *Libro de Henoch* XIV, 2, 3.

(11) El *Henoch eslavo* XLIV, 1 (ed. Bonwetsch, Berlín, 1896).

(12) *Op. cit.*, XXX, 12.

facultades más que humanas; como, por ejemplo, otorgándosele una estatura física gigantesca. Influencia evidente del mito del primer hombre. Pero mucho más importante es la influencia helenística. Junto a las nociones tradicionales de *nefesh* y *ruaj* se afianza el término *nashamah*, poco usado en el Antiguo Testamento, y que empieza a designar en esta época el alma en sentido griego ⁽¹⁴⁾.

Estas novedades modificaron un tanto la situación del hombre después de la muerte. El cuerpo posee un principio espiritual; después de la muerte el principio espiritual tiene una cierta vida independiente ⁽¹⁵⁾, a tal punto que la muerte es expresada como liberación del espíritu ⁽¹⁶⁾. El alma sería como una parcela de la divinidad que ha sido participada al hombre ⁽¹⁷⁾, y por ello es inmortal y espiritual. Aún hay algunos indicios de que se creyó, al menos en algunos grupos, en la preexistencia del alma ⁽¹⁸⁾. Después de la muerte el hombre entraría como en un reposo, como en un sueño, esperando la resurrección ⁽¹⁹⁾. Se recupera la tradición antigua hebrea cuando se afirma universalmente que el alma, de todos modos, no posee plenamente la bienaventuranza final sin la resurrección del que ha muerto.

La influencia helenista de la que hablamos se había ya hecho sentir desde hacía un siglo. En efecto, el libro de la *Sabiduría*, del siglo I a.JC., escrito en el medio alejandrino, nos manifiesta una antropología de un escriba hebreo influenciado evidentemente por el *Fedro* ⁽²⁰⁾, cuando nos dice: "El cuerpo (*sôma*) corruptible deprime el alma (*psyjê*), la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos" ⁽²¹⁾.

Todo esto nos manifiesta un período de crisis, pero todavía la antropología hebrea, de la que hemos hablado en nuestra obra *El humanismo semita*, muestra toda su coherencia. El judaísmo palestino guarda con resolución la doctrina de la resurrección. De esta doctrina escatológica nos

(13) *Los oráculos de Sibila* III, 25, 26 (ed. Geffcken, Leipzig, 1902).

(14) La noción de *nefesh* como principio vital se aplica tanto al hombre como al animal, no así *nashamah*.

(15) *Libro de Henoch* IX, 10.

(16) Se usa el verbo "salir" (*iatsa*'), indicando la liberación del alma con respecto al cuerpo. La "salida del alma".

(17) F. Josefo, *Bel.*, II, 3, 5.

(18) Josefo atribuye esta doctrina a los Esenios (*Bel.* II, 3, II). No parece, sin embargo, teniendo en cuenta los descubrimientos recientes de Qumram, que pueda acusarse a dicha secta de esta doctrina. El mismo Lagrange muestra cómo tampoco puede decirse que haya preexistencia en el libro de la *Sabiduría* 8, 19-20. Pensaban sin embargo, como después lo propondrá Orígenes, que las almas fueron creadas todas juntas al inicio de la creación (*Henoch eslavo* XXIII, 4).

(19) J. Frey, *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en "Biblica", Roma, 1932, 129-168.

(20) Cfr. P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912; L. Bigot, *Le livre de la Sagesse*, en DTC XIV (1939) col. 703-744; A. Dubarle, *Les sages d'Israël*, Paris,

habla el libro de *Henoch*, el *Testamento de los Patriarcas*, los *Salmos de Salomón*, el *Apocalipsis de Moisés*, el *Esdras IV*, los libros de *Baruch*, etc. La noción de resurrección se expresa con una palabra simbólica, que transpone al sentido escatológico el verbo "levantarse", es decir, un ponerse de pie después de la muerte, tal como ya un Isaías lo había usado siglos antes: "Vuestros muertos vivirán, sus cadáveres se levantarán (resucitarán); despertad y cantad, todos los que dormíais en el polvo" (22).

Desde el punto de vista antropológico, que es el que nos ocupa aquí, puede observarse que el estado definitivo del hombre, es decir, de su bienaventuranza escatológica no se alcanza por la inmortalidad del alma sino por la existencia del hombre total resucitado. El rabí Eleazar Haqqbar escribió: "Los que nacen lo hacen para morir; y los muertos para ser vivificados, y los vivientes [resucitados] para ser juzgados" (23).

§ 9. *Filón de Alejandría*

La influencia helénica, de la que hemos hablado en el párrafo anterior, llega a su mayor expresión en la antropología del primer filósofo judío. Filón, que vivió del 25 a.JC. hasta el 50 d.JC., efectuó una reflexión entre el pensamiento hebreo y griego. En este caso se trata de una reflexión filosófica, pero manifestando toda la ambigüedad de su intento, que, por otra parte, será imitado posteriormente por pensadores cristianos, como en el caso de Escoto Eriúgena.

Es bien sabido que en el *Génesis* hay un doble relato de la creación del hombre, en el capítulo primero y segundo. Nuestro filósofo piensa, siguiendo el esquema platónico, que se trata efectivamente de una doble creación. Es decir, el doble relato manifiesta un doble momento en el acto creativo del hombre. Primeramente, Dios crea el hombre celeste, el primer hombre, imagen de Dios; se trata de una idea platónica del hombre.. Después Dios crea el hombre terrestre, corruptible, mortal, hecho a la imagen del hombre celeste; se trata de Adán, el primer hombre mortal. En muchas ocasiones propone esta doctrina, como por ejemplo en *La exposición de la*

1946.

(21) *Sabiduría* 9, 15.

(22) Isaías 26, 19.

(23) Pirque Abot IV, 22 (ed. Strack, *Die Sprüche der Viiter*, Berlín, 1888), texto del Mishna. La literatura rabínica se extendía largamente sobre las modalidades de la resurrección.

Ley, el *Comentario alegórico* (24). Para simplificar nuestra exposición consideraremos exclusivamente el *De opificio mundi* que es donde la antropología filoniana adquirió matices de claridad clásica.

Existe, en primer lugar, un hombre ideal: "Después de todos los seres, como se ha dicho, Moisés declara que el hombre fue creado a imagen (kat'eikóna) ya la semejanza (homóiosin) de Dios [*Génesis* 1,26] [...] Esta semejanza nadie puede representársela por los caracteres de cuerpo (*sómatos*), pues Dios no tiene figura humana y porque el cuerpo no tiene la forma de Dios. Sólo el intelecto se dice que es imagen de Dios, la guía del alma. y es a partir del modelo de este único y universal intelecto que ha sido copiado, como de un arquetipo, el intelecto de cada hombre particular" (25).

Ahora puede entenderse qué significa para Filón la doble creación, y con ello se comprende igualmente la influencia helenista. Es decir, el cuerpo es descartado en la idea primigenia del hombre como algo negativo. De la idea perfecta de hombre participará el hombre empírico, Adán: "Moisés dice" a continuación: *Dios formó al hombre tomando un poco de tierra y sopló sobre su cara un soplo de vida* [*Génesis* 2,7]. Muestra con esto que claramente distingue entre la existencia del hombre que acaba de ser formado con aquella que había sido precedentemente engendrada a la imagen de Dios. Aquella, la que ha sido formada, es sensible; participa entonces de la cualidad, está compuesta de cuerpo y alma, es hombre y mujer, es mortal por naturaleza (*fysei*). Esta, que ha sido hecha a imagen de Dios, es una idea, un género o una matriz, inteligible, *incorporal*, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza" (26).

De este modo creó Dios al primer hombre mortal, Adán. Los demás hombres aparecen sólo por generación, no proceden de la mano de Dios sino del hombre mismo: "Tal parece haber sido creado el primer hombre según el cuerpo y el alma, en todo superior a los actuales [...]. Pues nosotros nacemos de hombres, mientras que él [Adán] salió de las manos de Dios" (27).

(24) Hemos consultado las siguientes ediciones: L. Cohn-P. Wendland, *Philonis Alexandrini Opera*, Berlín, 1896-1926, t. I-VII; F. Colson-G. Whitaker, *Philo*, Londres, 1929, t. I-X, además de la que citaremos. Puede consultarse E. Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, París, 1950; O. Kuhlmann, *Theologie bei Philo und bei Paulus, eine Studie zur Grundlegung der paulinische Anthropologie*, Gutersloh, 1930; H. Wolfson, *Philo*, Harvard, 1947-1948.

(25) *De opificio*, § 69 (ed. R. Arnaldez, París, 1961, t. I, pp. 187-245). La visión fundamentalmente semita de la filosofía de Filón, queda bien expresada cuando escribe: "El mundo era su casa (de Adán), su ciudad, porque ninguna construcción había todavía sido edificada por las manos del hombre en madera o piedra; habitaba con toda seguridad como en su patria, al abrigo de todo temor, por el hecho que había sido digno de gobernar todos los seres de la tierra ..." (§ 142).

(26) *Op. cit.*, § 134.

(27) *Op. cit.*, § 140.

Es interesante indicar la reflexión tan acertada de la "especificación" de la esencia individual de Adán, como especie humana, que se opondría a la "individuación" de una especie genérica por la materia prima. Filón, sin embargo, no supo descubrir toda una metafísica nueva de la esencia a partir del hecho de la creación. En su doctrina, en cambio, vemos la interferencia del mito del *Anthropos* y de la ideología platónica, en la doctrina de una idea de hombre como imagen del Logos eterno, y el primer hombre o Adán perfecto, de tipo judío. A este primer hombre empírico se le atribuye el pecado originario ⁽²⁸⁾ que ha hecho de los hombres, sus descendientes, creaturas afectadas por la iniquidad, la prevaricación y el pecado.

Se debe indicar que aunque Filón ha aceptado el dualismo platónico, tanto por la defensa de su mundo transcendente de ideas como por la separación de cuerpo y alma, defiende, al mismo tiempo, las tesis fundamentales del pensamiento semita: creación del hombre por Dios, origen del mal en la libre responsabilidad de Adán. Como veremos más adelante, un Pablo de Tarso tendrá mucho mayor coherencia en su antropología, no aceptando la anterioridad del hombre ideal, no separando el hombre espiritual al constituirlo como "otro" hombre, sino que manifestará una visión unitaria por la dialéctica entre Adán y Cristo y el orden del hombre según los procederes de la *carne* o del *espíritu*, es decir, el mundo de la corrupción y la muerte será vencido por el Reino de Dios que es la resurrección de los que han muerto ⁽²⁹⁾.

Los autores posteriores de influencia gnóstica rechazarán, o al menos silenciarán, la tentación y el pecado de Adán, para no menospreciar la perfección ideal y platónica del primer hombre. Mientras que "la explicación filoniana de la relación entre el hombre celeste y el primer hombre posee sobre las otras soluciones judías la ventaja de no despreciar el relato del pecado de Adán. Pero, tiene el mismo defecto que las doctrinas gnósticas del judeo-cristianismo. En el fondo manifiesta claramente su carácter helénico: el hombre celeste, figura ideal, se encuentra allí desde el comienzo, y, como entre los judeo-cristianos, no hay posibilidad de una acción nueva de este hombre-espiritual en tiempos futuros, porque desde el comienzo es una realización absoluta. Filón no conoce ni la encarnación, ni un retorno escatológico [...] por conse-

(28) *Op. cit.*, § 151 ss.

(29) La antropología cristiana recibirá de la cristología un positivo impulso y desde dentro, lo que le permitirá llevar hasta las últimas consecuencias la temática hebrea.

cuencia no hay evolución y la salvación no se inscribe en la historia" ⁽³⁰⁾.

Con Filón, de todos modos, nace una filosofía pensada por judíos. Avicébrón, siglos después, nos describe la diferencia entre la cosmovisión implícita hebrea y la filosofía explícita: "Conocer a Dios y hacerlo conocer al mundo fue la misión dada al pueblo judío. Por una inspiración de la fe, por una revelación espontánea, este pueblo fue conducido al conocimiento de Dios [...] Los hebreos no intentaron penetrar en el secreto del ser [en cuanto tal]; la existencia de Dios, la espiritualidad del alma, el conocimiento del bien y del mal no son para ellos el resultado de un silogismo. Creían en el Dios creador que se había revelado a sus ancestros, y cuya existencia se les aparecía como sobrepasando el razonamiento de los hombres, y cuya moral se concluía naturalmente de la convicción y del sentimiento íntimo de un Dios justo y bueno. No existe en sus libros ningún indicio de especulaciones metafísicas como las que encontramos entre los hindúes y griegos, y no tienen *filosofía* en el sentido que le damos a esta palabra. El mosaísmo en su parte teórica, no se nos presenta como una teología científica, ni como un sistema filosófico, sino como una doctrina religiosa que tiene por fundamento la revelación. Sin embargo, muchos contenidos de esta doctrina, aunque presentados bajo una forma poética [mítica o alegórica] son evidentemente del dominio de la filosofía [...]" ⁽³¹⁾.

Este filósofo hebreo poseyó conciencia explícita de la diferencia entre comprensión existencial y filosofía, entre la experiencia pre-filosófica del ser que determina el tratamiento filosófico del mismo ser en cuanto pensado. Toda una estructura intencional de la vida cotidiana estaba posibilitando la aparición de una filosofía nueva.

2. *La comprensión del hombre en la comunidad cristiana primitiva*

Las estructuras fundamentales de la comprensión pre-filosófica acerca del mundo y del ser de los hebreos fue la

(30) O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel 1958, pp. 129-130.

(31) *Esquema histórico de la filosofía entre los judíos*, en su ed. francesa. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1955, pp. 461-462. Avicébrón continúa el texto citado de la siguiente manera: "Y manifiesta un esfuerzo del pensamiento humano que busca resolver ciertos problemas del ser absoluto en su referencia al hombre. ¿Cómo admitir la existencia real del mal sin imponer límites o negar la unidad del ser absoluto cayendo así en el dualismo? [...]"

misma que la de los cristianos. Sin embargo, éstos se diferencian de aquéllos, claramente, por una mayor firmeza en su comprensión antropológica, hecho explicable si se tiene en cuenta la aparición de la cristología que servirá siempre como punto de partida de la antropología cristiana. La doctrina del *mesías*, su estructura antropológica, su función en la historia permitirá al cristianismo ir constituyendo la originalidad de su comprensión del hombre, hasta orientar diversas culturas durante los dos últimos milenios. La cristología (un *lógos* explicativo acerca de la persona de Cristo, una parte, por último, de la ciencia teológica) iluminará la aparición y la evolución de toda la antropología de la cristianidad, aun al nivel meramente filosófico. Hay entonces continuidad del pensamiento hebreo, pero hay igualmente maduración y nuevo replanteo en profundidad.

§ 10. *El Verbo se hizo carne*

Esta frase de Juan en su Evangelio, "el Verbo se hizo carne" (*Juan* 1,14), es el punto de partida y llegada de toda la antropología cristiana. En su aparente simplicidad se encuentra ya comprometido todo el resto. Para una adecuada comprensión de lo que significa "Verbo" y "carne" es necesario no olvidar que fue pronunciado este versículo por un hebreo conocedor de la teología judía de su tiempo. "Verbo" se dice en griego *Lógos* y es traducción del hebreo *dabar*, que significa tanto *palabra* como *exterioridad*. Se había pensado que significaba lo mismo que el *lógos* estoico: razón del cosmos, o que el platónico. Sin embargo, la exégesis contemporánea ha rechazado esta interpretación, y ni siquiera se piensa que se trata del *lógos* filoniano, sino que debe remitírsele a la "Palabra (*dabar* hebrea) de Dios" tan frecuente en la Biblia y con un significado igual al dado por Juan en su Evangelio⁽³²⁾. Es Dios mismo por su expresión creadora el que

(32) Una fórmula corriente es, por ejemplo, "La Palabra (*dabar*) de Yahveh fue dirigida a Miqueas" (*Miqueas* 1, 1). Esta *Palabra* de Dios se trata de la sabiduría divina que antecede" al mundo (*Proverbios* 8, 22; *Sabiduría* 7, 22), con función creadora (*Isaías* 40, 8; 44, 24-28; *Salmo* 33, 6). (Consultar todos estos textos y *las notas* en *La sainte Bible, Ecole biblique de Jérusalem*, París, 1956.) El *Lógos* de Filón de Alejandría era la suprema fuerza activa (*dynameis*) que servía de mediación entre Dios y la materia. Es la sombra e imagen de Dios, ejemplar de toda creatura; por ella el alma humana podía elevarse hasta Dios y alcanzar la contemplación mística. No se trata en el texto de Juan de este *Lógos*. Su origen debe irse a buscar en *Dabar* o *Memra* rabinica, es decir, un sustituto del mismo "nombre de Dios", pero que no juega la función de mediación. Cfr. R. Schnackenburg, *Logos-Hymnus und johanneische Prolog*, en "Biblische Zeitschrift", Paderborn, 1957, 69-109; I. Starcky-C. Mondésert, *Logos. La parole divine a l'époque néotestamentaire*, en *Suppl. Dic Bibl V.*, col. 465-497; L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament ..., zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes*, Leipzig, 1938. Hoy

asume la condición humana. Aquí entramos ya en la segunda noción del versículo de Juan: "carne". No significa, de ninguna manera, "cuerpo" (*sôma*) como para los griegos. En efecto, "cuerpo" en el Nuevo Testamento tiende a indicar el cadáver (que en hebreo se decía *gufâh*)⁽³³⁾. Tampoco "carne" se opone al "alma" (*psyjé*) en el sentido griego, porque "alma" en el Nuevo Testamento significa mas bien "vida"⁽³⁴⁾. "Carne" (*sâr-x*) que viene del hebreo *basar* indica la totalidad del hombre, como por ejemplo cuando se dice: "Ningún hombre (*oûk pasa sâr-x*) tendrá la vida salva" (*Mateo* 24, 22). Se trata de indicar dos órdenes o categorías: el orden divino del cual la *Dabar* o Palabra divina es la revelación; el orden humano o la totalidad que se nombra sintética y simbólicamente con el término *carne*. En este sentido, la antropología de Juan es idéntica a la de Pablo. Consideremos este fundamental texto cristológico "[Jesucristo poseyendo] la forma divina (*morfê theoû*), no pretendió guardar celosamente el rango de igual a Dios, sino que se anonadó (*ekénosen*) a sí mismo, hasta tomar la condición de siervo (*doûlon*) deviniendo semejante (*omoiómati*) a los hombres (*anthrópon*)"⁽³⁵⁾.

Esta teología de la encarnación⁽³⁶⁾ significa para los griegos un profundo escándalo, ya que no es digno de los dioses tomar un cuerpo mortal; pero al mismo tiempo no se trata de la *alienación* (*Entfremdung*) hegeliana por la que lo divino, desdoblándose a sí mismo (*Entzweiung*), deviene la historia humana para recuperarse al fin de esa misma historia, interpretada como teodicea⁽³⁷⁾, en el Saber absoluto⁽³⁸⁾. Se trata en cambio de algo distinto. El Dios vivo, en absoluto trans-

puede probarse, entonces, el sentido hebreo del *Lógos* joanino. Véase, simplemente, la palabra *Dabar* en *Veteris Testamenti Concordantiae hebraic atque chaldaicae*, Graz, 1955; e igualmente puede consultarse *Theologisches Wort. z. N. Testament* (Kittel) las nociones de *lógos*, *sâr-x*, *soma*, *psyjé*, *pneûma*, etc.; por último, no debe dejarse de lado el *Handkonkordanz zum griech. N. Testament*, Stuttgart, 1960, donde deben consultarse las palabras indicadas, y además *eikón*, *noûs*, en vista de los temas que abordaremos a continuación. Véase mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, I, conferencia I.

(33) "Los discípulos de Juan vinieron a tomar el cadáver (*sôma*)" (*Mateo* 14, 12). "Es mejor perder uno solo de tus miembros que de ver arrojar todo tu cadáver (*sôma*) en la gehena" (*Mateo* 5, 29) (*cfr. Handkonkordanz z.g.N.T.*).

(34) "Y todo ser viviente (*pâsa psyjé*) murió en el mar" (*Apocalipsis* 16. 3); "... pues han muerto los que querían la vida (= los que querían matar) (*psyjen*) del niño" (*Mateo* 2, 19). Traduce en la Biblia de los LXX el término hebreo *nefesh*, aunque también a *nashamah*, pero jamás a *ruaj* (espíritu). (*Cfr. Handkonkordanz N.T.*)

(35) *Filipenses* 2, 6-7.

(36) La palabra castellana en-carnación guarda exactamente el sentido estricto primitivo. *Cfr. Handkonkordanz z.g.N.T.*, palabra *sâr-x*. En la Biblia ed. francesa nombrada en nota 32, estúdiense los textos indicados en la nota del versículo *Romanos* 7, 5 (pp. 1499-1500).

(37) "... Tal es la verdadera teodicea (*Theodizee*), la justificación de Dios en la historia" (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 605).

(38) La religión es concebida por Hegel como la antesala del Saber Absoluto, ya

cedente, asume la condición humana radicalmente, e inaugura un nuevo orden. Este nuevo orden interpersonal no desdobra al hombre dualmente como el "cuerpo-alma" de los griegos, sino que irrumpe en la historia permitiéndole a ésta tener un doble destino. El hombre es uno, la situación del hombre es doble: o *dentro* de la Nueva Alianza con Dios, o *fuera* de ella. No se trata de dos elementos al interior de la individualidad antropológica, sino de dos categorías: totalidad (*carne*), alteridad (Palabra, Espíritu).

Para aclarar esto, y dentro de la estricta ortodoxia judía, proponemos el siguiente texto paulino tenido a veces por ininteligible; y lo es, ciertamente, cuando no se conoce la antropología hebrea. Hablando Pablo de la resurrección la explica del siguiente modo: "Si existe un cuerpo psíquico (*soma psyjikón*), existe igualmente un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*). El primer hombre (*prôtos ánthropos*), Adán, fue hecho alma viviente (*psyjén*); el último Adán es un espíritu vivificante (*pneûma*). Pero no es lo espiritual primero, sino lo psíquico primero y después lo espiritual. El primer hombre, nacido de la tierra, es terrestre; el segundo hombre (*deúteros*) viene del cielo [...]. Y así como nos hemos revestido de la imagen del terrestre, nos es necesario revestimos también de la imagen del celeste (*tén eikóna tōu epouraníou*)" (39).

Alguien podrá decirnos que este texto no sólo no aclara sino que confunde la doctrina expuesta. Pero no es así. Debemos situar bien su intención antropológica profunda. En primer lugar, Pablo nos habla de los dos órdenes que hemos indicado más arriba. El "cuerpo-psíquico" no expresa, de ninguna manera, un cuerpo y un alma, sino una *totalidad* viviente (*sōma* traduciría en este caso a "carne" o *basar*). Esto se puede probar porque "cuerpo-espiritual" no puede indicar un dualismo de cuerpo-espíritu, ya que dicha dialéctica entre cuerpo y espíritu nunca se ha dado ni entre los judíos ni entre los griegos. Lo que quiere significar "cuerpo-espiritual" es la *totalidad* biológica, viviente o carnal del hombre elevada al orden de Espíritu, lo que después se llamará la gracia. Hay un orden de lo meramente viviente y mortal; hay otro orden de lo espiritual, sobrenatural y definitivo.

De inmediato Pablo se enfrenta con la doctrina común de las escuelas rabínicas, en las que Filón es un ejemplo helenizante. El "primer hombre" no es una idea arquetípica y platónica del hombre, ni es un hombre mítico o primordial, sino que es Adán, creado por Dios como "cuerpo-viviente". El Adán escatológico o "último hombre" (usa la palabra *ho*

que se trata de "esta encarnación humana de la esencia divina (Diese Menschewerdung des göttlichen Wesens)" (*Phänomenologie des Geistes*, CC, VII, C; Hamburg, 1952, p. 5.28). La enajenación (*Entäußerung*, *ibid.*) del espíritu es la condición de su recuperación.

(39) *I Corintios* 15. 44-49.

ésjatos Adàm) viene a ocupar el lugar del hombre primordial de los babilónicos, el lugar del hombre idea arquetípica, o el hombre divino, pero en este caso es Jesucristo. El Mesías, entonces, no es un hombre que viene primero, sino que viene después de Adán para recuperar la historia destruida por el pecado del primer Adán. Adán es un hombre terrestre, el primer hombre. Jesucristo, en cambio, es el hombre celeste, que viene después y que otorga el Espíritu (que los hebreos llamaban *ruaj*). Con este Espíritu hay vida nueva y resurrección. Ese Espíritu que se da gratuitamente a los hombres los hace entrar en el Reino de Dios. No hay dualismo entre cuerpo y alma, sino que hay dos órdenes o categorías: el reino del hombre terrestre o carnal; el reino de Dios, reino celeste o espiritual. El primero es mortal, el segundo definitivo mediante la resurrección.

"El Verbo se hizo carne" significa entonces que Dios mismo se reveló a sí mismo irrumpiendo en la totalidad de la historia del hombre, como historia de la carne, y transformándola en historia del espíritu o Reino de Dios. Estas simples indicaciones son de radical importancia, y las reformularemos en los §§ 85-86.

§ 11. *El hombre imagen de Dios*

Paralelamente a la dialéctica entre el "Verbo" y la "carne" se establece la de la Imagen de Dios y el hombre terrestre que ha perdido dicha semejanza divina por el pecado. Lo que debe considerarse especialmente es que en ningún momento hay dualismo antropológico, sino que se establece nuevamente una bipolaridad entre dos órdenes o categorías, y la "carne", aunque muerta o caída, puede sin embargo ser resucitada. Además, la Imagen de Dios, Jesucristo, asumirá la totalidad de la condición humana, en su limitación, finitud, sufrimiento y muerte dando así un sentido a la corporalidad, un sentido positivo ya que es mediación de salvación.

En efecto. Hemos visto cómo entre las escuelas rabínicas se aceptó la posibilidad de un "primer hombre", un "primer Adán", un "hombre celeste" que era "imagen de Dios" y que, por influencia helenística era situado en otro mundo (se trata del hombre "idea"). El hombre descendiente de Adán es un hombre terrestre ⁽⁴⁰⁾. Si existía dicho primer hombre,

(40) En el relato del Génesis 2, 6-7, Adán es formado de la tierra (*apò tês gês*); es un hombre psíquico, anímico, animal (*eis psyjên*). Mientras que en el Génesis 1. 26-27, se habla de la creación del hombre como imagen de Dios (*eikóna Theoù*). Este segundo era para Filón la "idea" primordial del hombre, para los cristianos era el primitivo Adán que habiendo perdido dicha *imagen* debía esperar un redentor para recuperar la semejanza divina (*amoísin*).

unos niegan que haya pecado originariamente porque atentaría contra su perfección; así pensaron las sectas gnósticas. Otros, en cambio, desdoblan ambos hombres dándole a uno de ellos una existencia separada; tal fue el caso de Filón con su hombre "idea" y con el Adán terrestre. Para el profeta Daniel, por el contrario, el hombre celeste era llamado el "Hijo del hombre", que no es un doble originario del primer hombre, sino que vendrá al fin de los tiempos, es decir, se trata de una figura escatológica.

Hemos traducido "Hijo del hombre" ya que en griego se decía *uiòs tou anthrópon*, que procede del arameo *ben nasha*, y del hebreo *ben 'adam*. Significa, en su sentido vulgar, "hombre" o aun la "humanidad" ⁽⁴¹⁾. Es desde ya interesante ver que dicho personaje es solidario de la condición humana ya que se llama hijo del "hombre". Jesús se aplicó a sí mismo, con más frecuencia que ningún otro título, el de "Hijo del hombre" ⁽⁴²⁾. Pero, y esta diferencia es relevante, Jesús se aplica ese título junto con el de "Siervo de Yahveh" ⁽⁴³⁾. Une entonces el prototipo escatológico con un hombre sufriente y *liberador* a la vez. "Las dos nociones, de Hijo del hombre y de *Ebed Yahveh* -nos dice Oscar Cullmann- existían ciertamente en el judaísmo; pero la que significa un hecho nuevo es que Jesús las reunió, es decir, unió los dos títulos expresando en el primero la majestad soberana, mientras que en el segundo indicaba la humillación más absoluta. Admitiendo que el judaísmo conocía la posibilidad de un mesías sufriente, es imposible demostrar que este sufrimiento haya sido asociado a la imagen del hombre celeste" ⁽⁴⁴⁾. Todo esto que Jesús expresó en su predicación durante su vida histórica fue después meditado y escrito metódicamente por Pablo, muy especialmente en los textos citados en el párrafo anterior. Esto significa echar las bases de una nueva comprensión del hombre.

Pablo, siguiendo la misma doctrina de Jesús pero oponiéndose a Filón y a los gnósticos cristianos como ya hemos dicho, admite el pecado de origen de Adán y toda una cristología sotereológica. Por el primer Adán ha entrado al mundo

(41) Existe al particular una bibliografía muy extensa. H. Lietzmann. *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Leipzig, 1896; C. Kraeling. *Anthropos and Son of Man. A Study in the religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, Londres, 1927; R. Otto, *Reich Gottes and Menschensohn* Berlín 1934. J. Haering *Les bases bibliques d'un humanisme chrétien*, en "Rv. Hist. Ph. Rel.", 'Estrasburgo: 1945, pp. 15 ss.

(42) Cfr. Oscar Cullmann, *Christologie du N. Testament*, el capítulo sobre *Jesús el Hijo del hombre*, pp. 118-160. Considérense por ejemplo los textos de *Lucas* 17, 22 ss.; *Mateo* 24, 27 ss.; *Marcos* 8, 38 ss.

(43) Véase nuestro artículo sobre *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh*, en "Ciencia y Fe", Buenos Aires, XX, 1963, 419-463.

(44) Cullmann. *op. cit.*, p. 139.

el pecado, y por el pecado la muerte ⁽⁴⁵⁾. Adán es un hombre terrestre, carnal, psíquico, del que procedemos todos los hombres. Este Adán ha sido infiel y ha perdido la "imagen de Dios". El hombre, en su totalidad, ha sido expulsado del paraíso. No se trata de la *caída* de un alma, haya o no pecado en otro mundo, que deba purgar su culpa en un cuerpo; todo esto, evidentemente, nos manifiesta la superación, el dualismo indoeuropeo. Se trata en cambio de la destitución del hombre, en su totalidad, de un rango superior a un orden inferior .

El "hijo del hombre", Jesús de Nazaret, es el hombre celeste el nuevo Adán, el segundo Adán, el hombre espiritual. Este hombre es la imagen de Dios resucitada, más aún, es el que permite a todos los hombres ser partícipes de la semejanza con Dios. Nos decía Pablo en el texto citado: "Así como hemos revestido la imagen del (hombre) terrestre, así nos es necesario revestimos también de la imagen del celeste", que es imagen de Dios. El tema de la "imagen de Dios", ya central en el pensamiento hebreo, recobra ahora su importancia y aún la supera en el pensamiento cristiano. El término griego usado por Pablo ⁽⁴⁶⁾ deriva necesariamente del texto griego de los Setenta en *Génesis* 1,26, que traduce del hebreo "imagen" (*tselem*), emparentada con la otra palabra que usa el mismo texto: "semejanza" (*demut*). Este mismo sentido tiene aquello de que posee la "forma divina" ⁽⁴⁷⁾. Esto no significa que Jesús tenga la *naturaleza* divina, terminología filosófica ausente en dichos textos, sino que es la imagen de Dios, imagen que lo ha sido desde siempre, y por ello, asumiendo la condición humana es el "segundo Adán" ⁽⁴⁸⁾, el "hombre nuevo" ⁽⁴⁹⁾. Esto es lo que Juan expresaba: la pre-existencia de Jesús como "imagen de Dios" desde la eternidad, que en lenguaje hebreo podía decirse *Dabar*, en griego *Lógos*, Verbo. Si se tiene además en cuenta que es también el "Siervo de Yahveh", el hombre sufriente y condicionado a la miseria humana, puede entenderse que, no sólo el hombre es comprendido unitariamente, sino que la misma condición humana es liberada de su limitación, de su finitud. Al vivir la "imagen de Dios", Jesucristo, la existencia humana, la eleva al orden del Reino de Dios del Espíritu, de la Nueva Alianza. Esto significa instaurar toda una nueva antropología, una com-

(45) *Romanos* 5, 12 ss.

(46) *I Corintios* 5, 12 ss.

(47) *Le Royaume de Dieu el sa venue*, tesis doctoral en Estrasburgo, 1937. pp. 164 ss.

(48) Sobre la "imagen de Dios" ver todavía en *Génesis* 5, 1-3; 9,6. y para corroborar en San Pablo esta interpretación ver todavía *Colosenses* 1, 15; *II Corintios* 4, 4; 3, 18; *Romanos* 12, 2; 8, 29.

(49) *Colosenses* 3, 10.

preensión del hombre que se universaliza en nuestra época, aunque secularizada.

§ 12. Estructura antropológica del Nuevo Testamento

Según la comprensión del hombre estudiada, el hombre no es "imagen de Dios" por naturaleza, sino por gratuita participación. En el libro de la *Sabiduría* 2,23-24, en cambio, y por su gran influencia helenística, se expresaba lo contrario: "Dios ha creado el hombre incorruptible, y lo ha hecho imagen de su propia naturaleza".

En este caso el hombre posee la incorruptibilidad por creación, por poseer un alma inmortal. Para el Nuevo Testamento, en cambio, el hombre obtiene por Jesucristo la semejanza de Dios y se transforma en imagen por el don sobrenatural del Espíritu. Se trata de una *nueva* condición. No existe entonces dualismo entre alma y cuerpo, sino bipolaridad entre el hombre terrestre y espiritual; entre el hombre descendiente del pecado de Adán y el hombre resucitado como imagen de Dios. Tampoco existe una bipolaridad inicial, entre un hombre "idea" y el primer Adán terrestre; ni existen los dos ámbitos de un mundo de las ideas y un mundo de lo sensible de tipo platónico. Existe una sola humanidad histórica, un solo mundo, la *carne*, la totalidad, pero antepuesto a la trascendencia divina, orden divino del *lógos* eterno, de la imagen por naturaleza, del Dios .creador: la alteridad. El orden humano, finito, descendiente del Adán pecador puede perder el ser imagen de Dios por el uso de su libertad. Esta antropología es constitutivamente histórica. Se habla de un *primer y segundo* Adán, de un haber sido *antes* imagen y devenir *después* hombre carnal, se explica la *venida* en el tiempo del *lógos* eterno y la resurrección final de la humanidad. La misma figura Hijo del hombre es un título escatológico e indica el reinado definitivo que poseerá Cristo sobre toda la humanidad al fin de los tiempos. Nunca se encuentra en el Nuevo Testamento una referencia al cuerpo como origen del mal, sino a una *totalidad* humana que ha sido expulsada de su situación de "primer hombre" por el pecado ⁽⁵⁰⁾. La condición del hombre es la de un estar lejos de su plena humanización, la perfección es objeto de una paciente conquista por la libertad, esperando sin embargo gratuitamente el don

(50) Dejamos de lado los demás títulos de Jesucristo, tales como el de profeta, gran sacerdote, mesías, señor, salvador, estudiados particularmente en el citado libro de Cullmann. Este autor estudia la cuestión del Hijo del hombre hasta Ireneo (pp. 157 ss).

de la liberación, es decir, el ser elevado a un orden nuevo. El hombre no está ya dado, sino que está por darse todavía. No puede alcanzar a partir de su propia estructura inicial su pleno acabamiento, sino que debe realizar un auténtico salto metafísico. El hombre *carnal* es primero, pero sólo el hombre *espiritual* tiene definitiva salvación.

Por todo esto, el Nuevo Testamento poco se interesa por la supervivencia del hombre carnal, que después de la muerte sólo como un recuerdo o una sombra permanece en el *Sheol* o el seno de Abrahán⁽⁵¹⁾. Estamos todavía en la más auténtica antropología hebrea. La inmortalidad no es, de ninguna manera, la doctrina escatológica fundamental. Jesús nunca dijo: "yo soy la inmortalidad" -como lo expresaba la antropología helénica- sino que exclamó: "Yo soy la resurrección y la vida"⁽⁵²⁾, en consonancia con la antropología hebrea. Es decir, no se piensa en la inmortalidad del "alma" (alma que no tiene sentido para el pensamiento cristiano primitivo) sino en la resurrección del hombre. De la inmortalidad, o mejor de la supervivencia de algo del hombre después de la muerte, se dice poco y nada⁽⁵³⁾. La doctrina posterior de la inmortalidad del alma en el pensamiento cristiano, ciertamente, y sin por ello calificar el hecho, será de influencia helenística, particularmente platónica, donde el alma es considerada como una substancia inmortal y autónoma. En el Nuevo Testamento no hay nada de esto. Tomemos dos ejemplos opuestos. En el relato de la muerte de Lázaro⁽⁵⁴⁾ tanto sus familiares como los discípulos y el mismo Jesucristo dan a Lázaro por muerto, y no se habla de

(51) *Cfr. Lucas* 16, 19-31. La inmortalidad del alma nunca es explícitamente propuesta al nivel de los Evangelios.

(52) *Juan* II, 25. Parece que "la vida" es una *addenda* posterior (*cfr. Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle, Stuttgart, 1964, p. 267, nota al versículo 25).

(53) Al respecto véase el libro de O. Cullmann, *Résurrection ou immortalité* Neuchatel, 1956. Solo en dos ocasiones habla el Nuevo Testamento de "inmortalidad" y en ambos casos son atributos exclusivamente divinos. En *1 Corintos* 15, 33 se opone el reino de la carne, corruptible, a la inmortalidad que puede revestirse el que herede el Reino de Dios; en *1 Timoteo* 6, 16, aún más claramente, se dice: Jesucristo "el único que posee la inmortalidad". De ningún modo se deja ver que el hombre posee la inmortalidad como una nota de su naturaleza (aunque tampoco se niega esto).

J. Dupont (*L'Union avec le Christ*, Lovaina, 1952) indica que en Pablo hay como una evolución y que en un momento aceptaría aun la subsistencia del alma separada del cuerpo; para ello cita aquello de "vivir en el cuerpo", "vivir fuera del cuerpo" (*II Cor.* 6, 6-9; Dupont, *op. cit.*, pp. 153-154). Sin embargo, Pablo no habla en esos textos para nada del alma. "Cuerpo" puede significar aquí "estado presente del hombre", la "carne" opuesta al espíritu. Por su parte R. Schnackenburg (*Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Munich, 1967, pp. 13 ss.) se apoya en el texto de *Mateo* 10, 28, donde se habla de alma-cuerpo que pueden ser arrojados al infierno. ¿Sería dualismo? Se distinguen, es verdad, pero no se separan. Se afirma por otra parte la resurrección pero no la inmortalidad. Si no puede matarse el alma es porque nos es vedado (*Mateo* 6, 25), pero no por ser inmortal. *Cfr.* E. Rey, *L'homme nouveau d'après Saint Paul*, en *RSPT* 48 (1964), 603-629; 49 (1965), 161-195; R. Meyer *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*. Stuttgart, 1937; K. Schubert, *Die Entwicklung*

ningún tipo de supervivencia, aunque no se la niega –lo que nos indica, al menos, su poca importancia–. Por el contrario, un Sócrates había exclamado: "Si vamos a la morada del Hades [...] ¡Cuánto no daría cualquiera de vosotros por estar en compañía de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero! Yo, por mi parte, morir quiero mil veces" ⁽⁵⁵⁾.

El griego enfrenta la muerte serenamente, ya que cree conocer la doctrina de la inmortalidad y liberación de su alma. En cambio, el hebreo o el cristiano primitivo ve a la muerte como fruto del pecado, como una muerte real, como un hecho que hace gemir, llorar, espantarse. Lloraba y se entristecía María, y el mismo Jesús lloraba ante su amigo Lázaro ⁽⁵⁶⁾. Nada se habla de su inmortalidad, sólo se recuerda que su cadáver "huele ya, porque es el cuarto día" ⁽⁵⁷⁾.

Aún más clara es la doctrina de la muerte en la actitud de Jesús ante la misma muerte. Se dice que "comenzó a sentir tristeza y angustia" ⁽⁵⁸⁾; exclamó ante el terror de la muerte: "si es posible, que no pase este cáliz" ⁽⁵⁹⁾, y al fin: "¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?" ⁽⁶⁰⁾. La muerte no es tomada como un simple pasaje de un mundo de aquí abajo, donde el alma estaba penando en un cuerpo, hacia un mundo de arriba, donde liberada el alma contemplaría lo divino en inefable felicidad. Todo lo contrario. La muerte es muerte. Si no hay resurrección todo no tiene sentido. Jesucristo vence con su muerte a la muerte, pero la experimenta en su radical anonadamiento. La esperanza de la resurrección no quita a la muerte su sentido profundo y dramático. Estamos ante una antropología radicalmente distinta a la indoeuropea o griega.

Para el Nuevo Testamento la resurrección de Jesucristo significa la instauración de una nueva situación histórica en la humanidad. Gracias a El los hombres participan ahora de una "filiación adoptiva" de Dios ⁽⁶¹⁾, y una Nueva Alianza sin fronteras (superando así el estrecho particularismo del nacionalismo judío) se propone a todos los hombres: "Pues la gracia de Dios (*járis toû Theoû*), fuente de salvación para todos los hombres (*pâsin anthrópois*), se ha manifestado" ⁽⁶²⁾.

Este universalismo no se limita a los sabios, a los ascetas, a los aristócratas o filósofos, a sólo el alma por la liberación

der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur früh-rabbinschen Zeit, in Bibl. Zeitsch. 6 (1962), 177-214.

(54) *Juan* 11, 1-44.

(55) *Apología de Sócrates*, 41 b.

(56) *Juan* 11, 35.38.

(57) *Ibid.*, 39.

(58) *Mateo* 26, 37.

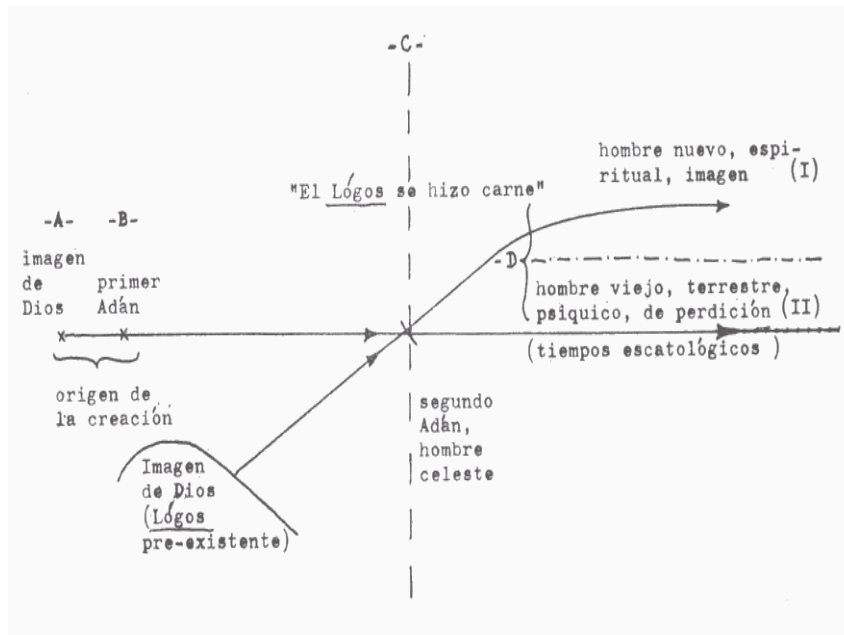
(59) *Ibid.*, 39.

(60) *Ibid.*, 27, 46. Estas palabras comienzan el Salmo 22, que recuerda los sufrimientos del Siervo de Yahveh que Isaías describe en su capítulo 52, 13-53, 12.

(61) *Efesios* 1, 5.

del cuerpo, sino a todos los hombres, por muy miserable que sea su condición. Se trata de toda una antropología *ya dada*, integralmente, cuyas implicaciones los cristianos estaban todavía muy lejos de imaginar, pero que revolucionarán el ámbito entero de la historia universal.

4 — REPRESENTACION ESQUEMATICA DE ALGUNOS ELEMENTOS DE LA ANTROPOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO



3. El movimiento llamado "Judeo-cristiano"

En este apartado nos ocuparemos de autores que escribieron entre el año 70 d.JC. al comienzo del siglo II. Todos escribieron en griego, lo que nos permitirá plantear nuevamente una cuestión metódica, ya que usaron los instrumentos de la teología judía tardía, aunque se encuentran igualmente influencias helenísticas y hasta gnósticas. La estructura antropológica fundamental sigue siendo la del Nuevo Testamento, pero hay novedades importantes.

§ 13. Una época dejada de lado

Hemos hablado, y hablaremos todavía en este trabajo, de judeo-cristianismo, indicando así la tradición hebrea que se universalizó sin discontinuidad en el cristianismo. Pero ahora nos referimos a un grupo bien determinado de autores que servirán de puente entre las obras del Nuevo Testamento

(62) Tito 2, 11.

y la de los apologistas. Evidentemente, ningún autor de esta época tuvo la intención de dejarnos un tratado antropológico. Como en los párrafos anteriores deberemos ir descubriendo la visión del hombre *implícita*.

No se trata de estudiar los documentos de algunos judíos que reconocieron a Jesús por Mesías, pero no aceptaron su divinidad, tal como la secta de los ebionitas ⁽⁶³⁾, donde se deja ver una preponderante influencia gnóstica. No es tampoco la comunidad cristiana de Jerusalén, de tendencia judaizante, bajo la autoridad de Santiago, cuyo prestigio fue en aumento hasta el 70 d. J. c. A éstos se les debe, según la crítica contemporánea, la *Epístola de Judas* y el *Evangelio según los hebreos*. Se llama aquí "judeo-cristiano" a un tercer movimiento o tradición, la de aquellos que siendo integrantes de la comunidad cristiana y ortodoxa, se expresaron con las estructuras del pensamiento judío tardío, posterior al Nuevo Testamento. "En efecto, entre el Nuevo Testamento y los comienzos de la teología helenista [cristiana], tal como aparece con los apologistas, existe un período intermediario cuya fisonomía nos es poco conocida [...] Entendemos entonces aquí por *judeo-cristianismo* la expresión del cristianismo en las formas del *Spätjudentum*" ⁽⁶⁴⁾. La bibliografía sobre el tema va en aumento ⁽⁶⁵⁾.

Por el "Judeo-cristianismo" se darán a conocer ciertos elementos de una doctrina que en parte será retenida por la tradición cristiana posterior, aunque en parte, igualmente, serán juzgados heterodoxos. Indistintamente con los grupos que constituyeron este movimiento se mezclaron otros, tales como la secta eljasaita o los gnósticos cristianos (sean samaritanos o egipcios), que propusieron una comprensión del hombre irreductible al cristianismo de la Gran Iglesia, como se llamó en aquella época a la ortodoxia.

Todos los escritos "judeo-cristianos" son como *targumim* o *midrashim* (comentarios e interpretaciones) y hasta exhor-

(63) Car, H. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Iudenchristentums*, Tübingen, 1940.

(64) Iean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, 1958, pp. 17-19.

(65) Cfr. G. Hoennicke, *Das Iudenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlín, 1908; G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart, 1926; G. Dix, *Jew and Greek*, Londres, 1953; L. Geriaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem, en Recueil Cerfaux*, 1954, II, pp. 125-157. Los textos de base de esta tradición son: *La Didajé* (ed. Audet, París, 1957; ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1950); *los Padres apostólicos* (ed. Ruiz Bueno, Madrid, 1950); *Evangelio de los ebionitas* (ed. Preuschen, Giesen, 1905); *Evangelio de los hebreos (Ibid.)*; *Apocalipsis de Pedro* (ed. Grébaud, en "Revue de l'Orient Chrétien" 15 (1910), 198-214, 308-323, 424-439); *Odas de Salomón* (ed. Rendel Harris, Cambridge, 1909); *Testamento de los doce patriarcas* (ed. Charles, Oxford, 1908); *El segundo Henoch* (ed. Vaillant, París, 1932).

taciones a la vida cristiana, bajo la influencia de tradiciones todavía orales de la comunidad cristiana primitiva y de la viviente teología judía de mediados del siglo I d. J. C., metodológicamente apocalíptica, como lo será igualmente el último escrito del Nuevo Testamento (el *Apocalipsis de Juan*).

Sobre este período del pensamiento cristiano se ha cometido la misma injusticia, anotábamos más arriba, que Brehier había cumplido con el pensamiento de la época patrística en general. Guillermo Fraile, por ejemplo, en su *Historia de la filosofía* ⁽⁶⁶⁾, dice que "en los primeros años el cristianismo se difundió principalmente entre elementos procedentes del judaísmo y entre gentes humildes, de escasa cultura, para quienes no constituía dificultad abrazar la nueva fe con sencillez de corazón, sin necesidad de someterla a *análisis racionales*, y menos aún de contrastarla con doctrinas de filósofos extraños que ni siquiera conocía" ⁽⁶¹⁾. Se desliza aquí un error, ya que se confunde racionalidad o análisis racional con el uso de la racionalidad empleado por la ontología helénica. Las estructuras o categorías antropológicas pre-filosóficas dadas en el pensamiento del judeo-cristianismo o los padres apostólicos tienen, ciertamente, exigencias racionales precisas, un análisis reflexivo y argumentativo de alta complejidad, de coherente racionalidad, de no menor cultura que la de otros autores helenistas. No conocían, efectivamente, las doctrinas de los filósofos griegos, pero manejaban perfectamente la estructura del pensamiento del judaísmo tardío; otro modo de racionalidad. Se confunde racionalidad humana con filosofía griega, y se cree que la filosofía era filosofía a secas, pero en verdad, incluía igualmente una teología y axiomáticamente una teosofía. Esto es esencial hoy, porque se confunde filosofía sin más con filosofía europea. La filosofía latinoamericana debe destruir una larga historia para nacer.

Las doctrinas cosmológicas de esta tradición situaban al hombre en un lugar bien preciso dentro del cosmos ⁽⁶⁸⁾. La tierra al centro tenía por cúpula tres cielos, o siete en otros casos, como una "escalera cósmica" movida no ya por almas

(66) Madrid, 1960, II, p. 67. Los Padres apostólicos habríanse limitado "a exponer con sencillez el Evangelio" (*ibid.*) .

(67) Poco conocida es la teología hebrea; por ello se cree frecuentemente que los escritos novotestamentarios y posteriores son simples exposiciones de sentido común y de saber vulgar. Se olvidan estos autores el sentido de la teología del judaísmo.

(68) Considérese por ejemplo el llamado *Símbolo de los apóstoles*, que tomó su forma definitiva en esta época. Por ello se puede leer en dicho símbolo aquello de "descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos". Sobre ese descenso no nos habla nada el Nuevo Testamento (*cf.* J. R. Lumby, *The history of the Creeds*, Londres, 1880; el art. de Battifol *Symbole des Apôtres*, en *DTC*, I; L. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894; A. Harnack, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlín, 1894). En el art. de H. Bietenhard, *Hónoma*, del *ThWNT* (Kittel) V, 242-269, hay igualmente elementos de interés.

o divinidades sino por ángeles: "Estando yo en oración, he aquí que el cielo se abrió [...]" (69).

El hombre ocupa entonces un lugar bien definido en medio de la tierra, más abajo que los ángeles y el Verbo. Se trata de la teología judía con influencias helenísticas. En efecto, las jerarquías ónticas de los cielos y los ángeles que los mueven y habitan en ellos, nos hacen ya pensar en los movimientos gnósticos, en el platonismo medio, y en los movimientos herméticos. La descripción de la doctrina de la encarnación nos permite ver claramente la importancia de la cosmología y el lugar del hombre en el mundo: "Así nuestro Señor, el León espiritual, enviado del Padre eterno, ocultó sus rasgos espirituales, es decir, su divinidad. Con los ángeles se hizo ángel, con los tronos trono, con las potencias potencia, con los hombres hombre, durante el descenso (*katábasis*). Descendió hasta el seno de María para salvar la raza perdida de las almas humanas" (70).

Vemos cómo una creciente angeleología ha permitido debilitar el sentido de la carnalidad, hasta llegar a considerar al hombre, principalmente, como alma. El Verbo asume esa condición humana en su "descenso" pero dicho "descenso" no termina allí, sino que continúa hasta el infierno o *Sheol* donde reposan "los que duermen" (71), expresión también usada en el Nuevo Testamento (72). Antropológicamente podemos ver que a los muertos se les otorga una cierta consistencia ya que pueden recibir al Verbo y aún escuchar su predicación, según las tradiciones del judeo-cristianismo. Ese período intermedio entre la muerte y la resurrección, que en el nivel del Nuevo Testamento era casi desconocido, ahora va tomando más importancia. En la *Carta a Diogneto*, téngase sin embargo en cuenta que es posterior al 150 d. JC., se habla ya de que "el alma inmortal (*athánatos*) habita en una tienda mortal" (73). Se deja ver un cierto dualismo. Sin embargo, no es así en los otros documentos de esta tradición. La doctrina preponderante sigue siendo la de la resurrección, como doctrina escatológica, y no la inmortalidad: "Tú los has elegido entre las tumbas y los has separado de entre los muertos; hasta tomado los esqueletos muertos y los has revestido

(69) *Visiones del pastor de Hermas* I, I, 4; ed. cit., p. 938. No olvidemos que para Pablo había tres cielos (*II Corintos* 12, 2.3: *trítou ouranoû*), y que los mismos cielos se abrieron a Juan en el *Apocalipsis* 4, 1-2; en el *II Henoch*, del III al IX, se detallan los siete cielos (*eptà ouranoûs*).

(70) *Ascensión de Isaías* (cit. Daniélou, *op. cit.*, p. 229).

(71) *Evangelio de Pedro*, § 41-42.

(72) *Cfr. Mateo* 27, 52.

(73) VI, 8; cit., p. 852. La palabra *athánatos* se usa solamente cuatro veces en todos los Padres apostólicos, y no se aplica al alma (con excepción del texto citado), mientras que *anástasis* (resurrección) se utiliza 25 veces.

con un cuerpo; ellos vuelven a ser fuertes y tú le entregas energía vital" (74).

El sentido de *carne* es el tradicional en el Nuevo Testamento (75), y lo mismo el de *espíritu* (76). Sin embargo, como hemos podido observar, *alma* y *cuerpo* comienzan ya a tomar la significación helenista. Existen igualmente influencias que quitan un tanto su espontaneidad a la conciencia tan aguda de la temporalidad histórica que tenían los cristianos. Se trata de una tradición generalizada entre los judeo-cristianos: "Con los secretos del cosmos, que descubren los visionarios en el curso de sus viajes [místicos], el elemento más importante está constituido por los libros celestes, que contienen los secretos de la historia. La doctrina de las Tablas celestes o de un libro del destino, donde las vidas humanas están escritas desde antes en el cielo, es una antigua concepción, ya presente en las religiones babilónicas. Todo esto se relaciona a la idea de una revelación. El profeta, elegido por Dios, es quien en el transcurso de su ascensión celeste conoce estas tablas para después anunciar a los hombres los designios de Dios" (77). Es decir, la dimensión de libertad de la historicidad queda en mucho reducida por esta visión necesitante con la que se presenta el futuro del hombre como ya escrito, dejando de ser imprevisible.

La moral, aunque no de sentido maniqueo, se presenta cada vez más como dentro de un cierto dualismo. Se trata de seguir uno de dos caminos: el del mal del bien (78), lo que se confirma por una tendencia ascética de perfiles muy particulares (79), que inclina a situar este movimiento entre la

(74) *Oda de Salomón* XVII, 8-11. La resurrección es la más firme doctrina escatológica de esta tradición. Cfr. *Didajé* XVI, 6; *I Clementina* XXIV ss.; *Carta de Bernabé* V, 6; etc.

(75) El hombre es una unidad indisoluble, y así como se habla de la "resurrección de los muertos" (*Didajé* XVI, 6; ed. cit., p. 94) y no de los cuerpos, así también cuando se dice que dio "su carne por nuestra carne y su alma por nuestras almas" (*I Clem.* XLIX, 6; ed. cit., p. 223), debe entenderse que dio su ser por nosotros y su vida (cfr. *II Clem.* 5, 5; *Cart. Barnab.* 5, 12; *Papias* 3; *Cart. Diogn.* 4, 4; *Ephes. Ign.*, 1, 3; etc.).

(76) La palabra *pneûma* es una de las más frecuentes entre los Padres apostólicos, por ejemplo (cfr. ed. Ruiz Bueno, apéndice, p. 1120). En más de cien textos se la utiliza, y nos indica siempre el orden de la sobrenaturalidad, aunque a veces con el sentido secundario tal como cuando se dice "espíritu contrito" (*I Clem.* XVIII, 17), pero que tiene relación al "Espíritu Santo" (*ibid.*, II). Un dualismo larvado se hace sin embargo presente: el cuerpo (por ejemplo *Visión de Hermas* III, 11, 4) es ya el cuerpo griego ("a fin de sostener la flaqueza de su cuerpo [toû sómatos]"), pero no con frecuencia (cfr. *Cart. Diog.* 6, 7; *Rom. Ign.* 4, 2); igualmente puede decirse del alma ("no vacile vuestra alma de sus dádivas", *I Clem.* XXIII, 2), donde nos hace ya pensar en la noción griega.

(77) J. Daniélou, *op. cit.*, p. 151. Cfr. Eppelt, *Les tables de la Loi et les tables célestes*, en "Rech. Théol." (1937), 1-12; G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsal, 1950.

(78) *Didajé* I, 1; *Testamento de los doce patriarcas* I, 3-4.

(79) "Pareciera que se trata de una corriente pietista de donde el judeo-cristianismo se inspiró para concebir sus orientaciones. Diversas cuestiones se nos plantean.

Gran Iglesia y los gnósticos. Se trata de una antropología indecisa, a medio camino, que asimila diversas tradiciones apocalípticas o de revelaciones judías y que, al fin, serán abandonadas por otros movimientos que veremos aparecer desde comienzo del siglo II.

§ 14. Conclusiones del primer capítulo

Las estructuras de la antropología cristiana se originaron en el fértil suelo del mundo judío de Palestina, y posteriormente de Antioquía y Alejandría. Esta antropología inaugurada por la predicación de Jesucristo, se fija ya tempranamente en los diversos textos del Nuevo Testamento. Usándose después igualmente lengua griega, pero siempre dentro de la teología judía, se originó el movimiento judeo-cristiano. Las influencias helenísticas se dejaron ver mucho más en un libro de la *Sabiduría* de la Biblia deuterocanónica o Filón de Alejandría que en el Nuevo Testamento, donde es mucho más difícil encontrar dicha influencia, aunque se han estudiado, por ejemplo, influencias del estoicismo en San Pablo. En el Judeo-cristianismo está más presente el pensamiento griego que en el Nuevo Testamento.

El hombre es considerado una criatura divina, constituido en el ser desde su origen radical e individualmente. El hombre es primeramente *carne*, la totalidad, que comprende en algunos casos explícitamente el cuerpo y el alma griega, y vida (usándose frecuentemente la palabra *psyjés* para expresar dicha noción). El *espíritu* en cambio constituye otro orden, el de la nueva Alianza: la alteridad. El orden de la carne, indivisible, ha sido originado como procedente del "primer Adán", padre de los hombres, que son corruptibles. El orden del espíritu ha sido constituido por el "segundo Adán", Jesucristo, el que resucitando inaugura el estado definitivo del hombre. Por ello la doctrina que cuidadosamente se enseña no es la de la inmortalidad del alma, tentación de un cierto dualismo y que por ello es dejada un tanto en la sombra, sino la de la resurrección del muerto, afirmación de la unidad del hombre.

Como puede verse esta antropología se va constituyendo

Primeramente, con respecto a los alimentos [...] abstención de vino y de bebidas alcohólicas [...] abstención de toda carne de animales [...] en todo aquello que concierne a la virginidad [de influencia essenia] ...exaltación del celibato, hasta una suerte de exageración [...] invitando a los esposos a separarse [...] (Daniélou, *op. cit.*, pp. 426-432). Todo esto nos manifiesta un cierto extremismo que a través del judaísmo tardío nos indica una acentuada intervención de la cosmovisión indoeuropea.

en sus elementos esenciales dentro del horizonte de la historia. Hay un "primer Adán", individuo de donde procede la especie humana (no se trata de una doctrina de la individuación de la especie, sino de la especificación del individuo) ; después viene la plenitud de los tiempos en que irrumpe en la historia el "segundo Adán" y constituye el orden del espíritu, que, por su parte, abre la posibilidad de la resurrección futura o escatológica. El ser del hombre se comprende dentro del horizonte de un tiempo constituyente, en sus tres instancias de pasado, presente y futuro.

Todo esto fue expresado en arameo, hebreo o griego, pero dentro del ámbito del instrumental lógico de la teología hebrea. Veamos ahora cómo se produjo el pasaje a una nueva actitud desde el momento que no sólo se usó la lengua sino el instrumental lógico de la ontología de los helénicos.