

CAPITULO III

ANTROPOLOGIA CRISTIANA, GNOSIS Y MANIQUEISMO

Estudiaremos en este capítulo el enfrentamiento del cristianismo, al nivel antropológico, ante dos tradiciones del mundo indoeuropeo: la gnosis y el maniqueísmo.

§ 29. *Los indoeuropeos y los semitas*

Karl Jaspers (¹), reflexionando sobre la evolución de la mayor importancia, para una comprensión de la historia, al momento en que los pueblos euroasiáticos maduraron después de haber atravesado la crisis de la revolución neolítica. Se trataría de la época comprendida entre los siglos VII al V a.JC. Sin embargo hay otro hecho histórico que tiene aún mayor importancia para una comprensión de la historia de las culturas y se trata del choque de los pueblos semitas e indoeuropeos. Es una clave esencial para una correcta interpretación de una historia humana que continúa gestándose ante nuestros ojos. Dicho choque, que se originó desde el tercer milenio a. JC., cuando los proto-frigios y los hititas irrumpieron en Anatolia y se continuó hasta las últimas invasiones de los germanos en el Imperio romano, tuvo por teatro central el enfrentamiento gigantomático del helenismo y el

(1) Véase su obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1963. En nuestro trabajo sobre el humanismo helénico y en el dedicado al humanismo semita, hemos tratado accidentalmente estas cuestiones. Para una visión más detallada véase *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, ed. rotaprint, Univ. Nord., Resistencia, 1967, §§ 25.36, pp. 179-268.

cristianismo en el Mediterráneo oriental. Esta cuestión la hemos esbozado en el *capítulo II*. Ahora veremos otros aspectos de esta "lucha a muerte" entre las estructuras antropológicas de fundamentación semito-cristianas y otras de procedencia indoeuropeas. Se trata de las polémicas que los cristianos desarrollaron contra los gnósticos y maniqueos, dentro del mundo de los Padres griegos. Este enfrentamiento entre la antropología semito-cristiana y estas dos tradiciones nombradas del indoeuropeísmo nos permitirá concluir la *primera parte* de nuestro trabajo sobre la *constitución* de la comprensión del hombre en la cristiandad. El *capítulo IV* adelantará una conclusión general.

Ante sus adversarios, los pensadores cristianos llegarán a expresar ciertas tesis, auténticas definiciones de estructuras, que serán consideradas por los siglos siguientes como las constitutivas de la comprensión del mundo de la cristiandad, y del lugar que ocupa el hombre en dicho cosmos.

Hoy a tantos siglos de distancia, nos parecería juego de niño replicar a las tesis indoeuropeas de los gnósticos o maniqueos. Es posible que hayamos perdido la perspectiva necesaria para comprender la importancia de la cuestión. De todos modos, hubiera sido imposible una tan clara y universal respuesta por parte de los Padres en las encrucijadas antropológicas planteadas si no hubiesen poseído una definida comprensión pre-filosófica del hombre, tematizada por otra parte explícitamente en la cristología, es decir, en una teología semito-cristiana *del hombre*, del Verbo encarnado. Podrá observarse la adopción y la defensa ecléctica, eligiendo aquí o allí diversas estructuras, ciertas fórmulas que poseen un sentido unitario y una coherencia superior que se explica, como decíamos, por los *a priori* metafísicos. No se trata exclusivamente de una teología, como lo hemos frecuentemente repetido, sino de una comprensión del hombre que *va buscando su expresión filosófica*. Es una clara comprensión del hombre sin ser todavía una filosofía del hombre, pero desarrolla ya los gérmenes que culminarán en una tematización filosófica.

Nuestra exposición se desarrollará dentro del siguiente esquema: en primer lugar, analizaremos las doctrinas indoeuropeas que nos servirán de contexto; en segundo lugar, estudiaremos por primera vez a Ireneo de Lyon que, aunque anterior a los alejandrinos, definió su posición cristiana principalmente ante los gnósticos; por último, abordaremos la doctrina de los maniqueos, como otra dimensión de la tradición indoeuropea, viendo de inmediato la reacción de los Padres griegos y dejando de lado el pensamiento latino.

§ 30. *Las tradiciones ario-hindúes*

Hemos expuesto la visión del mundo de los indoeuropeos en otros trabajos ⁽²⁾, nos toca ahora mostrar la continuidad de esta tradición milenaria y su enfrentamiento con el cristianismo. Desde un punto de vista antropológico importa indicar la importancia del mito de la preexistencia del alma y su caída, que significa el momento de plurificación de lo Uno, la falta inicial, para después continuarse en la reconciliación y el retorno al estado primitivo de Unidad. Esta antropología es la tradicional y clásica del pensamiento indoeuropeo. Se puede observar ya en lo que debió ser el mundo mítico de los primitivos jinetes de las estepas euroasiáticas, a partir de las palabras matrices de todas las lenguas de esa familia (sean las lenguas *satam o centum*, los dos grandes grupos filológicos de los indoeuropeos). Es decir, la gestación de esta antropología pre-filosófica puede remontarse hasta el IV milenio a.JC., y ciertamente más allá del siglo xxv a.JC. La culminación de este pensamiento se producirá en la Alejandría del II y III siglo d.JC., cuando las influencias brahmánicas, iránicas y helenísticas se conjugan en el gran orbe mediterráneo y llegan a tener en Plotino el sintetizador genial que supo objetivar toda esta tradición en la cosmovisión neoplatónica. Los Padres de la Iglesia citan frecuentemente "las doctrinas de los Brahmanes". El mismo Plotino, como es sabido, marchó al Oriente con las armadas del Emperador. El autor de los *Elenchos* (el Pseudo-Hipólito) nos habla de estas influencias (I,24).

El *Rig-Veda*, el más antiguo de los libros sagrados de los arios, invasores en el valle del Indo, describe así la situación de lo Uno en el origen:

1. Ni el no-ser no existía todavía, ni el ser.
No existía ni el espacio aéreo, ni el firmamento.
¿Qué es lo que se movía poderosamente? ¿Dónde?
¿Bajo la protección de quién?
¿Era acaso el agua, inconmensurablemente profunda?
2. No existía en ese tiempo ni la muerte ni la no-muerte,
no había signo distintivo para la noche y el día.
Lo Uno respiraba en su propio élan, sin que hubiera sopro.
Fuera de Esto, no existía nada.
3. En el origen las tinieblas cubrían a las tinieblas.

(2) En *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1974, en el cap. sobre *El monismo trascendente*; en *El humanismo semita*, cap. *Libertad y responsabilidad*, pp. 34-55. Allí hemos bosquejado las posiciones hindú e iránica.

- Este universo no era sino abismo indiferenciado.
Entonces, por el poder del ardor lo Uno nació,
(el principio) vacío y recubierto de vacuidad.
4. El deseo fue su desarrollo inicial, (deseo) que fue la
semilla primera de la conciencia.
Buscando en sí mismos los poetas supieron describir
[por la reflexión]
la relación del Ser y el no-ser [...]" (3).

Este tema de lo Absoluto originario se relata en los libros sagrados ario-hindúes con extrema frecuencia (4). Este Absoluto originario no crea a los entes sino que los engendra de su propia substancia, es decir, de su propio ser emanan o proceden a la existencia; son la pluralidad de la Unidad primigenia: "Él pensó: -¿Puedo multiplicarme? ¿Puedo engendrar? Él produjé el *Tejas* [fuego-calor]. El *Tejas* pensó: -¿Puedo multiplicarme? ¿Puedo engendrar? y Él produjo las aguas [...]" (5).

De igual modo las almas se dispersan de la unidad primigenia de lo Uno, el tiempo pasado de la beatitud, y se separan de Él multiplicándose, individualizándose: son las *jivatmanah* (las almas individualizadas procedentes del Brahman). Fuera del momento originario de lo Uno (*Atman*) todo es sufrimiento y penosa dispersión en la plural. El alma así diferenciada cae en un cuerpo (*ensomátosis*), donde se aliena por el placer, en el *maya* aparente y engañoso: "Ese mismo *Atman* cuando se pierde en el maya, habiendo tomado un cuerpo, se reviste de toda actividad. Con las mujeres, con los alimentos, las bebidas y otras voluptuosidades [...]. Después, bajo la influencia de las obras cumplidas en otras existencias, el alma se incorpora (*Jíva*) [...]" (6).

Puede observarse la distancia que media entre esta descripción tan negativa del cuerpo con la comprensión unitaria del semita en la antropología del Adán creado. El alma, que se ha desprendido de su unidad primigenia, pena en un cuerpo y espera el retorno a la unidad beatificante: "¡Oh Señor! ¿En este cuerpo inconsistente y mal oliente, magma de huesos, piel, músculos, carne, esperma, sangre, moco, lágrimas, excrementos, orina, bilis, qué sentido tienen sus deseos? ¿En este cuerpo que sufre los apetitos, la cólera, la envidia, que se pierde (en la pluralidad), que teme, se abate, que huye de los que ama y se une con los que odia, que tiene hambre, sed,

(3) X, 129. Traducción de L. Rénou al francés, *Hymnes spéculatifs du Véda*, París, 1936, p. 125. Este texto, al igual que muchos otros que utilizaremos en este capítulo, pueden consultarse en C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 251 ss.

(4) Cfr. *Brhad-Aranyaka Upanishad* I, 2, I; *Maitry Upanishad* II, 6.

(5) *Chandogya Upanishad* VI, 2.

(6) *Kaivalyopanishad* II ss.

vejez, muerte, enfermedad, penas y todas las miserias, qué sentido tiene satisfacer sus deseos?" (7).

Difícil es dibujar con mano más segura el sentido indoeuropeo de la negatividad del cuerpo. El sabio es el que dejando de lado el cuerpo y sus placeres, se ocupa de recuperar por la ascesis la Unidad perdida, la beatitud *anterior*. Un pasaje de *Jīva* (encorporalización) al *Atman* (lo Uno). Este tema del círculo, del Absoluto del cual emana la pluralidad y de la pluralidad que es asumida nuevamente en el Absoluto, es el tema de fondo de la gnosis, del neoplatonismo y en especial en Plotino, de la kabala, de Boehme, de Leibniz y del idealismo alemán.

En el helenismo se encuentra esta misma doctrina, no expresada ni en la época clásica de los griegos con tanta coherencia. Anteriormente el orfismo había ya significado una franca posición dualista con un manifiesto desprecio del cuerpo.

Pasemos ahora al primero de los temas que abordaremos en este capítulo: el choque entre el pensamiento gnóstico y el cristianismo.

1. *La gnosis*

§ 31. *La tradición hermética*

Formando parte del movimiento gnóstico, en su vertiente pagana (ya que hubo igualmente un gnosticismo cristiano), se encuentra un conjunto de extrañas revelaciones que se Copilaron desde antiguo en el llamado *Corpus Hermeticum*, "la revelación a Hermes Trismegisto". Estas doctrinas significan un sincretismo entre las posiciones helenistas, del neoplatonismo de tradición egipcia, sin descontar ciertas influencias del Oriente lejano. Como en Platón, lo mismo que entre los neoplatónicos, el movimiento hermético admite el esplendor de un cosmos organizado, pero enseña la negatividad de la existencia de un cuerpo como prisión de un alma divina: "Escúchame entonces, Asclepio; cuando el Señor y Hacedor de todas las cosas, que llamamos con justicia Dios, hubo hecho lo segundo después de él, el dios visible y sensible [...], cuando Dios produjo entonces este ser, el primero que emanó de él mismo, pero segundo con respecto a él, habiéndole parecido bello, porque estaba revestido en absoluto de la bondad

(7) *Maitry Upanishad* I, 3.

de todos los seres, lo amó como el engendro de su divinidad. Entonces, siendo Dios todopoderoso y bueno, quiso que existiera otro ser que pudiera contemplar el ser que había ya hecho, y creó así al hombre, que es su imitación por su razón y por la solicitud que tiene por todas las cosas [...]. Después de haber creado el hombre prototípico, como viera (Dios) que este hombre no podía hacerse cargo de todas las cosas si no lo revestía de materialidad, le dio un cuerpo por morada y prescribió que todos los hombres fueran tales, compuestos de una y otra naturaleza, fusión y mezcla única en proporciones convenientes. Es así que formó el hombre de naturaleza espiritual y corporal, es decir de la eterna y de la mortal, para que el viviente formado de esta suerte pudiera satisfacer su doble origen, admirar y adorar las cosas celestes y ocuparse de las cosas terrestres y gobernarlas" (8).

El dualismo es claro. El alma y el cuerpo son consideradas como dos naturalezas distintas, perteneciendo a dos zonas del cosmos. El hombre es entonces un compuesto dual. Entre los textos herméticos hay uno que pareciera ya anticipar la doctrina rousseauiana, pero en lugar de atribuir el mal a la sociedad lo hace al cuerpo la causa de todo mal: "Considera el alma de un niño, hijo mío, cuando todavía no se ha producido la separación del verdadero yo y cuando su cuerpo, el que le pertenece, no tiene sino un volumen muy limitado y no ha alcanzado su pleno desarrollo. ¡Que bello es contemplarla en todos sus aspectos! A esta hora no se encuentra todavía ensuciada por las pasiones del cuerpo y está casi suspendida todavía del Alma del Mundo. Pero cuando el cuerpo ha alcanzado pleno volumen (es adulto) y ha arrojado y arrastrado el alma hacia abajo por el peso del cuerpo, el alma, habiéndose separado de su auténtico yo, así como el niño lo olvida todo, entonces ya no es bella ni buena; es el olvido lo que nos torna malos" (9).

Puede observarse cómo el cuerpo, en su sentido más primario (como cantidad extensa y objeto de la gravedad), es lo que inclina al hombre al mal: la materia como tal es el principio contrario al espíritu y el bien.

Veamos ahora la doctrina antropológica de los gnósticos cristianos que estudiaremos consultando textos dispersos en las más variadas obras de la antigüedad.

(8) *Corpus Hermeticum*, Asclepius, §§ 7-8 (citado por A. Festugière en su obra clásica sobre *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, t. II, 1952, pp. 305-306; interesa particularmente a nuestro trabajo el t. III, 1953).

(9) *Corp. Hermet.* X, 15 (ibid., I, p. 120).

§ 32. El sistema gnóstico

Los gnósticos cristianos defienden, como toda la tradición que acabamos de analizar resumidamente, la preexistencia del alma ⁽¹⁰⁾. Esta creencia, junto a muchas otras, hace entrar al cristianismo, por primera vez, en una profunda crisis interna donde la conciencia cristiana fue exigida a definirse hasta sus fundamentos. El helenismo se había presentado como una cultura en *bloque* extranjera o extraña al cristianismo. Los apolo-gistas podían decir: "Vosotros, ¡oh griegos! [...]". En cambio, el movimiento gnóstico cristiano, cuyo primer antecedente fue la doctrina docetista ⁽¹¹⁾, significa ya una primera "herejía", es decir respetando la etimología griega, una separación "desde dentro" del cuerpo de los llamados cristianos. Se trata de una reflexión *more* neoplatónica de judíos y cristianos. "Los gnós-ticos fueron los primeros en dar un carácter técnico al pensa-miento teológico cristiano de tipo helenístico, usando las categorías de la lógica antigua y particularmente de Aristó-teles" ⁽¹²⁾. Esto produjo, evidentemente, y como respuesta, la constitución de los primeros sistemas ortodoxos que pueden recibir el nombre propio de teologías según la lógica griega; como por ejemplo en el caso de Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano.

Para todos los gnósticos existe un Ser supremo, Padre Dios de los Cielos, el Primer Eón, y a partir de él, en grados sucesivos y regresivos, descendentes, una escala de otros Eones. Para Valentín hay hasta treinta Eones; algo menos para Basi-lides y Heracleon. El último de los Eones, denominado *Sofia* por unos, *Entymesis* por otros y *jakomoth* en hebreo, es el Demiurgo hacedor del cosmos visible. Para todos los gnósticos, desde Basilides, Marción y otros, el Dios Padre de los Cielos es el Ser bueno, ignorado, olvidado, misericordioso del Nuevo Testamento, que ha enviado a Jesucristo. Este último es el *Lógos*, uno de los Eones del sistema, que viene a redimir el cosmos. El Dios hacedor o el Demiurgo es la causa de todos los males, es el Yahveh del Antiguo Testamento. El gnosticismo comporta siempre un antisemitismo, como casi todas las here-

(10) Como bibliografía fundamental sobre nuestro tema puede consultarse: I. Kunze. *De historiae gnosticismi fontibus*, Leipzig, 1894; F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1935; R. Lipsius, *Der Gnosticismus*, Leipzig, 1860; W Bousset. *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907; E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 1925; Sagnard, *La gnose valentinienne et la témoignage de Saint Irénee*, 1947; Puech, *Où en est le problème de la Gnose?*, en 'Rev. de l'Univ. de Bruxelles' (193-1934); art. *Gnósis* de Bultmann, en *ThWNT* (ittel), t. I; art. *Gnosticisme de Bareille*, en *DTC* VI. col. 1434-1467. Pueden verse además las obras de historia de la Iglesia de Fliche-Martin, von Harnack, Seeberg, Tixeront, etc, Las fuentes principales son el *Adv. Haeres.* de Ireneo, el *Philosophumena* de Hipólito, *Stromata* de Clemente de Alejandría, *Contra Marc.* de Tertuliano, el *Pistis Sofia* copto.

(11) *Cfr.* art. *Docetisme*, en *DTC* IV, col. 1484-1501.

(12) Altaner, *Précis de Patrologie*, Tournai, 1961, p. 194.

jías paganizantes del cristianismo desde su origen hasta el siglo xx.

Lo importante, desde un punto de vista metafísico, es que el Dios supremo, llamado *Bythós* por Valentín, es una *ousía* primera, y la última de ellas (la *Sofía*), como un nuevo Prometeo, quiere conocer al Dios originario y arrebatarle el secreto de su divinidad suprema. La *Sofía* cae en el vértigo del *noús* pretendiendo alcanzar el misterio de la Totalidad, cometiendo así el pecado supremo, origen del cosmos que nacerá por emanación. Nuestró mundo no es un *Eón*, sino que sólo es una *uosía* fruto del pecado ⁽¹³⁾.

§ 33. *La antropología gnóstica*

Hemos entonces descripto muy sintéticamente los fundamentos de la antropología gnóstica. Toda esta tradición busca, al fin, la razón del mal en el mundo: “¿Cómo, nos dice Ptolomeo, uno de los discípulos de Valentín, a partir de un Principio único (*miás arjês*) de la totalidad, que es simple, que confesamos y en el cual creemos; cómo a partir de un Principio no-engendrado (*agennétou*), incorruptible (*afthártou*) y bueno (*agathês*), han sido constituidas estas cosas nacidas? Sea de la corrupción, sea del Intermediario (*mesótetos*), que no son consubstanciales (*anamooúsioi*) [con el Principio], ya que la naturaleza del bien comporta el engendrar y producir seres semejantes a sí mismo y consubstancial es (*homooúsia*)” ⁽¹⁴⁾.

El dualismo de las *ousíai* trascendentes, el Padre supremo y bueno y el Hacedor del mundo malo o pecador, se explica como la objetivación, tan común en el pensamiento iránico, de una valoración positiva del alma preexistente y de la disvalía negativa del cuerpo, dualismo antropológico que, aunque fundado en dichas distinciones teológicas, bien puede pensarse que se encuentra al origen mismo de toda la doctrina. Para Basilides, la causa de la muerte de los mártires, por ejemplo, inocente en esta vida, sólo se explica por una "disposición al pecado" (*tò hamartetikôn*), cuyo fundamento no pueden ser otras que las faltas cometidas "en una vida anterior" (*en heterô biô*). Basilides así defendía, explícitamente, la *metensomátosis* (transcorporación de las al-

(13) Como indica E. de Faye, *op. cit.*, p. 100, debe tenerse cuidado cuando se habla del dualismo gnóstico, ya que es muy matizado. Por su parte, Ireneo ha ayudado a confundir las doctrinas; esto se debe a un conocimiento no muy acertado de las posiciones gnósticas por parte del obispo de Lyon, conocimiento que, por otra parte, era sumamente difícil en esa época.

(14) *Carta a Flora* VII, 8; *PG* VII, col. 1289-1292.

mas) ⁽¹⁵⁾. Para los gnósticos el cuerpo ha sido causado por el pecado del Eón *Sofia*, y como fruto de dicho mal el cuerpo es malo. De allí que Cristo, por ejemplo, y para mostrar una vez más el sentido cristológico de toda la antropología cristiana, no pudo tomar un cuerpo como el nuestro, sino sólo "aparentemente" ⁽¹⁶⁾. Pudo así liberar a los hombres espirituales (*pneumatikoî*) y engañar a los psíquicos (*psyjikoî*) y materiales (*hylikoî*).

Veamos más detenidamente estos principios antropológicos, que se encuentran a la base de la moral gnóstica, donde se negaba la bondad de las pasiones, se propugnaba una ascesis desproporcionada, se tenían por pecado los placeres del cuerpo, se descartaba a veces el matrimonio por los mismos motivos, siendo los marcionitas un ejemplo paradigmático de este tipo de comportamiento. Esta antropología, por otra parte y en la conciencia de los autores cristianos ortodoxos, era una expresión del pensamiento indoeuropeo más que del semita: "Queremos mostrar de dónde los heréticos han tomado sus doctrinas. No es sobre el fundamento de las Escrituras que han podido construir sus sistemas, ni ateniéndose a la tradición [...] .Sus teorías derivan, por el contrario, de la sabiduría griega, de los dogmas filosóficos, de los misterios pseudo-verdades y con cuentos de astrólogos errantes" ⁽¹⁷⁾.

Los cristianos tenían entonces clara conciencia de la irreductibilidad de ciertas tesis helenistas y gnósticas, y las propuestas por la antropología cristiana. Ya en un Simón, llamado el Mago, se encuentra, según el relato del *Philosophumena* VI, 14, la doctrina de la creación del hombre comportando un dualismo: hay un hombre a imagen y otro hombre a semejanza de Dios. El primero es hechura de ángeles y poderes prevaricadores; necesita entonces una redención. Uno de los textos más claros es el siguiente: "Tomando el limo de la tierra [se refiere al *Génesis* 2,7], no del árido sino de la materia (*hyles*) múltiple y compleja, confeccionó un alma terrestre (*geóde*) y material, sin *lógos* y consubstancia) a la de los animales" ⁽¹⁸⁾.

Esta primera hechura del hombre se encuentra igualmente en la tradición valentiniana, que es relatada igualmente en el *Philosophumena* VI, 34, y por Ireneo en el *Adv. Haer.* I,

(15) Cfr. De Faye, *op. cit.*, p. 42.

(16) El docetismo viene de la palabra griega *dókesis* (= aparecer), y se encuentra como fundamento de esta antropología, en el sentido de que no admitía en Cristo la existencia de un "cuerpo de maldad".

(17) *Philosophumena* I. Cfr. Quispel, *L'homme gnostique, doctrine de Basilide* en "Eranos Jahrb." XVI (1948), 89-139; del mismo autor, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, en *ibid.* XXII (1953), 195-234; *idem*, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, en *ibid.* XV (1947), 248-286.

(18) Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 50, I.

5-6 ⁽¹⁹⁾. El texto que hemos transcrito continúa explicando la constitución de las almas psíquicas y espirituales: "[El alma material] conforma al hombre como imagen (*eikóna*), pero el hombre que es semejanza del Demiurgo mismo es aquel al que se le ha insuflado e injertado, por intermedio de los ángeles, algo consubstancial con él mismo" ⁽²⁰⁾. y por último, "Adán poseyó, en su beneficio, en su alma, una semilla dada por la Sabiduría, la semilla espiritual (*pneumatikón*)" ⁽²¹⁾.

Las tres almas de un Clemente de Alejandría, que manifiestan una influencia gnóstica, están sin embargo explicadas dentro de la tradición hebreo-cristiana. Aquí en cambio las tres almas constituyen tres razas de hombre, tres razas naturales: la de los paganos que se pierden sin remisión (son los hombres materiales); los cristianos que poseen sólo parte de la verdad por la fe (son los hombres psíquicos), y los gnósticos que participan no de la semejanza de la substancia del Demiurgo que ha pecado y hecho al mundo, sino del Padre eterno y su espíritu. Los Padres rechazarán esta doctrina mediante la afirmación de la libertad, como veremos en los párrafos siguientes.

Cabe destacar el pantomismo del gnosticismo, ya que todos los Eones son emanaciones sucesivas de una misma substancia y porque el Demiurgo expulsado del Pleroma debió debatirse con el caos hasta formar el cosmos, siempre de su misma substancia. El cuerpo, la materia, y de allí la maldad y perdición del alma material, es el residuo del pecado celeste y la causa de la condenación. Las almas, en especial las espirituales, siendo de substancia divina, preexisten a la creación y se salvan por la liberación del cuerpo. El dualismo antropológico es total. Puede observárselo en el siguiente diálogo que se establece alegóricamente entre el alma y el cuerpo:

"Es la voz del alma [...]
que en su destierro se lamenta y llora [...]
¿Qué podré emprender contigo mi cuerpo
en el mundo del más allá?
Si tú fueras, mi cuerpo, un vestido de brillo y de luz,
te tomaría por ropaje,
y te llevaría a lo alto en la mansión de la Vida [...]
Así hablaba y hablaba el alma,
pero el cuerpo Do la acompañó jamás" ⁽²²⁾.

Queda así establecida la trágica diferenciación de las razas de los hombres, en tres tipos de almas que impiden la

(19) *PG VII*, col. 500-512.

(20) *Excerpta ex Theodoto, ibid.*

(21) *Ibid.*, 53, 2.

(22) *Ginzá 536* (cit. por S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, París, 1947).

unidad de la humanidad. Y, además, por el dualismo de cuerpo-alma se continúa el dualismo antropológico al interior de la individualidad misma de cada uno de los tres tipos de hombres ⁽²³⁾.

2. La reacción de Ireneo de Lyon

El movimiento gnóstico alcanzó tales proporciones que puso en peligro a la "Gran Iglesia", como se la llamaba en esa época. Hasta Italia, Africa y las Galias llegaron sus defensores. Ante ellos se levantó el obispo de Lyon, y lo hizo con tal eficacia que puede decirse que desde la aparición de la obra *Adversus haereses* el gnosticismo dejó de presentar problemas para la conciencia cristiana, sin dejar por ello doctrinas cuya supervivencia no han desaparecido todavía en el presente.

§ 34. La antropología del obispo de Lyon

Ireneo ⁽²⁴⁾ es el primero de los grandes doctores de la Iglesia. Su monumental obra teológica *Revelación o refutación de la falsa gnosis*, llamada tradicionalmente *Adversus haereses*, emerge en el siglo II como un gigante de la reflexión cristiana, como una cima hasta entonces desconocida. Ninguna de las obras de los apologistas puede igualársele, y tanto Tertuliano como Clemente comenzarán a escribir algo después. La literatura gnóstica era abundante y corría de mano en mano, constituyendo verdaderos tratados ⁽²⁵⁾.

La doctrina de los gnósticos, como hemos visto, se fundaba enteramente en la diferenciación de diversos Eones que se han manifestado en la historia en diversas épocas. El Eón

(23) Todos los gnosticismos son al fin platonismos antropológicos, en aquello de la "caída" del alma. La *Pistis sofia* de la tradición copta cuenta las tribulaciones que la *Sofia* debió cumplir en el caos y, al fin, su laboriosa liberación. Lo que llama la atención es que el gnosticismo no haya dado importancia a la cosmología, es decir, el no haber identificado los Eones con las esferas del cielo. Esto nos muestra, por una parte, su intención teológico-ontológica, y por otra, su origen exegético-moral. El mismo Plotino deberá mucho a los gnósticos, aunque se definió claramente ante ellos (K. Schmidt, *Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kircklichen Christentum*, Leipzig, 1901).

(24) Vivió aproximadamente de 130 a 202 d.J.C.

(25) Sobre Ireneo puede consultarse E. Peterson, *L'immagine di Dio in S. Ireneo*, en "Scuola Cath." XIX (1941), 1-10; E. Klebba, *Die Anthropologie des heiligen Irenäus*. Leipzig, 1894; H. Merki, *Homoiosis Theou, Friburgo*(Suiza), 1952; art. Irénée por Vernet en *DTC* VII, col. 2394-2536, y, en fin, todas las historias de la Iglesia, Patrologías, Enciclopedias. Es todavía valiosa la antigua obra de H; Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum*., Oxford, .1687; además, A. Houssslau, *La Christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955; A. Benoit, *Saint Irénée. Introductton à l'étude de sa théologie*, Parls, 1960. C

Demiurgo, como creador del mundo se manifestó primero; el Eón supremo y Padre bondadoso se manifiesta después enviando al Lógos para redimir al hombre. Ireneo les opondrá una comprensión unitaria de la historia y del hombre a partir de un solo Dios creador y redentor. Esto nos permitirá una vez más mostrar la continuidad de la tradición hebreo-cristiana, la conciencia explícita que de esta continuidad tenían los primeros cristianos. Por ello dividiremos nuestra exposición en dos partes. Primeramente consideraremos el sentido unitario de la historia; en segundo lugar veremos la unidad del compuesto humano y la importancia de la libertad en la antropología de Ireneo.

En efecto, el doctor de las Galias dice que "una y la misma es la fe de Abrahán y la nuestra" ⁽²⁶⁾, pues es la fe en un mismo Dios y Padre, creador. Se equivocan los gnósticos cuando piensan que la fe de Abrahán tiene por objeto el Demiurgo, y la fe cristiana al Padre ⁽²⁷⁾. Admitiendo la continuidad de los dos Testamentos, el de Israel y el del Cristianismo, se propone Ireneo una comprensión lineal y progresiva de la historia y no dualista como la de los gnósticos ⁽²⁸⁾. La visión antropológica cristiana no es una síntesis, sino la evolución de la tradición hebreo-cristiana, perfectamente determinable en la historia todavía conocida por Ireneo ⁽²⁹⁾, que originándose en Abrahán, Moisés y los profetas, se continúa en la comunidad cristiana: "La tradición de los apóstoles ha sido manifestada al mundo [...] y por los apóstoles han sido instituidos los obispos y sus sucesores hasta nosotros [...]" ⁽³⁰⁾.

La corporalidad, el modo mismo de transmisión de esta conciencia colectiva y viviente queda perfectamente definida por nuestro autor. En la evolución del judaísmo al cristianismo se ha producido una universalización que impide ya a éstos encerrarse en los límites de una clase, una casta, un grupo o secta: "Pues Cristo no vino sólo para aquellos que en los tiempos de Tiberio César creyeron en El [...], sino para la totalidad de los hombres [...]" ⁽³¹⁾

En el plano de la intersubjetividad no se admite una his-

(26) "Unam et eadem fuisse Abrahamae fidem et nostram" (*Adv. Haer.* IV, 21; *PG* VI, col. 1043).

(27) "Unus Deus et unus Pater, manifeste falsa estenduntur ea quae dicunt circumventores ...dicentes naturaliter et Deum et Patrem esse, quem ipsi adiuvenerunt; Demiurgum vero naturaliter neque Deum, neque Patrem esse ..." (*ibid.*, IV, I, I, col. 975).

(28) "Unus igitur et idem Deus ...qui a lege et prophetis annuntiatum est, quem Christus suum Patrem confessus est" (*ibid.*, III, 5, I, col. 983). "Vanos autem et Marcion, et qui ab eo, expellentes ab haereditate Abraham" (*ibid.*, III, 8, col. 993).

(29) "In lege igitur et in Evangelio cum sit primum et maximum praeceptum... Consummatae enim vitae praecepta in utroque Testamento cum sint eadem, eundem ostenderunt Deum ..." (*ibid.*, III, 12, 3, col. 1005).

(30) *Ibid.*, III, 3, I col. 848.

(31) *Ibid.*, IV, 22, 2, col. 1047.

toria dividida en períodos estancos y hasta opuestos, consagrados a veces a dioses diversos, como en el caso de las castas de la India de franca inspiración indoeuropea, o la división gnóstica de los "espirituales", "psíquicos" y "materiales". Esta historia dividida en particularismos impide una comprensión unitaria del hombre como humanidad. El horizonte propio de la intersubjetividad cristiana no tendrá límites, será absolutamente universal, "propter omnes omnino homines". Esta comprensión unitaria en el plano histórico, se funda en definitiva en una comprensión unitaria del hombre en el plano metafísico. Aquí se opone Ireneo explícitamente a los gnósticos. No existen tres tipos de hombres, sino que se trata de diversas dimensiones del hombre en cuanto tal: "Lo que ha sido hecho por las manos del Padre, no es sólo una parte del hombre, sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la conjunción (*commistio*) o unión (*adunatio*) del alma que asume el Espíritu del Padre y reunida a la carne que ha sido modelada (plasmada) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)" (32).

En este corto texto puede verse toda la tradición hebreo-cristiana más una cierta desviación por influencia helenística. El Padre, el único creador y redentor por su Hijo (contra los gnósticos), ha hecho al hombre imagen de Dios hasta en su cuerpo. El cuerpo entonces es valorado positivamente, no así, por ejemplo, un Filón de Alejandría que pensaba era imposible que el cuerpo fuera imagen de Dios. Pero además el Padre crea al hombre unitariamente carne y alma, dándole por don el Espíritu. Nos encontramos entonces con la conocida dialéctica de *basar* y *ruaj* del pensamiento hebreo y del Nuevo Testamento. Sin embargo, al hablar del compuesto humano como constituido con carne y alma puede verse que "carne" significa "cuerpo", de lo contrario la carne comprendería ya al alma como una parte (tal era la antropología hebraica). Hay sin embargo otros textos donde la carne es interpretada según la ortodoxia unitaria del pensamiento cristiano primitivo. El hombre no es una parte sino una totalidad indivisa: "Si alguien suprime la realidad de la carne (*caro*), es decir, del plasma, y considera solamente al espíritu (*spiritus*) lo que resta no es un hombre espiritual sino el espíritu del

(32) *Ibid.*, V, 6, 1, col. 1137. "De igual modo, si se suprime la imagen o se desprecia el plasma (cuerpo), no se puede ya hablar del hombre, sino de una parte del hombre o de otra cosa que el hombre" (*ibid.*, col. 1138). En este texto se distingue por primera vez explícitamente entre imagen y semejanza en el sentido técnico que le darán los Padres de la Iglesia. Cfr. M. Widmann, *Irenäus und seine theologische Väter*, en "Zeitschr. für Theologie und Kirche", XLIV (1957), 163-165.

hombre o el Espíritu de Dios. Pero cuando el espíritu junto al alma se une con el plasma a causa de la efusión del Espíritu, el hombre deviene espiritual y perfecto. Este es el hombre que es imagen y semejante a Dios" (33).

En la primera parte de este texto, como puede observarse, la carne o plasma (plasma dice en latín) indica al cuerpo. La bipolaridad intersubjetiva de los dos órdenes (hombre anímico y hombre espiritual) es asumida en una visión unitaria que, sin embargo, se va inclinando a la aceptación de la conceptualización helenizante: cuerpo, alma, espíritu. El tema de la imagen y semejanza lo trataremos a continuación. Pero antes leamos todavía un texto donde se manifiesta el sentido unitario del hombre: "El hombre es una justa proporción (*temperatio*) de alma y carne, que fue formado a similitud de Dios"(34).

En este sentido el hombre es un "animal con *lógos*" (35), hecho de carne y razón, e igualmente es "libre y señor de sus actos" (36). Pero agrega Ireneo una nota esencial de la esencia humana y que no pudo dejar de lado por el ataque que a la misma hacía el pensamiento trágico de los gnósticos. En efecto, el hombre no es "espiritual" por naturaleza, por nacimiento, sino por un don gratuito pero merecido: "Nuestra substancia, es decir, la unión del alma y del cuerpo, recibiendo el Espíritu de Dios, constituye el hombre espiritual" (37).

El hombre cuerpo-alma es la imagen natural de Dios, animal con *lógos*, nacido así; mientras que el hombre ,espiritual es semejanza gratuita con Dios. Dicha semejanza se la había otorgado el primer hombre que la perdió por su falta original, pero no sólo es reconstituida sino superada por la encarnación del Verbo: "El Verbo se ha manifestado cuando el Verbo de Dios se hizo hombre, para poder asimilarse al hombre y asimilar el hombre a El [...]. Cuando el Verbo de Dios se hizo carne ha confirmado lo uno y lo otro. Ha manifestado la verdadera imagen deviniendo lo que era su imagen. Y ha restituido la semejanza, consolidándola, haciendo al hombre semejante al Padre por el Verbo visible" (38).

Una vez más la antropología se entrelaza con la cristología. La perfección no es original o natural sino sobreañadida, por un pasaje progresivo de la totalidad de la carne a la alteridad del Verbo.

(33) *Adv. Haer.*, V, 6, I; *PG VII*, col. 1138.

(34) *Ibid.*, IV, praef. 4, col. 975.

(35) *Ibid.*, V, I, 3, col. 1123.

(36) *Demostración de la predicación apostólica XI*, 12; *ibid.*, col. 667.

(37) *Adv. Haer.* V, 8, 2, col. 1142. "El hombre perfecto está compuesto de carne, alma y espíritu; del espíritu que santifica e informa, de la carne que está unida y forma, del alma que está entre ambos" (*ibid.*, V, 9, I, col. 1144).

(38) *Ibid.*, V, 16, 2, col. 1167.

§ 35. Libertad y progreso

El hombre al ser creado es como un niño, imperfecto ⁽³⁹⁾, potencial, debe todavía crecer: "Dios pudo desde el comienzo dar la perfección al hombre, pero creado desde hacía poco no podía sobrellevarla [...]. Según el plan de Dios el hombre fue creado para ser la imagen y semejanza del Dios in- "creado [...]. El hombre progresaría poco a poco hasta llegar a la perfección [...]. Era necesario que fuera primeramente el hombre creado, después que se fortaleciera, que se multiplicara, que fuera vivificado, glorificado y que contemplara a Dios [...]" ⁽⁴⁰⁾.

Esta concepción progresiva, evolutiva, "paidética" del hombre es uno de los rasgos principales de la visión antropológica del obispo de Lyon. No es admirable que así fuera ya que expuso sus enseñanzas contra los gnósticos. Para éstos el hombre pertenece naturalmente a una de las tres razas, sea espiritual, psíquica o material, siendo fruto de una trágica pre-elección, sin intervención de la libertad del hombre incorporado. Para Ireneo, como hemos visto, es la sola substancia del hombre natural, que es única, la que atraviesa la pedagógica evolución hacia el espíritu. Pero además es la libertad, y no ya una trágica disposición del necesario Destino, el fundamento del bien y del mal. La permanente respuesta del cristianismo a la gnosis y el maniqueísmo será la que ya proponía el *Génesis*: ante la tragedia de un Prometeo encadenado por una necesidad divina se le opone el drama de un Adán tentado en su libertad. "Si los unos fueran naturalmente buenos y los otros naturalmente perversos, ni los que son buenos serían dignos de alabanza, ni los otros dignos de pena" ⁽⁴¹⁾. "Si los hombres no pudieran comprender la causa de la belleza del bien, no podrían tampoco gozarlo. ¿Qué gozo puede tenerse del bien si se lo ignora? ¿Qué gloria para aquellos que han penado para alcanzarlo?" ⁽⁴²⁾.

La libertad es la capacidad misma de obrar el bien y el mal. Es a través del ejercicio del libre arbitrio que se cobra conciencia de su propia finitud; esta experiencia (*peîra*) es el fundamento de todo bien, ya veces aún por los actos malos se cobra aprecio al bien ⁽⁴³⁾. "Somos llevados, una vez más, a la idea de una educación progresiva de la humanidad. Es en efecto esta idea la que sintetiza los dos grandes temas de la antropología de Ireneo. La idea de temporalidad y de libertad.

(39) *Ibid.*, IV, 38, 1, col. 1105.

(40) *Ibid.*, IV, 38, 2-4, col. 1106-1108.

(41) *Ibid.*, IV, 37, 2, col. 1100.

(42) *Ibid.*, IV, 37, 6, col. 1103.

(43) *Ibid.*, IV, 39, 1, col. 1109.

La educación es lo propio de una libertad que está en el tiempo y que, por consecuencia, avanza progresivamente hacia el bien" ⁽⁴⁴⁾.

Nos queda todavía considerar un aspecto en el que nuevamente Ireneo instaura una tradición de reflexión cristiana. Se trata del problema del origen y de la subsistencia del alma.

El obispo de Lyon niega que haya preexistencia del alma y afirma, sin embargo, que persevera en la existencia después de la muerte, guardando aún ciertos *caracteres* propios que nos hacen ya pensar en lo que después Orígenes designará con el nombre de *lógos espermatikós* ⁽⁴⁵⁾. Ireneo explica que si el alma naciera debería igualmente desaparecer con el cuerpo; por ello, la única doctrina que permite afirmar la inmortalidad negando la preexistencia es que el alma ha sido creada no de otro ente que la precediera, y según ese mismo designio subsiste después de la muerte, no por virtualidad natural sino por gratuito don celeste ⁽⁴⁶⁾.

Podemos observar entonces una clara reacción ante el gnosticismo. Se afirma la unidad de la substancia humana, constituida por el cuerpo generado y un alma creada, inmortal por don pero no por naturaleza, estructura opuesta al dualismo de cuerpo y alma defendida por los gnósticos. y ante ellos, nuevamente, se admiten dos órdenes y no ya tres tipos de hombres (los materiales, psíquicos y espirituales), es decir, Ireneo sólo distingue entre el hombre camal o psíquico y el espiritual, que no son naturales sino fruto del libre ejercicio de la libertad, dos estados dependientes de dos modos de compromiso. Aquí nuestro pensador se muestra innovador: ante la trágica posición de una existencia predeterminada, propone una evolución que hace pasar el hombre de imagen a semejanza de Dios por el uso de su libertad, contando, evidentemente, con el don gratuito del Espíritu, de lo contrario sería un Pelagio antes de la cuenta.

La importancia de Ireneo en la historia de la toma de posición de la conciencia cristiana en la expresión de sus propias estructuras antropológicas fue inmensa ⁽⁴⁷⁾.

(44) J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, p. 374. Sobre la cuestión que hemos visto aquí consúltese K. Prümm, *Göttliche Planung und menschliche Entwicklung nach Ireäus*, en "Scholastick" XIII (1938), 206-224, 342-366.

(45) "Dominus docuit, non solum perseverare, non de corpore in corpus transgredientes animas (niega así la transmigración del alma) sed et characterem corporis, in quo etiam adaptantur, custodire eumdem, et meminisse eas operum" (*Adv. Haer.* II, 34, I, col. 834).

(46) "Si generationis initium acceperint, cum ipso corpore mori... Deo itaque vitam et perpetuam perseverantiam donante, capit et animas primum non existentes de hinc perseverare, cum eas Deus et esse et subsistere voluerit" (*ibid.*, II, 34, 2, col. 835-837).

(47) Para comprender la importancia de Ireneo véase "La place de Saint Irénée dans l'histoire de la théologie", en art. *Irénée*, en *DTC* VII; col. 2507-2533.

3. El Maniqueísmo

Una expresión prototípica del pensamiento indoeuropeo es la doctrina que llegó a formular con éxito el iránico Mani⁽⁴⁸⁾, nacido no en vano en tierras del profeta Zarathustra, ambiente de religión zoroástrica. Este hecho nos exigirá detenernos, primeramente, en los antecedentes iránicos del dualismo maniqueo, ya que, en ninguna otra cultura el dualismo tendrá tanta impronta, y es más, del Irán indoeuropeo procederán las influencias más marcantes sobre las culturas aledañas (India, Egipto, Grecia y Anatolia) en el sentido de la división del bien-mal, alma-cuerpo, luz-tinieblas. El Imperio persa debe considerárselo, y ya desde sus mitos prehistóricos, como un centro creador y expansivo de comprensión del mundo, de una visión característica y ejemplar del hombre. Por ello el cristianismo, que influenciaba todo el horizonte del Imperio romano al fin del siglo III, no pudo menos que enfrentarse con el maniqueísmo. Se trata del segundo momento de este diálogo entre gigantes: helenismo y cristianismo, iranismo y cristianismo⁽⁴⁹⁾.

§ 36. El zoroastrismo

Los pueblos medos y persas procedían de las estepas euroasiáticas que, pasando por el Turán, se instalaron en las grandes zonas desérticas, esteparias y en los valles fértiles del Irán, desde el siglo VIII a.JC. Su visión del mundo iránica permitirá a Zarathustra adorar a un dios supremo. "El Señor Sabio (*Ahura Mazda*)": "Un gran dios es Ahura Mazda, el que ha hecho esta obra que todo lo supera, que se ha hecho visible. El que ha producido la paz para los hombres, el que ha revestido a Dareios, el rey, de sabiduría y bondad"⁽⁵⁰⁾.

Pero, junto al dios supremo, fue tomando consistencia un dualismo creciente que se objetivó en una pareja dialéctica, que recibió el nombre de *Spenta Mainyu* y *Angra Mainyu*, manifestando uno el polo positivo y otro el negativo. "La concepción escatológica de la historia en Zoroastro parece tribu-

(48) Vivió aproximadamente de 216 a 277 d.J.C.

(49) Sobre la religión iránica, y en especial el zoroastrismo, véase *The Cambridge Ancient History*, II, pp. 13 ss.; III, pp. 26 ss.; Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, París, 1948; C. Clemen, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn, 1920; C. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, Heidelberg, 1924; F. König, *La religión de Zarathustra, en Cristo y las religiones de la tierra*, t. II, Madrid, 1960, pp. 568 ss.; Delaporte, *El Irán antiguo*, en *La evolución de la Humanidad*, t. XXVIII, 1957; E. Herzfeld, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947; O. Wessendonk, *Das Weltbild der Iranier*, Munich, 1933.

(50) F. König, *op. cit.*, p. 581. Es improbable que Zarathustra viviera antes del siglo IV a.J.C., época de los Arqueménidas.

taria de una tradición indoeuropea. La comparación con la mitología escandinava (el conjunto coherente de los mitos de Baldr, Loki y Ragnarök) y de la epopeya hindú de Mahâbhârata (la leyenda de los pândava) revela la existencia de un gran drama cósmico propio de los indoeuropeos, [...] Duryodhana, Andra Mainyu, Loki son las diversas figuras que representan esos dioses de maldad en las diversas provincias indoeuropeas" ⁽⁵¹⁾.

Antropológicamente establecía, como su consecuencia, un dualismo. En los libros *Awesta* y en los *Gathas*, cuando se manifiesta la estructura antropológica se deja ver un aspecto físico-corporal, como un cuerpo (*tanu*) que está vivificado por un principio vital que se extingue con la muerte (lo que produce la corrupción del cadáver), La tradición parta (*pehlevi*) admite una resurrección de un "cuerpo futuro". De todos modos, por el *urvan* (como un alma inmortal) el hombre subsiste después de la muerte como ser personal.

Peró es sobre todo al nivel de los dioses aceptados progresivamente por el mazdeísmo, que el dualismo se impone. *Ahrmazd* es el dios de la luz, del bien, de la sabiduría. *Ahriman* es el dios de las tinieblas, del mal, de la ignorancia. La razón de este dualismo es fundamentalmente ética. Responde a la pregunta: ¿Cuál es el origen del mal? ⁽⁵²⁾.

§ 37. *Mani*

Aunque el Imperio persa cayó en manos de los helénicos y después en la de los partos (desde el 25 a.JC. hasta el 224 d. JC.), la tradición mazdeica y zoroástrica se mantuvo en la región. Cuando Ardexir I ⁽⁵³⁾ restableció el Imperio, ahora bajo el nombre de sasánida, organizó un ámbito cultural y político en el que se desarrollará el maniqueísmo. Aunque los maniqueos escribieron mucho, es poco lo que nos queda ⁽⁵⁴⁾, ya que las persecuciones sangrientas los diezmaron durante siglos en los más diversos Imperios y reinos.

(51) H. Rousseau, *Le Dieu du mal*, París, 1963, p. 21. Cita a G. Dumézil *Les dieux des Germains*, París, 1959, cap III; U. Bianchi, *Il dualismo religioso*, Roma, 1958.

(52) Esta temática ha perdurado en el pensamiento occidental: "Dios también se sometió voluntariamente a esto, pues ya desde el principio, para hacerse personal, separó el mundo de la luz de las tinieblas (*die Licht und die finstre Welt*)" [Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *Werke*, Munich, IV (1958), p. 295]. El idealismo alemán replantea los grandes temas de los pueblos indoeuropeos.

(53) Gobernó entre 226 y 240 d.J.C.

(54) Cfr. Alfáric, *Les écritures manichéennes*, París, vol. I-II, 1918; Puech, *Le manichéisme. La vie de son fondateur. Sa doctrine*, París, 1949; ídem, *La religion de Mani*, en *Cristo y las religiones del mundo*, t. II, pp. 470 ss.; art. *Manichéisme* por Bardy, en *DTC*, IX, col. 1841-1895; A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlín, 1954; F. C. Burkitt, *The Religion of the Maniches*, Cambridge, 1925.

Mani se propuso fundar una religión irreprochable, que no tuviera los defectos de las existentes, extrayendo de ellas sólo los valores positivos. Conoció las doctrinas de Buda, Zaratrustra y Jesús; escribió personalmente todo un cuerpo de doctrina, entre los cuales escritos sólo algunos fragmentos pueden ser atribuidos a la mano de Mani. Babilonia estaba situada en el centro del "mundo del siglo III d.JC. La lejana China se comunicaba por el Tarim (el Turquestán chino), habiéndose encontrado en nuestra época textos maniqueos en el Turfán; estaba igualmente en contacto con la India y con el Imperio romano, que limitaban con el Imperio sasánida. Al pertenecer Mani a una secta mandea, de tradición zoroástrica, viajó mucho y conoció cuanta doctrina se enseñaba dentro del horizonte del Imperio, que, por otra parte, lo recorrió en todas sus direcciones. Su evangelio, ya que se le llamó el " Apóstol de Babilonia", no era sin embargo un mero sincretismo sino que puede discernirse en él un núcleo central ancestral iránico, pero con un sentido universalista. Es una *gnosis* de salvación por el conocimiento de una verdad fundamental, una auténtica cosmovisión de gran coherencia. Es *gnosis*, sea por la influencia de la secta "bautista" a la que perteneció, sea por la inclinación que sintió hacia los gnósticos neoplatónicos paganos y cristianos, especialmente hacia Marción y Bardesanes, sea por la importancia del *noûs* como causa y origen de la liberación. Como en el Islam después, el cristianismo será considerado como uno de los principales agentes de la historia en la salvación de la humanidad pero que es superado por el maniqueísmo. Tantos fueron los elementos cristianos incorporados que a veces se consideró al maniqueísmo una herejía cristiana ⁽⁵⁵⁾.

Contra los panteones multitudinarios de los cultos agrarios de la Mesopotamia, el zoroastrismo propuso un "Señor del cielo", cuyo origen no es difícil ir a buscarlo en el dios iránico de los indoeuropeos. Pero, como hemos visto, se instauró un dualismo secundario, resto inevitable del choque de los indoeuropeos con las tradiciones o culturas de preponderancia agrícola o któnica, con cultos a la *Terra mater* y la luna, femeninos por esencia. Mani afirmará la importancia de este dualismo y lo transformará en la explicación última de su cosmovisión.

Dentro de la complejidad de la mítica maniquea, nos ocuparemos exclusivamente de mostrar los elementos que ten-

(55) "El principal fermento del sistema parece proceder, en último término, del cristianismo, o, por lo menos, de un cristianismo gnóstico. Una *gnosis* es lo que nos parece haber sido esencialmente la religión de Mani" (Puech, *La religión de Mani*, p. 483).

gan cierta importancia para fundar la antropología dualista de este movimiento iránico. Esta mítica tiene su origen, y es propio del monismo ontológico del pensamiento indoeuropeo, en el anhelo de salvación fuera de las condiciones del dolor y el mal de este mundo. De allí la positividad otorgada a la gnosis, al espíritu que es fuente de divinidad, alegría, felicidad; de allí la negatividad con que se juzga al cuerpo, al movimiento y a la materia ⁽⁵⁶⁾.

Leamos el siguiente texto esclarecedor de Hegemonio: "Si queréis conocer la doctrina de Manes, prestad atención a lo que os diré en pocas palabras: Venera dos dioses inengendrados (*dúo theoùs agennétos*), existentes por sí mismos, eternos, uno opuesto al otro. Uno, es llamado bueno; el otro es malo. Uno es luz; el otro tinieblas. El alma, que está en el hombre, según su parecer, es una parcela de la luz; el cuerpo, al contrario, es una parcela de las tinieblas y obra de la materia" ⁽⁵⁷⁾.

Este dualismo originario no es, sin embargo, la totalidad del proceso, sino sólo el primer momento. El sistema maniqueo consideraba tres momentos, siendo el segundo el que tiene fundamental importancia para la antropología: "Primera-mente es necesario discernir los dos principios [...], pero es necesario también comprender los tres momentos (siguientes): primero el momento anterior, después el momento intermedio, y por último el momento posterior [...]. En el momento anterior no existen todavía los cielos y las tierras; existen solamente, separados unos de los otros, la luz de las tinieblas [...]. En el momento intermedio, la oscuridad invade la luz; se le da [a la oscuridad] libertad para expulsarla; la claridad entra en la oscuridad y se emplea enteramente en hacerla retroceder. Por la gran calamidad ⁽⁵⁸⁾ se tiene el disgusto [que hace que se quiera] separarse del cuerpo; en la *morada inflamada* ⁽⁵⁹⁾ se intenta, sin embargo, la manera de escapar. Se fatiga al cuerpo para salvar la naturaleza luminosa; la santa doctrina [maniquea] es firmemente establecida [...]. En el momento posterior, la instrucción y la conversión ha sido efectuada; lo verdadero y lo falso retornan cada uno a su raíz [...]. Los dos principios son restituidos, reconstituidos" ⁽⁶⁰⁾.

(56) "Cada uno de ellos (hablando del Bien-luz y del Mal-tiniebla) es increado y sin comienzo, sea el Bien que es la luz, sea el Mal que es a la vez las tinieblas y la materia. No tienen nada de común entre ambos... La diferencia que separa a los dos principios es tan grande como la existencia entre un Rey y un puerco. ..." (Severo de Antioquía, *Homilia CXXIII*, trad. franc. de Cumont, *Recherche sur le manichéisme* fasc. 2, pp. 91-92). "Sobre el imperio de la luz domina el Padre, Dios ..." (Agustín. *Contra epist. Manich.*, 16; *PL XLII*, col. 182).

(57) *Acta Archelai* 7; *PG X*, col. 1437.

(58) Así llaman los maniqueos al cuerpo.

(59) Es decir: el mundo visible.

(60) Traducido del francés, en *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, ed. Chavannes-Pelliot, en. "Journal asiatique" (1913), enero-abril.

§ 38. *La antropología maniquea*

En el segundo momento, el de la mezcla, es donde debemos situar la creación y la existencia humana. Veamos un texto significativo: "Estaba al comienzo, como he dicho, Dios y la Materia. ¡He aquí como se produjo la mezcla! Cada uno sale de la luz, mientras que el cuerpo es obra de la Tiniebla y la Materia, es decir, los dos principios. El alma es una parte de estos principios estaba en su sector. El principio bueno tenía una parte [del espacio], el malo otra. Después, el Príncipe malvado entró en movimiento, en un élan desordenado, y traspasó sus fronteras, y llegó hasta las fronteras del príncipe bueno. Sabiéndolo, el Príncipe bueno *emitió* de él mismo un Poder, llamado la Madre de la Vida. La Madre de la Vida emitió el Primer hombre... que fue a combatir las tinieblas. Los Arjontes de las Tinieblas devoraron una de sus partes: el alma. Amparándose del Primer hombre lo torturaron, estando en las Tinieblas. El rogó al Príncipe bueno, quien emitió otra Potencia, llamada Espíritu viviente. Vino, y dándole la mano derecha, remontó al Primer hombre, quien dejó abajo, en su partida, la parte que le habían devorado: el alma. Las almas se hacen con parte del Príncipe bueno; la substancia del mal constituye los cuerpos" ⁽⁶¹⁾.

Innumerables textos maniqueos confirman la visión dualista del hombre, como mezcla de sustancias emanadas de los dioses originarios ⁽⁶²⁾.

La redención del Primer hombre por el envío de una segunda Potencia, el Espíritu, produce la aparición del mundo material como el resto que queda sobre el campo de batalla, que por nuevas mezclas degradantes van permitiendo el nacimiento de todas las cosas. Se trata de una teogonía Cosmológica. El espíritu del mal, a fin de evitar que la luz pueda liberarse de las ligaduras de la materia, reunió toda la que pudo y la unió a un demonio femenino (*Namrale*), engendrando los dos primeros hombres. Adán (*Gêhmurd*) y Eva (*Murdiyânag*). El cuerpo humano tiene la forma de los Arjontes demoníacos, siendo la libido las cadenas que aprisionan el alma y la mantienen unida a la materia (*Az*, la concupiscencia, es una tendencia demoníaca). Estando en Adán la mayor parte de la luz del universo, la historia del hombre es una lucha cosmo-teológica. Consideremos un texto donde puede observarse la función de Jesús, el esplendor que salva a Adán: "El [Jesús] lo despertó

(61) Juan Damasceno, *Diálogo contra Maniqueos* 28; PG XCIV, col. 1532.

(62) Las obras de Puech han demostrado la coherencia y las fuentes de esta mitología, que tiene, como puede verse, gran variedad de pormenores que hemos evitado en su mayoría. El mito del *Próton ánthropos* tiene sus orígenes en las tradiciones babilónicas

[a Adán] como de un letargo parecido a la muerte [...]. Entonces Adán se reconoció a sí mismo y se dio cuenta de quien era. Jesús mostró a Adán los padres en las alturas y su propio yo [el alma de Adán] abandonado de todo [...] [Adán estaba antes] cautivo de las pestilencias de las tinieblas. Jesús lo enderezó y le hizo comer del árbol de la vida. Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruga, se mesó los cabellos (se) golpeó (el pecho) y dijo: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!" (63).

La clarividencia despierta el alma, el conocimiento de sí mismo es fruto del *noûs*. La autoconciencia es condición soterológica; la gnosis salvífica incluye todo un saber cosmológico, como fundamento del saber del estado actual del alma y el origen del cuerpo: es la revelación maniquea.

El hombre es un microcosmos. Es el resumen y el residuo del segundo momento de la conflagración universal: la mezcla de luz y tinieblas. El "hombre antiguo" (*Khwastwânêft*) está hecho ante todo de cuerpo y carne, concupiscencia, olvido, torpeza. El "hombre nuevo" ha sido restaurado por el *noûs*, constituyendo un "alma buena", el "yo-propio", el "yo-originario", la del maniqueo, del santo. Sólo este "hombre nuevo" lucha en el dolor por alcanzar la paz, utiliza al *samsâra* (esto indica una clara influencia del budismo, que fue el momento moralizante de la tradición vedanta, así como el maniqueísmo de la tradición zoroástrica) al que sigue el *nirvana*, o el regreso a la unidad originaria por la liberación del alma a través de la muerte.

Esta antropología funda una moral consecuente. El alma, emanación del Bien, comete el pecado por su unión con el cuerpo, que por su peso la inclina al mal. Siendo la concupiscencia la que la esclaviza de manera: especial. La inconciencia es la condición del pecado. Por el *noûs*, la gnosis descubre la manera de liberarse del cuerpo: abstención de carne, sangre, vino, ayunos; abstención sexual; abstención de toda promoción activa en la historia, que es el reino del mal. Esto produce de inmediato la separación de los que cumplen las reglas morales a la letra, los perfectos o puros, que tienden a vivir en comunidad conventual; y los imperfectos que se salvan con la sola ayuda de los perfectos. Esta moral estrictísima era

(63) Bar-Kônai, el *Fihrist* (cit. por Puech, *La religion de Mani*, p- 497). Puede, verse el sentido de la gnosis: se trata de una iluminación que al producir la "autoconciencia" muestra el camino de la salvación. (La analítica freudiana como demostración del sentido del discurso subconciente de los deseos es igualmente una gnosis y cumple su función terapéutica.)

cumplida con generosidad, ilimitada en renunciaciones, que llegaban al límite de la condición corporal del hombre ⁽⁶⁴⁾.

Si nos hemos extendido sobre esta antropología es porque, disimulada bajo el ropaje del cristianismo, tendrá una efectiva y enorme influencia en Occidente ⁽⁶⁵⁾.

4. *La respuesta cristiana al maniqueísmo*

Cuando moría Mani, entre el 277 al 282 d. JC., cuya cabeza fue expuesta en los pórticos de Belapat, su comunidad comenzó una rápida expansión. Sus discípulos Sisinnios y Gabriobios fueron los jefes que le sucedieron, muriendo igualmente mártires lo mismo que gran parte de sus seguidores. El maniqueísmo era esencialmente misionero ⁽⁶⁶⁾. Se extendió en el Imperio sasánida, y rápidamente llegó a Siria, Arabia del norte y Egipto a través del Mar Rojo, haciendo pie en Hypsele, cerca de Lycópolis, donde el neoplatónico Alejandro lo conoció. El 31 de marzo del año 297 el emperador Diocleciano ordenó una persecución en Egipto contra esta secta iránica, y por ello extranjera al Imperio. De allí llegó de todos modos al Africa del norte latina, donde tuvo conocimiento de sus doctrinas Aurelio Agustín (354-430), donde desde hacía ya muchos años el maniqueísmo se había implantado (Fautus, Fortunato, Felix y otros nordafricanos latinos eran romanos y maniqueos) ⁽⁶⁷⁾.

§ 39. *Primeras oposiciones cristianas al maniqueísmo*

Como decíamos, el primero en intentar una exposición y crítica de las doctrinas maniqueas fue el egipcio Alejandro

(64) Si se tiene en cuenta que los movimientos monásticos egipcios cristianos; comenzaron a fines del Siglo III, puede considerarse al maniqueísmo como una de las causas de este movimiento, que poseyó, de hecho, una antropología que no podía encontrarse en la tradición semita: la ascesis como doctrina de negación del cuerpo. Mani moría en 277, Antonio en 356, Pacomio después de 346, en momentos que el maniqueísmo tenía muchos seguidores en el valle del Nilo. La generosidad del monje cristiano no quería dejarse vencer por la del maniqueo, pero, sin saberlo admitía principios antropológicos inmiscuados en una moral ascética anticorporal.

(65) Muchas veces la doctrina que es primeramente criticada llega después a ser aceptada. Tal será, por ejemplo, el caso de la discusión que entablaron los tomistas de los siglos XIII y XIV, aceptando la distinción de esencia y existencia contraria a la doctrina del aquinate.

(66) En *Kephalaia* 154, dice: "El que para su Iglesia ha elegido el Occidente (Jesús), no llegó hasta el Oriente; el que para su Iglesia ha elegido el Oriente (Buda), la elección de éste no ha venido al Occidente, y así sus nombres no han sido conocidos, en muchas ciudades. Pero mi esperanza irá hacia el Occidente y también hacia el Oriente. y la voz de su predicación se oír en todas las lenguas y será anunciada en todas las ciudades [...]. Mi Iglesia saldrá a todas las ciudades y mi evangelio alcanzará a todos los países".

(67) Sólo nos ocuparemos aquí de San Agustín, y no en demasía, ya que sobrepasa el límite que nos hemos propuesto (es decir, el siglo III d.J.C.).

de Lycópolis en su obra *Tractatus de placitis Manichaeorum* ⁽⁶⁸⁾. No sabemos, sin embargo, a ciencia cierta si era cristiano.

Al comienzo del siglo IV se escribieron las llamadas *Actas de Arquelao* ⁽⁶⁹⁾ que aunque describe con detalles la doctrina maniquea no indica elementos importantes de una crítica cristiana. Lo mismo puede decirse de algunos textos de Efrén sobre Marción, Bardesane y Mani ⁽⁷⁰⁾. Cirilo de Jerusalén se refiere igualmente a los maniqueos ⁽⁷¹⁾.

Con Serapio de Thumis ⁽⁷²⁾ tenemos una crítica directa de la doctrina iránica ⁽⁷³⁾. Indica contra el maniqueísmo que el mal no tiene ni substancia ni hipóstasis, es sólo en la acción y como "efecto práctico de una elección" ⁽⁷⁴⁾. El hombre, nos dice este amigo de Antonio, no está predeterminado en su destino, sino que obra libremente, es decir, decide su existencia, puede convertirse y cambiar radicalmente su pasado, El alma es libre, capaz de elección reflexiva, de arrepentimiento y culpa.

Como puede verse las primeras críticas significaron una fundamentación de toda la ética cristiana, lo que supone, y es lo que nos interesa, una comprensión antropológica de la libertad humana.

Tito de Bostra ⁽⁷⁵⁾, escribió igualmente un *Adversus Manichaeos* ⁽⁷⁶⁾, y se dirigió a la crítica de la misma cuestión. Para Tito, Mani pretendía eximir a Dios de toda culpa por el mal existente, pero caía en inconsecuencias no sólo contra la revelación cristiana sino contra el mismo "sentido común" (*koinôn ennoión*) ⁽⁷⁷⁾. Si es verdad que todo mal tiene que tener un principio, el hacer de dicho principio un "dios", aunque secundario, es irracional.

Lo contrario del Ser es la nada, y estos dos términos no coexisten, ni pueden limitarse, ser in-engedrados o coeternos ⁽⁷⁸⁾. Tito muestra que sólo el ser es, y este es el Dios que todo lo ha creado. El mal no ha sido creado sino que proviene del hombre pecador ⁽⁷⁹⁾. Dios ha creado al hombre, su alma y cuerpo, su libertad ⁽⁸⁰⁾. Aunque libre el niño no

(68) *Tractatus de placitis Manichaeorum*; PG XVIII, col. 412 ss.

(69) *Actas de Arquelao*; PG X, col. 1405 ss.

(70) E. por Mitchell, S, *Ephraims Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, Oxford, 1912-1921 (Tresmontant).

(71) PG XXXIII, cateches. VI.

(72) Morfa en 362 d.J.C.

(73) *Adv. Manich.*; PC XI, col. 904 ss.

(74) *Prâxis ek proairéseos*.

(75) Murió antes de 378 d.J.C.

(76) *Adv. Manichaeos*; PG XVIII, col. 1069 ss.

(77) *Ibid.*, I, 2.

(78) *Ibid.*, I, 8-10.

(79) *Ibid.*, II, 1.

(80) *Ibid.*, II, 2.

es todavía virtuoso porque no posee la facultad de elegir; posee la libertad pero no su pleno ejercicio. Es virtuoso o malo el que puede ejercer su libertad. Si el hombre no fuera libre no sería hombre ni merecería nada, la virtud no sería tampoco virtud ni fruto de una elección libre (⁸¹).

Los maniqueos, nos dice, se oponen a la procreación de los niños en el matrimonio porque desprecian la creación y el cuerpo. Dios es el que ha organizado en el hombre el deseo natural de la unión sexual para inclinar a la procreación, "el placer del cuerpo no puede ser reprochado" (⁸²). Puede verse una vez más, contra la opinión común de numerosos pensadores, el optimismo propio del humanismo cristiano, que se pierde, sin embargo, cuando la influencia indoeuropea se hace demasiado importante (⁸³).

Tomemos otro ejemplo. Dídimio de Alejandría (⁸⁴) esgrime contra los maniqueos un argumento metafísico. Los dos principios originarios no son radicalmente contradictorios ya que poseen, al menos, en común el ser substancias (*ousíai*) y el ser (*tò eínai*) (⁸⁵), y nada puede ser esencial o substancialmente malo, porque el mal es sólo cualidad. Siendo cualidad el mal no puede ser substancia, menos un principio divino autónomo (⁸⁶). El mal no es un ser sino sólo un modo de ser. El maligno es una creatura de Dios que por decisión voluntaria (*proáiresin*) se ha tornado malo.

Epifanio (⁸⁷) utiliza ya los mismos argumentos de Dídimio, que se repetirán ininterrumpidamente hasta la Edad Media. En el *Panarion LXVI, 15*, expone que Dios es radicalmente bueno, sin mezcla de mal; que el mal no puede existir desde toda la eternidad y que no proviene de Dios. El mal no es substancia sino efecto del obrar de una substancia. El mal no es un ente sino un obrar. Lo mismo puede decirse del maligno, del diablo (⁸⁸). Más adelante (⁸⁹) Epifanio nos manifiesta la continuidad de la conciencia judeo-cristiana. En nuestro trabajo anterior sobre *El humanismo semita* habíamos mostrado cómo ante el dualismo indoeuropeo el pensamiento hebreo había respondido con un mito donde se mostraba la causa del mal y se descartaba todo dualismo

(81) *Ibid.*, II, 4, col. 1140.

(82) *Ibid.*, II, 33.

(83) Esto involucra toda una filosofía de la cultura. Tito critica a Mani porque opina, este último, que hasta los animales tienen alma racional, razón por la cual los maniqueos no usaban bueyes para los trabajos del campo. Nuestro pensador responde: ¿Con qué se efectuarán los trabajos del campo? (II, 36); es decir, la creación toda es comprendida como instrumento del hombre y de su progreso.

(84) Murió en 398 d.J.C.

(85) *Contra Manich.* I; PG XXXIX, col. 1085.

(86) *Ibid.*, col. 1088.

(87) Vivió entre 315 y 403 d.J. .C.

(88) *Ibid.*, LXVI, 16.

(89) *Ibid.*, LXVI, 18.

antropológico. El llamado *mito adámico* es la respuesta jurídica al pretendido dios del malo a la posición trágica de Gilgamesh. Adán tentado no es Prometeo encadenado ni *Angra Mainyu*. Adán posee libertad, alteridad creada por Dios; de su autonomía y exterioridad es de donde se origina el mal. Epifanio recurre por ello al relato del *Génesis* y encuentra allí la positividad de todo ser (cuando se dice en el relato de la creación: "Todo estaba muy bien"), y la libertad humana como causa del pecado.

§ 40. *La doctrina de la libertad desde el origen hasta Metodio*

El Nuevo Testamento profundizó e interiorizó la doctrina de la libertad del Antiguo Testamento. Un simple ejemplo sería la parábola enseñada por Jesucristo en torno a la cuestión de los talentos ⁽⁹⁰⁾. En toda su predicación hay una reactualización de la doctrina de la libertad adámica, tentado pero igualmente merecedor del premio. En San Pablo puede verse una metafísica de la libertad: "He aquí que por un solo hombre el pecado entró al mundo y por el pecado la muerte, y de este modo la muerte pasó a todos los hombres por el hecho que todos han pecado [...]. Así como la falta de uno solo ha arrastrado a todos los hombres a la condenación [...]" ⁽⁹¹⁾.

No hay lugar para dudas. Para Pablo el hombre es el origen del mal y el responsable de su existencia en el mundo. Pecado que, por otra parte, sólo se ejerce en el mismo hombre y puede borrarse sólo con su libre colaboración en la aceptación del don propuesto por Dios.

El cristiano, entonces, se apoya en el Antiguo y Nuevo Testamento para discernir la estructura de la libertad como fundamento de la grave cuestión del mal en la historia. Es decir, la cuestión de la libertad no fue sólo planteada contra los maniqueos, sino que los Padres la habían ya tematizado desde los orígenes mismos del pensar cristiano griego. Se trata de mostrar cómo no es la materia ni el cuerpo el origen del mal. Y, por otra parte, manifestar que la esencia del hombre es participación del *ágape* divino, radicalmente libre. Justino en su Apología, había ya indicado esta posición: "No es por la ley del destino que el hombre obra o sufre; cada uno opera libremente el bien o el mal [...]. Esto no lo han comprendido los estoicos, cuando dicen que todo obedece a la fatalidad del

(90) *Mateo* 25, 14-30.

(91) *Romanos* 5, 12-18.

destino. Toda criatura [humana] es capaz del bien y del mal. No habría ningún mérito si no pudiera elegirse entre ambas vías" ⁽⁹²⁾.

Lo mismo expresa Taciano en su *Discurso contra los griegos* VII, al explicar que al crear Dios al hombre y los ángeles "los ha hecho libres, no poseyendo por naturaleza el bien que es sólo esencial a Dios, mientras que los hombres lo realizan por su libre voluntad". Otro apologista, Atenágoras, en su obra *Legación en favor de los cristianos* XXIV, afirma que "los hombres tienen poder de elección sobre la virtud y el vicio [...]". Teófilo de Antioquía, en su escrito *Ad Autolyicum* II, 27, al reflexionar sobre la causa del porqué el hombre no sea por naturaleza ni mortal ni inmortal, indica que todo se explica por la libertad, "porque debía ser causa de su propia muerte. En efecto, Dios había creado al hombre libre (*eleútheron*) y dominador de sí mismo (*autexoúision*)".

Sin embargo, nadie hasta ese tiempo había tratado la cuestión con tanta amplitud como Ireneo, en su controversia contra los gnósticos. Sus enseñanzas podrían resumirse en la doctrina de una creación de la libertad humana divinizable. Para Ireneo la libertad es la posibilidad misma del pasaje de la mera imagen a la semejanza divinizante del hombre con Dios: "El hombre (es) racional, y en esto imagen de Dios; ha sido creado libre (*liber in arbitrio*) y señor de sí mismo (*suae potestatis*)" ⁽⁹³⁾.

Esa libertad natural sólo tiene sentido como posibilidad de maduración del hombre ⁽⁹⁴⁾. Los textos son numerosos: "¿No podía hacer Dios al hombre desde el comienzo de modo perfecto (*perfectum*)? Debe saberse que, en lo concerniente a Dios, que es siempre el mismo e increado, todo le es posible. Pero los seres que han sido creados, porque han poseído un comienzo en su génesis, han necesitado de Aquel que los ha creado y permanecen en su dependencia [...]. En la medida en que no son increados, en esta medida les falta perfección y acabamiento [...]. Era necesario, entonces, que primeramente el hombre fuera un existente, y (después) que creciera; habiendo crecido, que llegara a ser hombre adulto; y siéndolo

(92) *Apología* II, 7. Por su parte, la palabra libertad (*eleuthería*) aparece en el Nuevo Testamento sólo en los siguientes lugares: *Romanos* 8, 21; *I Corintos* 10, 29; *II Corintos* 3, 17; *Gálatas* 2, 4; *Santiago* I, 25; *I Pedro* 2, 19. Evidentemente, la doctrina de la libertad se deduce no de los textos en que aparece la palabra sino de los hechos y situaciones que la exigen y aclaran su ejercicio. Al nivel de los Padres apologistas, en cambio, se comienza ya a tematizar explícitamente la cuestión de la libertad.

(93) *Adv. Haer.* IV, 4; *PG* VII, col. 986. Igualmente cuando dice: "Quia liberum eum (el hombre) Deum fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum Deo. ..." (*ibid.*, IV, 37, I, col. 1099).

(94) "In tantis maturescens ..." (*ibid.*, IV, 37, 7, col. 1104).

que se multiplicara; y habiéndose multiplicado que tomara fuerza; y poseyéndolas que fuera glorificado; y siéndolo que viera al Señor [...]. Era necesario que primeramente se manifestara la naturaleza (del hombre) y que después lo que es mortal fuera vencido y absorbido por la inmortalidad; y que el hombre llegara a ser la imagen y semejanza de Dios, habiendo recibido el conocimiento del bien y del mal (en su origen)" (95).

Se puede observar ese movimiento ascensional de un ser finito hacia la trascendencia mediante la libertad, condicionado dicho proceso por el horizonte de la temporalidad. La libertad, entonces, queda ligada a la conciencia moral y la responsabilidad, fundamento de la vida moral cristiana: "El hombre recibió el conocimiento del bien y del mal. El bien consiste en obedecer a Dios [...]. El hombre ha conocido tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, a fin de que poseyendo inteligencia por experiencia de lo uno y lo otro, pueda efectuar una elección de las cosas mejores, con juicio [...]. Si alguien quiere desinteresarse de este conocimiento del bien y del mal, y los dos sentidos del conocimiento [experimental e intelectual], se destruye a sí mismo en tanto que hombre" (96), "pues han sido creados libres (*eleúthera*) y señores de sí mismos (*autexoúsia*) gracias a su voluntad, por el conocimiento (*gnómen*)" (97).

Puede verse que el gran antignostico supo igualmente dar un lugar preponderante a la inteligencia en la estructura del acto libre. Por su parte Clemente de Alejandría manifiesta cómo Adán no ha sido creado perfecto, sino apto para recibir la perfección. Existe una diferencia entre ser apto para la virtud y la posesión de la misma. Por la libertad accedemos a la perfección (98).

Orígenes, contra el neoplatónico Celso, argumenta que el origen del mal no es la materia; de serlo, al crear Dios la materia, habría creado el mal. Esta tesis, como hemos visto, se encuentra a la base del maniqueísmo. Para Celso "la naturaleza del universo es una y siempre idéntica a sí misma, y la suma de los males constante [...] no vienen de Dios, sino de la materia [...], la que necesariamente se sigue dentro del orden inmutable del ciclo: lo que ha sido, lo que es y será, es siempre lo mismo" (99). Orígenes responde que Dios ha creado al hombre libre y es en su indeterminación donde

(95) *Ibid.*, IV, 38, col. 1105-1109.

(96) *Ibid.*, IV, 39, col. 1109-1110.

(97) *Ibid.*, IV, 39, col. 1110-1111.

(98) *Stromata* VI, 12; PC IX, col. 317. Pueden verse otros textos en Bardesan de Edesa (Nau, *Patrología siríaca*, t. 11; Tresmontant, *op. cit.*, pp. 668-670), y lo mismo del autor del *Elenchos* X, 33.

(99) *Contra Celsum* IV, 62-65.

reside la posibilidad del mal. Lo mismo en el caso de los demonios ⁽¹⁰⁰⁾.

Metodio de Olimpia escribió un tratado *Del libre arbitrio* ⁽¹⁰¹⁾, contra el gnosticismo valentiniano. Muestra cómo es imposible que "algo coexista con Dios eternamente" ⁽¹⁰²⁾, y por ello el mal no tiene otro origen que la libertad. "Sostengo que el primer hombre fue creado señor de sí mismo (*autexousion*), es decir, libre (*eleútheron*), y por ello la sucesión de su descendencia ha heredado la misma libertad [...]. Habiendo Dios decidido honrar al hombre y hacerle conocer bienes superiores, le dio la facultad de hacer lo que le place y lo exhorta a dirigirse hacia lo mejor" ⁽¹⁰³⁾.

Como puede verse la conciencia cristiana reacciona en todos los casos de manera análoga, proponiendo una misma estructura antropológica.

Por último, y para terminarla lista de Padres griegos que queríamos tratar, Isidoro de Pelusa ⁽¹⁰⁴⁾ se opone al panteísmo de tipo neoplatónico a partir de la autonomía propia de la libertad. El alma humana no puede ser parte (*méros*) de la substancia divina porque en este caso el hombre no podría cometer ninguna falta ya que Dios es infalible. Además, si fuera parte de dicha substancia ésta se vería, en el momento del juicio en la situación de juzgarse a sí misma ⁽¹⁰⁵⁾. Dejando de lado el valor de la argumentación puede verse cómo para Isidoro el hombre es un polo falible porque es libre, y por ello mismo no puede ser Dios. Se trata, claro es, de una libertad condicionada y finita.

En el mundo latino anterior a Nicea no puede olvidarse a Tertuliano. El polemista africano se enfrenta a Marción mostrando el lugar que ocupa la libertad en la visión cristiana del hombre. Ante la objeción de que si Dios fuera bueno impediría al hombre caer en las redes del mal, Tertuliano responde que el hombre ha sido creado por la bondad de Dios libre, dejando a la voluntad de su arbitrio y de su dominio de sí mismo su propio destino. Esta estructura antropológica de la libertad es lo que constituye propiamente, para Tertuliano, la imagen de Dios impresa en el hombre ⁽¹⁰⁶⁾. El hombre ha sido creado libre para poder con plena responsabilidad y dignidad conocer a Dios y obrar el bien meritoriamente ⁽¹⁰⁷⁾, adquirien-

(100) *Ibid.*, 65.

(101) En *PG* XVIII.

(102) *Ibid.*, II, 9; col. 244.

(103) *Ibid.*, XVI, 2-7.

(104) Moría en 435 d.J.C.

(105) *Epistolarum*, liber IV, *epist.* CXXIV; *PG* LXXVIII, col. 1197.

(106) "Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam" (*Adv. Marcionem* II, 5; *PL* II, col. 289-290).

(107) "[...] Deum cognosci" (*ibid.*, II, 6-7, col. 290-294).

do así la semejanza con Dios. Dios no es injusto al dejar que el hombre use de su libertad, tomando para ello una cierta distancia ⁽¹⁰⁸⁾, aunque con ello permita que se condene al hombre, porque si Dios no retuviera su poder o impidiera el mal uso de la libertad, aboliría igualmente a la libertad y con ella la dignidad y el mérito de la gloria del mismo hombre. "Nada hay más digno en Dios (con respecto a la creación) que el rigor (*gravitas*) y la fidelidad a su propio designio creador, ⁽¹⁰⁹⁾, que dispuso constituir la libertad real del hombre.

Aunque no pueda ser incluido en nuestra época, ya que moría en el 430 d.JC., Aurelio Agustín se transformó en el Occidente en el campeón antimaniqueo. Veamos rápidamente su respuesta a la antropología maniquea ⁽¹¹⁰⁾.

§ 41. *San Agustín y la doctrina del mal*

Como podremos estudiar más adelante, el Padre africano fue dualista en su doctrina antropológica de cuerpo-alma. Sin embargo, defenderá claramente la moral de la libertad contra la que coloca al cuerpo como origen del mal, y todo esto en perfecta consonancia con la metafísica bíblica. En efecto, en su libro *De la naturaleza del bien* ⁽¹¹¹⁾ funda la posibilidad del mal en la creaturidad del hombre, y el mismo mal no en la naturaleza de las cosas sino en un desorden proveniente de la libertad humana: "El sumo bien, al cual no hay nada superior, es Dios; y por esto es un bien inmutable, realmente eterno e inmortal. Todos los otros bienes no son sino por él; pero no de él [...]. y por esto, si sólo él es inmutable, todas las cosas que hizo, ya que las hizo de la nada (*ex nihilo*), son mudables" ⁽¹¹²⁾.

Aunque las creaturas sean falibles a causa de su mutabilidad, son sin embargo metafísicamente valiosas, buenas: "Toda natura, en cuanto natura, es un bien (*bonum est*)" ⁽¹¹³⁾.

Agustín se opone entonces frontalmente a los maniqueos que pensaban que el cuerpo era el origen del mal, y, además, era creatura del dios negativo: "En cuanto a los que no pueden comprender que toda natura, esto es, que todo espíritu y

(108) "[...] Uti Deus secederet a libertate semel concessa homini" (*ibid.*, col. 293).

(109) *Ibid.*

(110) Para una lista completa de las obras antimaniqueas de San Agustín, véase art. *Agustín*, en *DTC* I, col. 2292-2293. Sobre el gran pensador latino véase K. Jolivet, *Le problème du Mal chez saint Augustin*, en "Archiv. de Phil." VII, 2 (1930); idem, *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, 1955; E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949, pp. 185 ss.

(111) *De natura boni*, ed. M. Paladini, Univ. de Tucumán, 194;..

(112) *Ibid.*, cap. I.

(113) *Ibid.*

todo cuerpo naturalmente es bueno [...], intentan introducir otra natura de espíritu maligno y de cuerpo mortal que Dios no ha hecho"⁽¹¹⁴⁾.

Para Agustín, como para los Padres griegos antes que él, el mal es la corrupción del orden ⁽¹¹⁵⁾; orden que como creado es valioso y bueno. Pero, sólo puede corromper el orden natural, primeramente, un ente finito, ya que el infinito es infalible. Y, en segundo lugar, sólo puede usar de las cosas con responsabilidad el que posee libertad. Es decir, sólo el hombre puede corromper el orden natural y permitir la aparición del mal en el mundo "No es pues, como ya he dicho, el pecado un apetito de natura mala, sino el abandono de uno mejor . Y por esto, el acto mismo es malo, no aquella natura de la que usa mal el que peca. El mal, es un mal uso de lo bueno (*male uti bono*)" ⁽¹¹⁶⁾. "(El mal) tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad (*ex libero voluntatis arbitrio*)" ⁽¹¹⁷⁾.

Agustín niega expresamente que el origen del mal pueda estar en la materia ⁽¹¹⁸⁾ y, por lo tanto, tampoco en el cuerpo ⁽¹¹⁹⁾. Con esto se deja ver el optimismo cristiano y se supera el dualismo en el orden moral. El mito adámico, que tan frecuentemente comentara San Agustín, ha conducido una vez más a la reflexión cristiana. Si la polémica antimaniquea le permitió a Agustín afirmar la unidad del hombre por su libertad, la lucha contra los pelagianos le llevó a sostener la ya antigua distinción de los dos órdenes del espíritu (*ruaj*) y de la carne (*basar*) del pensamiento hebreo y cristiano primitivo. En efecto, afirma la unidad del hombre al anteponer la libertad (facultad del hombre como carne, y por ello falible) y la gracia (nombre que se dio en el pensamiento latino al don del Espíritu del pensamiento cristiano oriental) .Lo que para el pensamiento primitivo fue el orden intersubjetivo del espíritu o la Alianza, será con Agustín el orden de la teología de la gracia y así se conocerá en el futuro en la cultura occidental. Por ello para nuestro doctor africano, la libertad se consume en la gracia o el amor divino, así como la carne queda asumida en el orden del espíritu por la Alianza ⁽¹²⁰⁾. Pero esto nos introduciría en una cuestión distinta de la que estamos estudiando ⁽¹²¹⁾ .

(114) *Ibid.*, cap. II.

(115) *Ibid.*, cap. IV.

(116) *Ibid.*, cap. XXXVI.

(117) *De libero arbitrio*, I, cap. 16 ,ed. BAC, III, p. 245.

(118) *De natura boni*, cap. XVIII.

(119) Y esto porque la materia es "formaticem corporum" (*ibid.*).

(120) Gilson, *op. cit.*, p. 204 55.

(121) La obra de H. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1947, trata toda la problemática de la pretendida "naturaleza pura" y la sobrenaturaleza, desde Agustín, pero especialmente a partir de la crisis jansenista.

La respuesta de la conciencia cristiana ante el maniqueísmo es homogénea. Se continúa entonces las críticas ya iniciadas por los Padres, siguiendo a los evangelistas y apologistas, que habían efectuado contra el docetismo, gnosticismo, marcionistas, etcétera.

¿Unde malum? ¿De dónde el mal? No, ciertamente, de una divinidad maligna, sino sólo del hombre, de su libertad. Si no existe una dualidad divina originaria, exigida como única solución maniquea ante el problema del mal en el mundo, toda su mitología se derrumba. El mundo no puede ser fruto de un pecado divino, porque la divinidad no puede pecar. El pecado, la falta moral sólo puede darse en la historia humana, en el mundo de la libertad condicionada, finita, creada, falible. Con ello se derrumba la segunda parte de la doctrina maniquea. Los hombres no son naturalmente malos por estar encarnados en un cuerpo, sino que son naturalmente libres, criticándose así las diversas "razas" maniqueas y la predestinación de los elegidos; el hombre es capaz de bien o mal. El hombre libre, imagen de Dios, puede alcanzar por su responsable elección la semejanza divinizante por el don gratuito del Espíritu, que Agustín llamará gracia.

El alma no es ya parte de la substancia divina, como para el *Upanishad* o como para la gnosis de Plotino como lo veremos, sino que, creada, puede sin embargo alcanzar la divinidad participada. Si el cuerpo o la materia no son el origen del mal, resto para el maniqueo del pecado divino, el dualismo exigido por dicha moral queda igualmente suprimido. Para los cristianos la libertad está condicionada tanto por el cuerpo como por el alma, y se ejerce en la corporalidad y la temporalidad. Dios es amor libre y el hombre su participación.

En el *capítulo IV*, que comenzamos a continuación, abordaremos la conclusión de esta primera parte de nuestro trabajo. Veremos, por otra parte, la culminación del pensamiento indoeuropeo y la estructura de la antropología de la cristiandad a fines del siglo III. Por ello las reflexiones hasta ahora indicadas bastan a los fines de fijar la posición del pensamiento cristiano ante el helenismo, la gnosis y el maniqueísmo.