

INTRODUCCION

Estudiar la cuestión del dualismo en el pensamiento de la cristiandad es recorrer una parte del camino que ya hemos comenzado hace algún tiempo. El primer paso fue el estudio de *El humanismo helénico*, como expresión del hombre indoeuropeo; el segundo paso fue la investigación sobre el pensamiento hebreo, *El humanismo semita* ⁽¹⁾. La antropología cristiana, como veremos, continuará la tradición hebrea pero significa numerosas novedades.

§ 1. Sentido de esta investigación

El dualismo en el pensamiento de la cristiandad no se manifiesta en un primer momento, cuando la comprensión del hombre era todavía unitaria, ya que se trataba de un momento pre-filosófico y pre-helenista. La consideración del hombre como la planteaba la filosofía griega no se había todavía hecho presente. Resplandece todavía en el pensamiento cristiano primitivo la unidad existencial del hombre en textos que explican situaciones humanas al nivel de la vida cotidiana. Sin embargo, cuando la filosofía griega influya al pensamiento cristiano, éste entrará en la vía del dualismo. Veremos, entonces, dos momentos representativos de la historia de la antropología: un nivel *previo* a la constitución del dualismo filosófico de la cristiandad, tal como los relatos del Nuevo Testamento o de los Apocalipsis del cristianismo primitivo; y un momento *posterior* a dicho modo de pensar, que define al cuerpo o al alma como *cosas*, substancias, y con ello abre la puerta al dualismo. La filosofía contemporánea latinoamericana, en cambio, quiere evadirse de ese situar al hombre como *cosa*. Para alcanzar un tratamiento

(1) Ambas obras han sido publicadas en EUDEBA, Buenos Aires, en 1974 y 1969.

metafísico del problema del hombre –como corporalidad, temporalidad, intersubjetividad, y más aún, como *exterioridad*– nos será muy útil recuperar los momentos pre-filosóficos, donde el simple relato mítico o histórico sitúan al hombre en una experiencia unitaria, todavía no dividida por la categorización dualista. La historia filosófica de la antropología cristiana nos mostrará un dualismo mitigado en su momento helenizante siempre en procura de una unidad perdida, olvidada, velada.

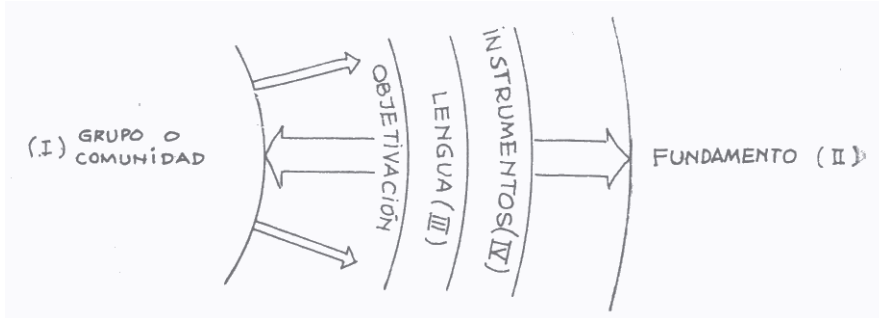
Se trata de una investigación filosófica, aunque los materiales documentales sean los usados preferentemente por la teología u otras ciencias afines. Deberemos interpretar con ojos de filósofos textos que expresan las estructuras de un mundo cristiano viviente, colectivo e histórico, desde su origen hasta más allá de la época clásica de la Edad Media.

Una comunidad se abre necesariamente a un "mundo", que posee estructuras que son portadas por el grupo inconcientemente y sin crítica refleja, al menos al comienzo. En la comunidad cristiana puede observarse el mismo fenómeno, ya que poseyó de hecho un modo de comportarse, una cierta comprensión del mundo, constituido por Jesucristo a partir del mundo judío preexistente. Este modo de situarse en la existencia, esa comprensión del mundo es *una de las dadas en la historia*. En tanto filósofos intentaremos aquí la descripción de *uno de los momentos* de la estructura cristiana intencional, la estudiaremos en su evolución durante más de un milenio, ateniéndonos sólo a algunos documentos que creemos esenciales.

Se trata de antropología, es decir, de un cierto *lógos* dicho por el hombre acerca de sí mismo; es la "expresión" de una comprensión que tenía el cristiano de sí mismo; una "explicitación" de las estructuras humanas vivida *así* por una comunidad histórica concreta. Aun cuando el pensamiento cristiano no hubiese llegado a proferir un discurso filosófico, es decir, aunque no hubiese filosofía cristiana, existió efectivamente una estructura antropológica pre-filosófica al nivel existencial y concretamente contenida en el "mundo" del hombre cristiano dado históricamente. Nos dirigimos en tanto filósofos, necesariamente contemporáneos, no sólo a discernir los elementos de una filosofía sino a estudiar una estructura, una antropología pre-filosófica, dada efectivamente aún antes que el pensar haya situado reductivamente a su objeto como un "ente" a ser tematizado. Por ello, nos será indiferente atenernos a documentos filosóficos o a expresiones de la vida cotidiana, porque todo documento será bueno para discernir en sus contenidos las estructuras antropológicas de base, *implícitas*, latiendo bajo el ropaje de una

cuestión teológica, literaria o histórica. Desde este punto de vista es necesario contar con una amplia información.

I-CUATRO NIVELES INTERPRETATIVOS DE LA CULTURA



Todo esto nos exige, además, saber distinguir claramente algunos planos que una correcta filosofía de la cultura puede aportarnos. Echaremos mano, sólo, de las distinciones que creemos imprescindibles para la comprensión de la exposición. En primer lugar (I), se encuentra el grupo de personas que constituye un "nosotros"; en nuestro caso el cristianismo primitivo o medieval. En segundo lugar (II), el mundo o el horizonte intencional delimita un cierto ámbito de estructuras (sistemas, órdenes de símbolos, comprensión del mundo, y fundado en ella una jerarquía de valores) que es el *fundamento último* del comportamiento. En tercer lugar, puede distinguirse un plano de los contenidos *objetivados* en la lengua (III) y en los instrumentos lógicos de expresión (IV) –uno de los tantos instrumentos que necesita fundamentalmente toda civilización–. Como puede comprenderse fácilmente, un pueblo puede cambiar su fundamento (por ejemplo, los aztecas ante el hecho de la evangelización en el siglo XVI), pero no su lengua; puede cambiar su lengua (como los judíos de la dispersión), pero no su fundamento ni sus instrumentos lógicos; puede cambiar los instrumentos lógicos (como los cristianos griegos antes y después de los Apologistas) pero no su lengua ni su fundamento. Es decir, estos tres niveles pueden ser distinguidos uno con respecto al otro. En nuestra investigación tendrán esencial importancia metodológica estas cortas indicaciones iniciales.



2-MAPA DEL MEDITERRÁNEO BIZANTINO-LATINO

§ 2. Continuidad y ruptura de la experiencia originaria

Nuestra tesis es la siguiente: *la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión-cayéndose así en un dualismo mitigado.*

La primera parte de nuestra tesis significa que la comprensión cristiana del hombre se produjo como la expansión universalista, sin discontinuidad, de la tradición hebrea. Esta posición se opone a la de aquellos que piensan que fue el fruto de un *sincretismo* entre lo hebreo y lo helénico-romano.

Werner Jaeger nos dice que "hay gente que pareciera no haber comprendido que el mundo del fin del Imperio romano nos ofrece uno de los períodos más creadores de la historia de las civilizaciones. En esta época se efectúa una síntesis (*sic*) de la religión cristiana y de la cultura greco-romana [...]" ⁽²⁾. En el mismo sentido, René Grousset opina que "la constitución definitiva del humanismo occidental fue modelado, en bronce por la fusión, en el mismo molde, de la filosofía griega, el espíritu latino y la teología judaico-cristiana" ⁽³⁾.

Pero tiene mucha mayor importancia, por su enorme influencia, la posición del gran historiador del dogma cristiano Adolf von Harnack, que expone su hipótesis en la obra *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* ⁽⁴⁾. Nuestro autor, cuyo moralismo muestra al mismo tiempo la insuficiencia de su metafísica ⁽⁵⁾, propone que el cristianismo es uno de los últimos frutos del helenismo, un *sincretismo* desarrollado del henoteísmo solar ⁽⁶⁾. Es decir, debe situarse como la culminación de la tradición griega más que semita o judía. Esta misma tesis es

(2) *Humanisme et Théologie*, París, 1950, p. 46 (trad. de *Humanism and Theology*, 1943).

(3) *Humanismo clásico y mundo moderno*, en *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, 1957, I, p. 35.

(4) Leipzig, 1915, I, pp. 25-33: "Innere Bedingungen für die universale Ausbreitung der christlichen Religion, der religiöse Synkretismus", dice el título de la cuestión.

(5) Considera von Hamack la peculiaridad del cristianismo sólo en el hecho de que "el cristianismo predica para los pobres, para los necesitados, para los enfermos [...]", sin llegar a dar cuenta de la estructura de los contenidos de su comprensión del mundo.

(6) [...] Mit diesem Synkretismus oder hellenismus letzter Hand der sich unter dem Zeichen der Sonne und Uebersonne ueberall und immer einheitlicher zum solaren henotheismus entwickelte, hatte die christliche Religion neben dem Kaiserkult zu tun [...]. Ferner aber, das Christentum selbst nahm, sobald es zu reflektieren anfang, und diesem Synkretismus teil, entlehnte ihm Gedanken, ja entwickelte sich mit hilfe dieser Gedanken [...]" (*op. cit.*, pp. 33-35).

expuesta por van Hamack en otra de sus conocidas obras, *Das Wesen des Christentums*, donde indica que la unión del helenismo con el Evangelio es el hecho más importante de la historia de la Iglesia en el siglo II ⁽⁷⁾.

Este error de interpretación se ha debido a la falta de claridad en la distinción metodológica, que hace aparecer como un sincretismo entre helenismo y cristianismo lo que en verdad fue la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. La tradición de las categorías metafísicas pre-filosóficas del judeo-cristianismo son idénticas en su *fundamento* aunque hayan evolucionado en su *expresión*. No puede compararse, ni pretenderse que sean iguales, confundiendo así los instrumentos de mediación con el fundamento de comprensión, el género literario de la mitología babilónica (usado por la narración de la creación en el *Génesis*) y el modo oracular del profeta o helenizante del libro de la *Sabiduría*; no puede identificarse un Nuevo Testamento, expresado en las categorías o estructuras de la metafísica o sabiduría semito-hebraica, con la metodología greco-romana de los Padres, o francamente latina y romana de la Edad Media. Y, sin embargo, revestidos con distintos ropajes, el *fundamento comprensivo* evolutivo o dichas categorías metafísicas son las mismas. Esto no niega, sino al contrario, que dicha *comprensión* no pueda enriquecerse por el aporte del helenismo, o, por otra parte, pueda *deformarse* en la cristiandad.

Los apologistas, como veremos, vivieron de manera paradigmática la dramática situación de tener que definirse como judeo-cristianos ante los helénicos (§§ 17-22). Para ellos Jesús no era la síntesis de Homero y Abrahán; Jesús era el universalizador de la tradición abrahámica. Negar este hecho es negar todos los documentos cristianos de todas las épocas en su *último fundamento* y categorías fundamentales. Los cristianos vivieron en mundos culturales diversos y se vieron obligados a *expresarse* en lenguas diversas y con instrumentos lógicos y ontológicos o metafísicos (tales como los de la teología hebrea palestinese, la del judaísmo apocalíptico, la de la filosofía griega). Expresaban sin embargo una misma experiencia comprensiva que progresaba mediante la reflexión, tematización y tecnicismo crecientes. Hubo síntesis y aun sincretismo o eclecticismo en el nivel

(7) "Das Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ihm ist die grösste Tatsache in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend vollzogen, in den folgenden Jahrhunderten fort" (Stuttgart, 1950, p. 119).

de las objetivaciones –es decir, de la lengua o expresión lógica–, pero no sincretismo al nivel de las categorías metafísicas o fundamento comprensivo, que constituyen originariamente el mundo o la comprensión cristiana del hombre. Por otra parte, la llamada "filosofía" helénica está muy lejos de ser lo que hoy se entiende por tal palabra. El estoicismo o neoplatonismo de tipo plotiniano son en parte ontologías teológicas, con una estructura *a priori* mítica. Esto es más notorio todavía en el caso del gnosticismo o el maniqueísmo, movimientos formalmente religiosos. Por todo esto, no debe pensarse que hubo exclusivamente un enfrentamiento entre la filosofía helénica secularizada y la teología cristiana, sino que, mucho más adecuadamente, se trata del enfrentamiento entre la cosmovisión helénica ante la judeo-cristiana, usando, ambas, de ciertas categorías o instrumentos lógicos aunque en diverso grado de su desarrollo.

§ 3. *Choque de dos comprensiones del ser*

De este modo nos introducimos ya en la segunda parte de nuestra tesis. Se trata de enfrentar una posición que se ha hecho ya tradicional en las historias de la filosofía, que inconcientemente niega todo valor a sistemas de contenido intencional o experiencias metafísicas, Por la simple razón de no ser ontológico o "filosóficos". El enfrentamiento del cristianismo ante la "filosofía" helénica no es el de una filosofía contra otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional, es decir, la de un sistema implícitamente filosófico, ejercido al nivel del mundo cotidiano, ante otro sistema que había llegado a ser también explícitamente filosófico. Como veremos, además, el mismo concepto de "filosofía" entre los griegos necesita hoy una nueva definición existencial, *de facto*.

Emile Brehier, propone una tesis contraria a la nuestra en su *Histoire de la philosophie*, cuando nos dice que "el cristianismo no se opone a la filosofía griega como una doctrina a otra doctrina" ⁽⁸⁾. "No hay –agrega– durante los cinco primeros siglos (*sic*) de nuestra Era, una filosofía cristiana propiamente dicha, implicando una tabla de valores original y diferente a la de los pensadores helénicos" ⁽⁹⁾.

Proponemos, y lo demostraremos analíticamente a lo

(8) París, II, p. 487.

(9) *Op. cit.*, p. 492.

largo de este trabajo, que el cristianismo se comporta ante lo griego como poseyendo una "comprensión" que se opone a otra "comprensión del ser". Este término de "comprensión" es equívoco, ya que puede involucrar una cierta visión, que ciertamente tuvo el cristianismo, o una filosofía, cuyo estatuto definiremos a continuación. Además, Brehier confunde "filosofía" con "tabla de valores original".

En este sentido se puede avanzar sin mayores demostraciones que el cristianismo poseyó desde el siglo primero una "tabla de valores", tal como la entiende un Max Scheler o Dilthey, que no debe confundírsela con una "filosofía" explícita. A tal punto tuvo el cristianismo una comprensión y una tabla de valores, que supo elegir y juzgar todos los elementos constituyentes de los sistemas intencionales helenistas o indoeuropeos, con un eclecticismo que sería por principio imposible de no tener fundamentos que iluminen el acto mismo de medir la compatibilidad o incompatibilidad de las diversas tesis. El cristianismo primitivo –novotestamentario, judeo-cristiano apologista o patrístico– tuvo clara conciencia de las propias estructuras antropológicas y, por ello, fue constituyendo coherente y progresivamente una explícita comprensión del hombre que reposa sobre una metafísica implícita, precedente y concomitante.

El origen ontológico del filosofar es la "admiración" ante el ser ⁽¹⁰⁾, que nos lleva al descubrimiento reflexivo de la diferencia ontológica entre el ser y el ente ⁽¹¹⁾; dicha diferencia puede establecerse por la problematización del ser en cuanto ser ⁽¹²⁾, o por la develación del *primum cognitum* de

(10) Cfr. Aristóteles, *Metafísica* I, 1; 982-983

(11) Martin Heidegger se ha ocupado casi exclusivamente de manifestar la diferencia entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*), denunciando el "olvido del ser" (*Seinsvergesenheit*; cfr. *Sein und Zeit*, §§ 1, 6 y 83). "Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine Universalität ist höher zu suchen [...] Sein ist das transcendens schlechthin" (*op. cit.*, § 7). El llamado de atención sobre el problema de la comprensión del ser (cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41), que depende de la diferencia anteriormente anotada, es el fundamento de la metafísica contemporánea y de la antropología filosófica (que en verdad se comporta como ontología fundamental). [Véase nuestra obra reciente: *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires, 1973, t. II, pp. 164-168.]

(12) Max Müller en su *Crisis de la Metafísica*, Buenos Aires, 1961 (trad. de *Existenzphilosophie...* 1949), manifiesta cómo en el pensar medieval no hubo un total olvido del ser (pp. 127-147). Cornelio Fabro en *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, demuestra cómo efectivamente hubo en Tomás de Aquino una clara doctrina explícita del *esse*. El olvido del ser fue posterior al siglo XIII, y se generalizó en la segunda escolástica y en toda la filosofía moderna. Se nota en nuestra época una sana reacción. Considérese este texto: "En toda intelección de un ser finito, la inagotable luz del ser está presente como lo que hace que ese *determinado* ser sea *un* ser [...] Hallarse bajo esta luz es, pues, estar de facto abierto a la infinitud del ser, aunque ello no quede tematizado en un juicio, ni tampoco de un modo conceptual" (Milán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 401). Esto nos recuerda la doctrina medieval de la *lumen naturalis*, aquel "*esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura [...]*" (S. Tomás, *Quaest.*

tóricamente, puede determinarse un origen de fundamento *cultural* que puede explicar la aparición del filosofar al menos en un nivel no advertido. En el proceso de aculturación, en el choque religioso entre diversos pueblos, se produce un contacto entre las distintas teologías, teogonías o panteones, hecho por demás conocido por la historia de las religiones ⁽¹⁴⁾. La tarea de los sabios o sacerdotes de estos pueblos consiste en "racionalizar", el caos teogónico instaurado por el choque cultural, a fin de presentar un nuevo cosmos teológico. En este proceso debe igualmente situarse la aparición histórica de la filosofía. De hecho la filosofía aparece dentro del horizonte de un pensamiento mítico y, al fin, hecho dejado a veces en la sombra, no puede evadirse de la mitología, al menos hasta bien avanzada la civilización occidental. Los principios míticos siguen estando presente a modo de contenidos últimos e incuestionables, axiomas, "primeros principios" o último horizonte; pasan desapercibidos al mismo filósofo (por ser lo más obvio); se trata de estructuras culturales, históricas, cambiables. Veamos esto más detenidamente.

§ 4. *¿Filosofía hebrea o de la cristiandad?*

La filosofía hebrea, si la hubo, no pudo nacer hasta al menos la aparición de Filón de Alejandría al comienzo de la Era cristiana, porque el pueblo de Israel en cumplimiento estricto a los preceptos de la *Ley* se separó de las naciones vecinas ⁽¹⁵⁾. De este modo supo evitar el conflicto mismo entre sistemas teológicos diversos; no aceptó el sincretismo. El humanismo hebreo, surgido en Mesopotamia con Abrahán, en convivencia con los egipcios; toma conciencia desde Moisés y

Quodlib. XI, q. 2, a. 2, c, Marietti, Roma, 1949, p. 181 a 3-4); "*esse ut actus essendi*".

(13) Esta es la tesis fundamental de Xavier Zubiri en su libro *Sobre la Esencia*, Madrid, 1963, pp. 112-134; pp. 343 ss., en especial pp. 432-454. "La actualidad de lo real en el mundo es la que formalmente es el ser" (p. 433). En su artículo "*El origen del hombre*", en "Revista de Occidente" 17 (1964), 146-173, nos dice: "El hombre no es animal racional, sino animal inteligente; es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento, abstracto y de la plena reflexión conciente; sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades" (*art. cit.*, p. 159).

(14) "La fusión íntima de las civilizaciones en las clases inferiores, que gana poco a poco las clases superiores, crea la necesidad de una explicación filosófica. Dicho de otro modo, a cada momento y desde distintos puntos del horizonte surgen nuevas soluciones religiosas nacidas de la diversidad de las condiciones del contacto y todas exigen la legitimación metafísica [...]" (I. Goetz, *L'évolution de la religion*, en *Histoire des religions*, Paris, s.f., V, p. 364). Este "proceso de racionalización" (*cfr.* M. Léon-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, México; 1963, pp.13) de los aztecas, por ejemplo, no alcanzó a traspasar el umbral de una teogonía poco organizada.

(15) "Fariseo", etimológicamente, significa en hebreo "separado". Efectivamente, para vivir la ley en toda su pureza, el judío debía "separarse" de los *go'im* (paganos incircuncisos).

se opone primeramente a las culturas sedentarias de los cananeos para después dialogar, dentro del género mítico, con la sabiduría babilónica. Por último, se enfrentó al helenismo, y es allí, por su apertura a dicha cultura, donde el pensamiento hebreo produjo su primer pensador reflexivo: Filón de Alejandría. Este debió justificar una posición conflictiva: ¿hebreo o heleno?

Las diversas tribus indoeuropeas que invadieron la Hélade, produjeron igualmente un conflicto entre los panteones ya establecidos y los que ellos traían junto a sus armas de hierro. El anhelo de "racionalizar" un nuevo panteón más homogéneo dio lugar, por ejemplo, a la *Teogonía* de un Hesíodo, pero fundamentalmente a la reflexión de los presocráticos⁽¹⁶⁾. "Por eso es perfectamente natural que este nuevo pensar no deje de interesarse por el problema de lo divino de una manera más radical de lo que se ha supuesto con frecuencia; por el contrario, acepta este problema como una de las herencias esenciales del período anterior (el período mítico), al mismo tiempo que lo replantea en una nueva y más general forma filosófica"⁽¹⁷⁾. Así pudo plantearse el problema del ser, como una cuestión radicalmente teológica y ontológica. Todo el sistema filosófico griego, y aún helenista, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos ya tradicionalmente a la evidencia de una razón "natural", pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístitis* cultural. Debemos explicar las últimas palabras.

El mismo Aristóteles, que no sólo descubrió las articulaciones esenciales de la ontología y de la lógica como andamiaje de la filosofía como ciencia, sino que las aplicó de manera prototípica; admite la "divinidad" del alma en sus primeros escritos, o la "eternidad" y divinidad del *noûs* en sus últimos escritos; defenderá siempre la eternidad de las esferas y su carácter de parte del mundo divino. Estos principios, que formaban parte del "sentido común" u objeto cultural obvio para un griego, admitidos entonces por todos, son, sin embargo, estructuras intencionales y axiomas míticos que reposan en un *consensus* histórico y social⁽¹⁸⁾. Si esto es así, la filosofía griega no puede describirse como un quehacer de la inteligencia *natural* exclusivamente. Dicha filosofía usó un

(16) Véase el librito de Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952, donde se muestra este pasaje de lo mítico a lo filosófico.

(17) *Op. cit.*, p. 23.

(18) Este nivel intencional es denominado por Paul Ricoeur el "núcleo ético. mítico", y que nosotros hemos explicado en otros trabajos (*Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, separata. Univ. ac. del Nordeste, Chaco, 1968, pp. 3 ss.; *La dialéctica hegeliana*, Mendoza, 1972, §§ 1-3). Se trata de aquella manera de encarar el mundo, aceptado por todos, no criticado por los hombres más influyentes y conscientes de la cultura, soporte de la existencia cotidiana.

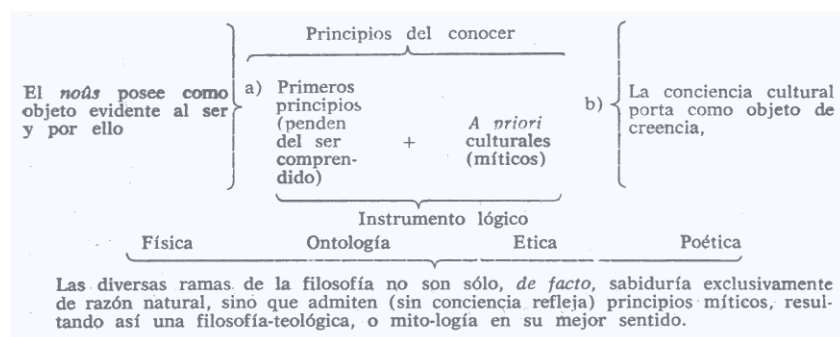
instrumental lógico neutro, natural u ontológico; siendo algunos de sus principios axiomas teológicos o míticos eran objeto del hábito de *pístis*, que no debe confundírsela con el *noûs* (inteligencia de los primeros principios de la razón humana en cuanto tal) ⁽¹⁹⁾.

Esto nos permite comprender mejor el conflicto que se produjo entre cristianos y helenistas. Los cristianos origina-

(19) No queremos negar con esto que, por ejemplo, un Aristóteles no haya poseído principios inteligidos por el entendimiento natural, pero querríamos mostrar cómo no todos los dichos principios son puramente "naturales", objeto de evidencia sino que muchos de ellos tienen sólo evidencia *cultural*, dentro de un cierto horizonte histórico. Esto nos hace pensar en la *Glaube* de Jaspers, en la obvia evidencia de la *Lebenswelt*, pero que no es tan obvia cuando se pregunta por su fundamento.

El sistema aristotélico, por ejemplo, proponía el siguiente esquema en la constitución de la filosofía: 1) El *noûs* tiene por objeto propio el ser, lo que le permite inteligir con evidencia los primeros principios (*Anal. Post.*, II, c; 19; 99 a- 100 b), cuya expresión lógica primerísima es el de no contradicción (*Metaf.* IV, 4; 1005 b, 35 ss.). 2) Por la ciencia se alcanzan las conclusiones no evidentes pero ciertas. Sin embargo, Aristóteles, en el correr de su discurso argumentativo, deja caer aquí o allí algunos principios que manifiestan el hecho de que no puede dejar de ser griego, y con ello no puede dejar de sufrir la influencia de las estructuras de su "núcleo ético-mítico". Así, por ejemplo, nos dice que "la totalidad del Cielo no ha sido engendrado, (ni) puede ser destruido como dicen algunos, sino que es uno y eterno (*aidios*), sin principio ni fin en su total eternidad, poseyendo y comprendiendo en sí el tiempo ilimitado (*ápeiron*). Todo esto ha hecho posible afianzar nuestra *creencia (pístin)* [...], la creencia en la inmortalidad y la eternidad. De manera que es bueno que cada uno de nosotros se persuada que las antiguas creencias de nuestros padres son verdaderas, como que hay lo inmortal y lo divino [...]" (*De Coelo* II, I; 283-284). La eternidad del mundo, la eternidad del movimiento (*Metaf.* XII, 6; 1071, b, 5), la eternidad de las esferas (*Fis.* VIII, 1), la existencia de los dioses, fin último de toda la ética (*Etic. Nic.* X, 8; 1178 a, 9 ss.), la divinidad del *noûs* (*De Anim.* I, 4; 408, b, 29), nos manifiestan ciertos principios que sobrepasan la pretensión de un conocimiento "natural". El mismo Aristóteles es conciente de este hecho cuando nos dice que "una ciencia que posee a Dios en grado sumo y que trata de cosas divinas (*theia*) es la más divina de las ciencias. Sólo (la filosofía) posee ambos objetos" (el mundo y lo divino) (*Metaf.* I, 1; 983 a 6).

La filosofía aristotélica admitía que "todo saber enseñado o dianoético proviene de un conocimiento preexistente" (*Anal. Post.* I, 1; 71 a 1), dichos axiomas o puntos de partida, como hemos visto (nos hemos extendido analíticamente en nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*), no son sólo los que naturalmente admite como evidente. el *noûs*, sino igualmente otros *a priori* admitidos también como evidentes con la conciencia cultural, histórica y colectiva, siendo en verdad *creencias* tradicionales en este caso de los pueblos indoeuropeos. Permítasenos un esquema representativo:



Aristóteles, en su "actitud natural", es el punto de partida del Aristóteles filósofo; el primer estadio de su existir no pudo dejar de estar presente en el segundo, se infiltra

inconcientemente en su filosofía. No en vano al morir, Aristóteles recordó que se hiciera al dios la ofrenda prometida. Esto nos recuerda aquello de que "non omnia dicta a philosophis erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem" (Duns Escoto, *Op. Qx.*, IV d. 43, q, 2, n. 16) *cf.* § 82, nota 21, p. 267, de este nuestro trabajo).

23

riamente poseían el instrumental lógico o las categorías interpretativas del apocalipsis judío o de la teología rabínica. pero no se enfrentaban ante el griego como un "homo religiosus" ante un "horno philosophicus", sino que, de hecho, ambos eran radicalmente religiosos, ambos admitían ciertos principios sean revelados o míticos; estando sin embargo diversamente instrumentados en principios lógicos. La cuestión no es simple, y va más allá de lo que Gilson, Maritain, Brehier y aun Tresmontant han propuesto como solución de la cuestión de la filosofía cristiana.

Cuando un apologista se enfrentaba a la tesis platónica de la divinidad del alma ya su inmortalidad, no era un teólogo ante un filósofo, sino que eran dos hombres en dos horizontes culturales diversos, con dos sistemas diferentes, con tesis teológicas divergentes. Principios tales como el eterno retorno, la eternidad del mundo o la materia, el cuerpo como origen del mal, tienen dicho carácter. Un Plotino usaba un instrumental lógico estricto, pero sus primeros principios son míticos en gran medida, dentro del horizonte de la tradición cultural indoeuropea, principalmente de la vertiente greco-helenística, pero igualmente del mundo iránico y hasta brahmánico.

El cristiano, por un universalismo inherente a su actitud existencial tan diversa a la del judío, liberado de las limitaciones particularistas o nacionalistas, tales como los preceptos del *kasher* o la circuncisión, se mezcló socio-culturalmente con el pueblo greco-romano, e inmediatamente se planteó el conflicto teológico entre la comprensión del ser cristiana y la greco-romana. Por exigencias misioneras, apologéticas, de coherencia y por una toma de conciencia progresiva de la necesidad de tematizar su comprensión del mundo, el cristiano dejó de lado el instrumental lógico, de las escuelas rabínicas o del movimiento apocalíptico judío, para comenzar a aprender primero y usar hábilmente después el instrumental lógico de la ontología o filosofía helenista. Aprendió a argumentar, a distinguir el género de la especie, etc. Al definir su reflexión en el nivel ontológico, filosófico, dejó la ambigüedad del relato pre-filosófico, pero apartándose de una consideración metafísica y unitaria del hombre, le dio la espalda, y no supo escapar a la necesidad de categorizar ópticamente al hom-

bre de modo dualista. Nació así, lentamente, la filosofía de la cristiandad y con ella el dualismo antropológico. Esta ontología y filosofía se fue construyendo eclécticamente, es decir, eligiendo todo material de reflexión utilizable de la comprensión helenista del mundo.

Al nivel del Nuevo Testamento, desde la carta de Pablo a los Tesalónicos en torno al año 51 d.J.C. hasta los últimos

24

escritos de Juan a fines del siglo I, el modo de expresión de las estructuras de la metafísica implícita en el cristianismo es casi exclusivamente el de la teología judía; con pocas influencias helenizantes. El cristianismo supo en dicho período definir su actitud ante el judaísmo y con sus mismas armas lógicas. Pablo, alumno del gran maestro fariseo Gamaliel, significó el gran teólogo de aquel momento. Para reconocer en estos escritos, no una mera expresión moralizante, de gente inculta, sino obras de judíos cultos, en el saber de su pueblo, es necesario conocer la manera de efectuar la exégesis, la argumentación, la exposición en las tradiciones del judaísmo. Un Bonsirven o Daniélou; entre otros, muestran un camino bien conocido en el presente ⁽²⁰⁾. Levinas agrega indicaciones de gran importancia.

Pero después del Nuevo Testamento, conscientes de las diferencias que lo separan del judaísmo, los cristianos se enfrentan con el mundo helénico. Es allí, donde descubren la necesidad de usar el mismo órgano lógico ⁽²¹⁾. Los apologistas, que contaron entre sus filas a filósofos helénicos, convertidos, tal como Justino, un platónico medio, comenzaron esta tarea de transformación en el nivel del instrumental lógico *sin saber todo lo que arriesgaban en dicha tarea*. Un Taciano hablará ya de la "filosofía bárbara" como símbolo de "filosofía cristiana" en su *Discurso contra los griegos*. Es en este momento que nuestra tesis adquiere sentido en aquello de la *ruptura* con la experiencia originaria. Nos explicamos y resumimos todo lo ganado hasta ahora.

El pensamiento cristiano primitivo, previo a, la *cristiandad* (que es una cierta helenización del cristianismo, aculturación entonces); significa una evolución homogénea, de la comprensión hebrea del hombre. Dicho cristianismo confrontado con el helenismo no producirá con éste una mera *síntesis*, dando cada uno igual número de elementos para la constitución de la nueva "cultura": la *cristiandad*. Por el, contrario, el cristianismo aporta el *fundamento* de la nueva cultura: no es síntesis; es desarrollo del mundo, cristiano que se instrumenta en mediaciones culturales helénicas (muriendo en cambio el hontanar o fundamento mismo de la cultura helénica). Pero, el pasaje del cristianismo primitivo a la cultura de la

(20) Es interesante recordar que entre el Nuevo Testamento y los apologistas hubo un movimiento intermedio de inspiración hebrea en su expresión y de contenido cristiano: el judeo-cristianismo en sentido estricto. La comparación de las obras diversas que forman parte del judeo-cristianismo muestra bien la existencia de una teología judeo-cristiana" (J. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme*, París, 1958, p. 435).

(21) Los primeros Padres no conocieron directamente el *Organon aristotélico* (cfr. ed. Bekker I pp. 1-184: *Categoriae, De interpretatione, Analytica priora et posteriora, Topica, De sophisticis elenchis*), pero utilizaron, principalmente, la lógica del platonismo medio y el neo-platonismo.

25

cristiandad, cuyos primeros pasos se realizan desde el siglo II culminando con Constantino a comienzos del siglo IV, no van sin una cierta *ruptura*. Esa *ruptura* con la experiencia originaria del "cara-a-cara", como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como "carne", al horizonte ontológico del ser como "naturaleza" y en dicho horizonte se interpreta al hombre como "substancia", debiendo ahora escindirlo en "cuerpo" y "alma". La *ruptura* se produce porque aunque es válido instrumentarse en un nivel lógico y ontológico, se debió conservar la categoría metafísica de *persona* con mayor vigencia interpretativa. Como de hecho se la fue relegando, el dualismo fue cobrando cada vez mayor importancia. En conclusión, la comprensión metafísica unitaria del hombre del *cristianismo* primitivo se fracturó como *ruptura* teórica en la *cristiandad* (el cristianismo es *una fe*, una comprensión del hombre; la cristiandad es una *cultura* "orientada" por el cristianismo pero que no debe confundírsela con su originante). Querríamos comenzar a mostrar lo dicho con un ejemplo paradigmático de aquel tan importante siglo II d.JC., cuando los cristianos comenzaron a utilizar el instrumental lógico de la filosofía griega, y con ello aculturaron helenísticamente la experiencia cristiana primitiva. Se trata de Clemente de Alejandría.

§ 5. El caso de Clemente de Alejandría

Para el alejandrino, junto a la fe recibida por don divino y eclesial, existe otro tipo de conocimiento que llamó *gnôsis*. "La *gnôsis* es la ciencia del ser mismo" ⁽²²⁾; "la *gnôsis* de los inteligibles y su comprensión firme puede ser llamada propiamente ciencia" ⁽²³⁾; "la *gnôsis* digna de fe es una demostración científica de lo que es transmitido según la verdadera filosofía" ⁽²⁴⁾. Estas expresiones no deben conducirnos a engaño. Clemente distingue entre la filosofía de los sabios griegos, que llama "conocimiento conjetural", la fe cristiana revelada, y la *gnôsis* que anuncia ya a la teología cristiana: "El conocimiento [conjetural] es humano, precedido del ejercicio

de los retóricos y del silogismo de los dialécticos. Pero la demostración superior que llamamos científica, establece la fe por la presentación y el desarrollo de las Escrituras al espí-

(22) *Strom.* II, 16, 76, 3.

(23) *Ibid.*, VII, 3, 17, 2.

(24) *Ibid.*, II, 10, 48, 1.

26

ritu de los que desean instruirse, es decir, es la *gnôsis*" (25).

La filosofía, para Clemente, es un saber científico, es una auténtica sabiduría y por ello incluye una teología. A partir de una tal visión él puede admitir la filosofía griega, en alguno de sus elementos constitutivos, para elaborar eclécticamente el edificio de la ciencia teológica cristiana: "Yo llamo filosofía no al estoicismo, al platonismo, al epicureísmo o al aristotelismo, sino todo lo que tiene de bueno cada escuela: la elección (*eklektikón*) es a lo que llamo filosofía" (26).

Para nuestro pensador la teología naciente es filosofía y la filosofía de los griegos se encuentra también al nivel de una teología retórica y dialéctica. La fe clarificada por el uso del instrumental lógico de la filosofía griega se transforma en *gnôsis* o "verdadera filosofía". Para el platonismo medio la filosofía era un saber de salvación (27). Por esto Clemente podía explicar que "nuestra filosofía se ocupa de tres cosas: primeramente de la contemplación, en segundo lugar del cumplimiento de los mandamientos, y, por último, de la formación de los hombres virtuosos" (28). Es decir, para los pensadores cristianos la filosofía se les presentaba como una metafísica de salvación.

Clemente pensaba que las verdades religiosas de los helénicos habían sido tomadas de la tradición hebrea de Moisés. Los helénicos "es así que conocieron la doctrina de la providencia y la revelación de los astros. En cuanto a la profecía [ya que admitía profecías paganas] transmitidas por sucesión desde los poetas griegos, no conocen el sentido de la alegoría profética aunque sobre ellas ejercitaron los filósofos su especulación, alcanzando a veces verdades por conjetura y perdiéndose [en errores] otras veces" (29). En todas estas reflexiones puede observarse cómo el pensador egipcio-cristiano ha descubierto claramente, en las doctrinas de los filósofos,

(25) *Ibid.*, II, 2, 49, 2-3.

(26) *Ibid.*, I, 6, 37, 6. Cfr. P. Camelot, *Foi et Gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, París, 1945; D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, 1933; W. Volker, *Des wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlín, 1952. Esta cuestión sería mucho más simple tratarla en los siglos XII-XIII gracias a los trabajos de Chenu, Gilson, Mandonnet, etc., acerca de la constitución de la ciencia filosófica o teológica en la Edad Media, pero hemos querido esbozar la cuestión

en aquel pensador cristiano que utilizó por primera vez reflexivamente el instrumental griego. Ireneo lo antecedió en el tiempo, pero no tuvo tal claridad metodológica.

(27) Cfr. J. Munk, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1943; H. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, en "Mélanges Bidez" (París), II, 1938, pp. 745-771; además G. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, en "Zeit. für neut. Wissen.", XLIV (1952), 157-195; M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957; R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1957. Se trata de los filósofos Antioco de Ascalón, Plutarco de Queronea, Numenio de Apamea, Máximo de Tiro, Albinos, Attiko, Apuleyo de Madaura. etc.

(28) *Strom.*, II, 10, 46. 1.

(29) *Ibid.*, V, 1, 10, 1.3.

27

muchos elementos míticos que le hace enfrentarse a ellos como un "homo religiosus" ante otro "homo religiosus". Clemente muestra que los filósofos griegos tomaron de los egipcios la doctrina de la transmigración de las almas⁽³⁰⁾, y de los hindúes otras tesis capitales de sus sistemas teosóficos. Por ello, toda la filosofía de los griegos se le aparece como una teología incipiente, como un primer paso, es decir, "esta filosofía parcial es elemental, por oposición a la ciencia perfecta (*teleía epistème*) develada en Cristo"⁽³¹⁾.

Los cristianos no pensaban que "siendo hombres de fe sencilla y con principios exclusivamente morales se enfrentaban contra una cultura orientada por filósofos, entendiendo por filosofía un saber profano o natural. Ellos tenían clara conciencia que se trataba, del enfrentamiento de dos mundos, de dos culturas: la de los helenistas, que tenía sus filósofos, que usaba diestramente el instrumental lógico y que había llegado a constituir con los platónicos medios una auténtica teosofía (sabiduría de las cosas divinas, griegas, y aún indoeuropeas en el caso de Plotino); la de los cristianos, que se fue instrumentando progresivamente constituyendo una sabiduría teológica (que comenzó a ser ciencia de la revelación en el caso de Cemente o Ireneo de Lión), La reflexión cristiana nació como un saber teológico, como lo fue, aunque dentro de otras modalidades, el pensar griego. Clemente explica que "se dice [falsamente] que los griegos tienen una noción natural (*fisiké énnōia*)" o "sentido común"⁽³²⁾ del mundo, pero no es del todo exacto porque, tienen mezclados mitos y creencias. El instrumental lógico de la filosofía es para Clemente un útil, y aunque es secundario no deja por tanto de ser necesario⁽³³⁾. La fe alcanza los contenidos últimos del cristianismo, que se manifiestan como por hallazgo (*eúresis*) y fruto de la revelación (*apokálypsis*). Mientras que por la filosofía es posible la investigación (*zétesis*) que llega a la demostración (*apódeixis*). Aparece así la teología cristiana en oposición a la onto-teosofía helenística; una metafísica ante una ontología.

§ 6. Coherencia del pensamiento cristiano

Volvamos ahora a nuestra tesis, cuando decíamos que la comprensión cristiana del hombre se constituyó y evolucionó

(30) *Ibid.*, VI, 4, 35,1

(31) *Ibid.*, VI, 8, 68, 1. Hay entonces aquí indicaciones del pasaje de la ontología a la metafísica (*cf.* § 85).

(32) *Ibid.*, I, 19, 94, 1-4.

(33) *Ibid.* I, 3, 28, 2; I, 3, 28, 2.

28

homogéneamente dentro del horizonte de un fundamento último o contenidos intencionales. Esos contenidos (dados en sistema implícito) eran los de los hebreos del judaísmo modificados homogéneamente por el cristianismo en presencia del mundo helénico. Dichos horizontes los que constituyen el mundo cristiano, tienen su punto de partida en la fe, pero suponen y consecuentemente se desprende de ellos *toda una estructura óptica, toda una comprensión ontológica, ética y antropológica* que puede muy bien entrar en conflicto con otras comprensiones del hombre. Es en este nivel, de la razón "natural", donde va tomando conciencia de sus posibilidades una filosofía creacionista, no ya "filosofía" en el sentido de Clemente sino en el actual. Es a partir de aquellos principios alcanzados por la razón en el ejercicio de su actividad en el nivel natural, que los cristianos (³⁴) constituirán todo un horizonte de cuestiones (según el organismo lógico de las filosofías helénicas) cuyos contenidos serán coherentes con la fe teológica. De hecho, dicha filosofía surgirá lentamente por una selección ecléctica, electiva, a partir y desde dentro de la posición comprensiva cristiana.

Puede haber continuidad de fundamento y cambio del sistema expresivo u órgano lógico. El hombre será considerado como una existencia unitaria corpo-animada, como "persona" o el "rostro" del otro como exterioridad, como libre y por ello responsable y causa del mal moral, como sujeto honesto de las actividades del cuerpo, incluyendo entre éstas la vida sexual en franca oposición al pensar maniqueo. Estos son algunos de los contenidos originarios de la antropología cristiana. Es un hombre creado a imagen de Dios que por el ejercicio de su libertad llega a la semejanza o a la divinización participada; por todo esto comprende de manera radical la temporalidad y la alteridad. Todo esto se dio en la época de la constitución de la antropología cristiana. Sin embargo, después, bajo la influencia de la ontología helenística se produjo la "ruptura" y el pensamiento cristiano no podrá impedir un cierto dualismo. De todos modos, los cristianos lucharán contra este dualismo que se impuso en la filosofía medieval exceptuando pocos autores, mitigándolo siempre gracias a la doctrina de la "persona".

No pensamos ocuparnos de la constitución o evolución de la filosofía creacionista o cristiana. Se trata de algo previo y fundamental. Nos importan las estructuras básicas de la vida cotidiana del mundo cristiano y su posterior desvirtuación, en un cierto nivel, en la cristiandad. Las argumentacio-

(34) "*Jristianôn filosofía*", dice Alejandro de Lycopolis (*De placitis Manich.*, I).

29

nes que usaron no son objeto de nuestro estudio. Nos interesa en cambio sacar a luz una comprensión implícita del hombre.

Estas estructuras o contenidos intencionales, la comprensión cristiana del hombre, no es sólo una antropología que pueda servirnos para después estudiar la antropología filosófica explícita, sino que nos sirve igualmente para investigar desde ya los contenidos factuales de la cultura cristiana en general. La filosofía antropológica de la cristiandad medieval trabajará reflexivamente con un instrumental lógico todo lo que ya antes portaba en sí la cultura cristiana al nivel de la cotidianidad existencial.

Por ello, nuestra investigación no es sólo fundamento de la antropología filosófica creacionista o cristiana, sino que igualmente esclarece la base de la vida cotidiana del cristiano, mismo y de su cultura. Los contenidos que estudiaremos aquí son aquellos visualizados en la "actitud natural" del mundo, cristiano, y que fundan los contenidos que serán considerados en una posición reductiva por la filosofía, usando nuevamente la terminología husserliana.

Nuestra interpretación, clarificación o hermenéutica de lo implícito es tarea actualmente filosófica, es quehacer de la historia de la filosofía, pero no, en su totalidad, de una historia de la filosofía que estudia la filosofía *constituída explícitamente*, sino de los *supuestos* de la misma filosofía, dada ya germinalmente en el mundo primitivo o medieval.

Sirva este trabajo para sugerir algunas pistas en la tradición del pensamiento cristiano en general, y fundar así la esperanza que algún día el mundo académico acepte la necesidad de crear una cátedra o curso que debiera llamarse: *Historia del pensamiento judeo-cristiano*, en la que pudiera comprenderse la unidad intencional existente entre la comprensión del mundo de un Abrahán hasta Vitoria, Bartolomé de las Casas o un Blondel, tomando como ejemplo polos extremos de dicha tradición. La llamada historia de la filosofía en la Edad Media, de hecho, se muestra limitada en su intento, porque no se incluye el pensar de la Cristiandad latinoamericana (1492-1808), o porque desprecia a veces todo lo anterior al renacimiento carolingio, o porque desconoce la patrística

latina, o, casi universalmente, porque no se conoce la patristica griega, el pensamiento del Imperio bizantino. El cristianismo primitivo y la tradición semito-hebrea, por otra parte, no se estudia igualmente. Sería tiempo de ampliar el horizonte.

Téngase en cuenta que sólo anotaremos un aspecto de la comprensión cristiana del hombre en su pasaje a la cristiandad: *la relación alma-cuerpo, la cuestión del dualismo.*

30

Dejamos de lado en este trabajo el problema de la historicidad crítica y escatológica, la alteridad metafísica, la liberación política, la presencia subversiva en el mundo del Trascendente, para nombrar algunos de los problemas que aquí no trataremos. No se nos acuse, entonces, de haber minimizado la problemática; nos hemos limitado voluntariamente para tratar sólo la evolución de *un aspecto.*

31