

CAPITULO I

UNIDAD ANTROPOLÓGICA Y ÉTICA

Es evidente que el mundo ético se funda sobre una antropología. Los supuestos, la estructura antropológica determinan la moral. Como veremos, el semita concibe al hombre unitariamente, como un todo indivisible; en este sentido puede hablarse de monismo, por oposición al dualismo helénico. De igual modo, la visión semita de la realidad social se caracterizará por una solución propia que evita la ambigüedad de la visión helénica (de la *solitaria bonitas*, en irreductible contradicción con la unidad genérica y totalizante de la *polis*). La política y la ética semitas se originan en su monismo antrópico, que no necesita concebir un dualismo óntico-ético tal como el soroastrismo lo expresa, por la entificación objetiva en “dos” poderes opuestos que existencian el “bien” y el “mal”. Es, entonces, una posición *sui generis* entre el dualismo antrópico de los griegos y el dualismo o pluralismo jerárquico (los “poderes”) óntico-ético de las religiones iránicas¹.

¹ Recomendamos la lectura de Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, París, Cerf, 1953, II; *Études de Métaphysique biblique*, París, Gabalda, 1955; Daniel Lys, *Nèphesh Histoire de l'âme dans la revelation d'Israël au sein des religions proche orientales*, París, PUF, 1959; E. Dhorme, “L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien”, en *Revue Biblique* (1920), pp. 470 y 85.; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée, 1956, t. II: *L'homme*. Para una visión general véase: *Encyclopedia Judaica. Vas Judentum in Geschichte und Gegenwart*, Berlín, Eschkol” 1928-34, I-X; *Jüdisches Lexikon*, ed. George Herlitz, Berlín, Jüd. Verlag, 1927-30, I-IV; G. Kisch, *Schriften zur Geschichte der Juden*, Tübingen, Mohr, 1959; M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Rütten-Loening, 1923; Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Hegner, Hellerau, 1930; Leo Baeck, *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Töpelmann, Giessen, 1927; Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Colonia, Hegner, 1958; A. Barrois, *La religion d'Israel des origines à la dispersion*, en *Histoire générale*

SECCIÓN I. CORPORALIDAD UNITARIA

En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como “*teniendo un cuerpo*”, sino como “*siendo un cuerpo*”², nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir³.

§ 1. Al este del mundo semita, y como su límite occidental, se encuentra Egipto. El culto y los ritos nos permiten comprender una antropología diversa de la de los helénicos. El egipcio embalsama, guarda, venera el *cadáver* de los muertos, mientras que el griego lo arroja al mar, lo quema, lo olvida. El griego piensa en el alma divino-substancial. El egipcio presta atención a la carne, al corazón, como sujeto de la persona concreta. Desde el Egipto prehistórico encontramos tumbas, a veces humildísimas, que nos hablan del respeto del cuerpo⁴. Los *Textos de los sarcófagos*, los *Textos de las pirámides*, el *Libro de los muertos* son unánimes en este sentido.

Junto a la carne, en ella, con ella, existen dos facultades ambiguas y difíciles de definir: *ka*, la fuerza vital individual, el temple de una persona, que le acompaña durante la vida y que es necesario alimentar durante la muerte en la tumba; *ba*, la

des religions, Gorce-Mortier, París, Quillet, 1948, pp. 405-446; Max Weber, *Das Antike Judentum*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, t. III, Tübingen, Mohr; Otto Eissfeldt, *Geschichtliches und Uebergeschichtliches im Alten Testament*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt, 1947; L. Wächter, *Gemeinschaft und Einzelner in Judentum*, Stuttgart, Calwer, 1961, etcétera.

² Cf. las obras de Gabriel Marcel (p.e., *Diario metafísico*, Buenos Aires, Losada, 1957); Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927; J. Sartre, *El ser y la nada*, Buenos Aires, Iberoamericana, 1954; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haya, Nijhoff, 1961, etcétera.

³ La desviación fundamental y la pérdida de la “corporalidad” es un fruto del dualismo de Descartes y Kant. El idealismo moderno reduce al hombre a una mera subjetividad, a un *cogito* descorporalizado. El descubrimiento del mundo ha exigido al mismo tiempo la revaloración del cuerpo, de la “corporalidad” de la existencia, que no es la mera *res extensa*.

⁴ A. Erman, *La religion des égyptiens*, París, Payot, 1937, pp. 242 y ss.; Lagrange, *Études sur les... sémites*, pp. 280-284.

vida misma, que en el momento de la muerte vuela como un pájaro y se confunde después con diversos animales o plantas. Todo ello es concebido unitariamente y *ka* puede ser al mismo tiempo el corazón; no ya un alma substancial y espiritual como lo piensa el helénico.

Nos dice la tradición egipcia:

Corazón de mi madre, corazón de mi madre, músculo cardíaco de mi madre, corazón de mi devenir. No te levantes para testimoniar contra mí, no me acuses en el tribunal. No inclines los brazos de la balanza, pues tú eres mi *ka*, que reside en mí, tú eres el *Khnoum*, que origina la salud de mis miembros... No hagas que mi nombre exhale mal olor en la corte. No profieras mentiras contra mí.⁵ Palabras dichas por *Thot*, que transmite *Maât* a la *Gran Enéada* que está en presencia de *Osiris*...: Yo he juzgado el corazón de N. Su principio de vida ha sido su propio testimonio. Su caso es exacto sobre la Gran Balanza. Ningún crimen puede serle imputado....⁶

Lo que verdaderamente nos interesa es anotar que para el egipcio lo importante no es la inmortalidad del alma substancial espiritual, sino, muy por el contrario, la resurrección total del viviente. Esta doctrina se organiza paulatinamente en torno a la figura mítica de *Osiris*. Este dios asume poco a poco las funciones de muchos otros dioses, hasta convertirse de hecho en el soberano del panteón egipcio. A él se le atribuye el curso anual del Sol⁷, el “agua nueva” —la inundación del Nilo— que

⁵ E. Budge, *The Book of the Dead* (Papyrus of Ani), Londres, 1894, text pp. 11-12 (cf. J. Yoyotte, *Le jugement des morts dans l’Égypte ancienne*, en *Le jugement des morts*, París, Seuil, 1961, p. 47). Este texto nos habla del momento del juicio de un hombre. *Khnoum* es el dios-alfarero, que crea los seres animados (cf. en la misma colección *Sources orientales, La naissance du monde* I, p. 41).

⁶ *Ibid.*, text pp. 15-17. Nos sería muy fácil multiplicar los ejemplos, pero por razones de espacio solo podemos indicar las líneas esenciales de esta antropología. Cf. J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, PUF, 1949, pp. 71 y ss.

⁷ Cf. Ermar., *op. cit.*, pp. 62 y ss.; Vandier, *op. cit.*, pp. 81 y ss.; E. James, *Mythes et rites dans le proche-orient ancien*, París, Payot, 1960, pp. 36 y ss.; la *Enéada* son los nueve dioses principales del panteón egipcio: *Atum* (Ré=Sol), *Shu* (Atmósfera), *Te/nut* (Humedad), *Geb* (Tierra), *Nut* (Cielo), *Osiris*, *Isis*, *Seth* y *Nephthys*. Esta *Enéada* se constituye en Heliópolis, lo mismo que la *Ogdoade* (ocho dioses bajo el supremo gobierno de *Thot*). Cf. James Pritchard, *Ancient Near Eastern Text*, New Jersey, 1950, pp. 3 y ss. En la historia del neoplatonismo y

permite la germinación primaveral y, por ello, es igualmente el dios de la vegetación; es el dios de los muertos, por cuanto habita en la Tierra y del Cielo, ya que se impone sobre la *Enéada* divina, pues, aunque asesinado por *Seth*, vuelve a la vida gracias a *Ré*, el Sol.

En el transcurso del Imperio Medio, el triunfo de Osiris se afirma; el mito del dios, tan simple y familiar, convierte el corazón de todos, hasta el del más humilde, ya que propone que es posible llegar a ser, después de la muerte, un Osiris, es decir, conocer la alegría de la resurrección. Sin dudar, la vida del más allá, antes reservada a algunos privilegiados, permitía a los egipcios, ahora gracias a Osiris, esperar una pervivencia bien aventurada por la resurrección⁸.

§ 2. Veamos ahora la posición de los primeros semitas (los acadios, asirios y babilónicos)⁹.

Sobre un fondo súmerio¹⁰ de preponderancia *Któnica*, donde la “Gran Diosa” de la fecundidad domina el panteón antes del III milenio, es decir, bajo el dominio del ciclo agrícola los semitas se asimilan, a tal punto, que nos es difícil detectar claramente cuáles son los elementos sumeros y cuáles los acadios o asirio-babilónicos. No existe, al igual que en Egipto, ninguna exposición sistemática sobre sus supuestos antropológicos; sin embargo, es fácil discernir un buen número de “principios” cor-

el gnosticismo, al igual que en la escuela de Alejandría, esta colección de nueve y ocho elementos jugará un gran papel. *Osiris* era como el grano en cuyo cuerpo resucita la vida en forma de germen (Brugsch, *Religion und Mythologie der Alten Aegypter*, Leipzig, 1885, pp. 621 y ss.); enterrar su estatua en los campos era un rito mágico que prometía buena cosecha.

⁸ Vandier, *op. cit.*, pp. 99-100. En este sentido, el pequeño libro de Oscar Cullmann *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, Neuchâtel, Delachaux, 1956, viene a recordarnos una vez más esta doctrina tan diversa de la griega o hindú. Véase el interesante capítulo de E. Gilson sobre “La antropología cristiana”, en *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1944, pp. 175 y ss.

⁹ F. Martin, *Textes religieux Assyriens et Babyloniens*, París, Letouzey, 1903; Ch. F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, París, Geuthner, 1924; G. Contenau, *L'épopée de Gilgamesch*, París. L'artisan du livre, 1939; J. Pritchard, *op. cit.*; Lagrange, *Études sur les religions sémites (supra)* etc.

¹⁰ Cf. G. Contenau, “La religion sumérienne”, en *Histoire générale des Religions*, París, Quillet, 1948, t. I, pp. 340 y ss.

po-espirituales. Todos los tratadistas concluyen la unidad de los diversos elementos.

El hombre es la creación resultante de la sangre del dios *Kingu*, según el mito cosmogónico de *Enuma Elish*¹¹, es decir, en convivencia con los dioses. Su “carne” (*shére*) se identifica con sus “entrañas” (*amut*), sede de todas las emociones, pero absolutamente mortal. La muerte libera la sombra (*etímmu*), el espectro (*utúkkú*) de los vivientes. Todo el pensamiento asirio-babilónico es una búsqueda de la supervivencia, guardando sin embargo su particularidad semita: “Podría haber habido en la idea del hombre creado a partir de la sangre de *Kingu* el punto de partida de un dualismo reconfortante (...); pero los asirio-babilónicos conciben al ser humano como un todo, que sobrevive en el Hades una vida muy reducida y débil, si es que no es divinizado por una excepción inesperada”¹². El largo viaje que el *etímmu* realizaba en el *Arállu* (Mansión de las Tinieblas), despojándose progresivamente de todos sus vestidos, le conducía a un lugar lúgubre, donde no estamos seguros si se afirmaba la existencia de un juicio moral final¹³:

¿Dónde vagas así, oh Gilgamesch?
Cuando los dioses crearon el hombre,
compartieron con él la muerte,
y guardaron la vida entre sus manos.¹⁴

§ 3. Los fenicios, semitas, “no incineran el cuerpo. Los cadáveres eran depositados en sarcófagos o tumbas cuidadosamente disimulados... La *nefesh*, principio vital, permanece más o menos ligado al cadáver”¹⁵.

Entre los otros pueblos cananeos, la *sangre* significará siempre el principio vital. Junto a la “carne” (*basár*) está otro principio vital (*néfesh* o *barlát*). La *néfesh* permanece con la carne muerta (cadáver), mientras que el *rúaj* (espíritu) se encamina al *sheol* (mundo del más allá)¹⁶. Es necesario alimentar la

¹¹ Cf. Pritchard, *op. cit.*, pp. 72 y ss.

¹² D. Lys, *op. cit.*, pp. 93-94.

¹³ J.-M. Aynard, “Le jugement des niorts chez les assyro-babyloniens”, en *Sources orientales*, *op. cit.*, pp. 83 y ss.

¹⁴ *Epopéya de Gilgamesh* (viejo babilónico), tabla X, col. III (Aynard, p. 102).

¹⁵ A. Vincent, *La religión des Phéniciens sémites*, en *Histoire générale des Religions*, *op. cit.*, pp. 379-380.

¹⁶ Lys, *op. cit.*, p. 97.

néfesh (la *vida* del muerto) con el fin de que no sea aniquilado (esto tanto entre los fenicios como entre los sirios)¹⁷.

En la religión iránica, a partir del dualismo relativo de la tradición *Avesta*, gracias a la noción de *drug* (espíritu de falsedad e impureza), se abre la puerta al dualismo consciente de un Zoroastro, donde los *daevas* son los espíritus malignos, bajo el dominio de Ahriman (*Angra Mainyu*) o el príncipe del mal. Este dualismo cósmico no llega, sin embargo, a la claridad del dualismo antropológico helénico. Los escritos *Pehlevis* muestran ese dualismo indeciso, cuando explican el camino de los buenos y los malos:

Los perros y las aves comerán tu cadáver (los semitas, por el contrario, no dejarán jamás comer un cuerpo) y tus huesos caerán en tierra. Durante tres días y noches tu alma quedará en tu cuerpo. Al cuarto día se irá, apoyada por *Srosh* el justo, el el buen *Vay* y *Vahram* el fuerte... *después de haber dejado el cuerpo* ha pasado por un camino terrible. Llévadle el mejor alimento, la manteca de primavera, a fin de que su alma descanse del suplicio de las tres noches....¹⁸

“Se comprende que el dualismo mazdeico haya sido absorbido por la gnosis, según la cual la materia es mala, y por otra parte, desarrollado, transformándose, el dualismo maniqueo”¹⁹. Nos encontramos, entonces, con una tradición que se enfrenta al semitismo, aunque no claramente, por cuanto la zona de sincretismos evita las oposiciones de un puro dualismo y un puro monismo antropológico.

§ 4. En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*ruáj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana²⁰, que

¹⁷ Los árabes preislámicos se sitúan en una misma tradición (cf. E. Dhorme, *Les religions arabes préislamiques* y *La religion primitive des sémites*).

¹⁸ Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, cit. por M. Molé, *Le jugement des marts dans l'Iran préislamique*, en *S. O.*, pp. 162-165.

¹⁹ Lys, *op. cit.*, p. 102.

²⁰ Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, pp. 89 ss.; D. Lys, *op. cit.*, pp. 113 ss.; A. Gelin, *L'homme selon la Bible*, París, Liget, 1962; cf. en Imschoot, *Théol. de l'Ancien Testament*, Tournai, Desclée, II, art. sobre *El hombre*, el cuerpo, la *néfesh*, el espíritu, etc.; en el *ThWhNT* (Kittel), los art. *pnéuma* (Kleinknecht, Baumgärtel, Bieder, Sjöberg,

se expresa con la palabra: *néfesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del *nombre* de cada uno, que significa la individualidad irreductible: “Yo te he conocido en tu *nombre*” (*Éxodo* 33, 12 y 17)²¹.

Néfesh significa sustantivamente “garganta” (*Jonás* 2,6), y por una transmutación metonímica designa igualmente el “suspiro” o la “respiración”²². Es el “deseo” o el “apetito” (*Proverbio* 12,10; 13,2); pero, aún más, es la misma “vida”, “el ser viviente” (*I Reyes* 3,11; 19,10; *II Reyes* 10,24), y por ello está en relación con la sangre (principio de vida) (*II Samuel*, 23,17). Llega a contener el sentido del “yo viviente”:

Mi *néfesh* bendice Yahveh (*Salmo* 103, 1).

Mi *néfesh* suspira y languidece en la casa del Señor (*Salmo* 84, 3).

Entonces Yahveh-Dios modeló al hombre con barro del suelo, y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaîm*) y el hombre llegó a ser una *néfesh* (= un ser viviente) (*Génesis* 2, 7).

Después, de la muerte la *néfesh* permanece en relación con el cadáver, aunque no se extingue totalmente. Es como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo: la vitalidad secreta y personal del hombre.

Schweizer), VI, 330-452; *sárx* y *sôma* en el VII; el art. *psykhé*; etc. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Niestlé, 1955; Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, *ibid*, 1953; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, París, Cerf, 1961; etcétera.

²¹ Citamos de *Biblia hebraica*, Kittel, Stuttgart, 11ª ed. El término *shem* se aproxima a lo que Zubiri explica diciendo: “No hay contracción de la especie, porque ésta no es algo primario que se individualiza, sino justo al revés, la especie es una posible (...) especificación de ciertas notas constitucionales del individuo. No hay *contracción* de la especie, sino *expansión* del individuo” (*Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 168). Aquí el gran pensador, bien que negándolo un tanto, retoma a su cuenta la tesis tradicional de la metafísica cristiana contra la griega (Cf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, París, Seuil, 1964).

²² Cf. Lys, *op cit.*, pp. 119 ss. Todos los términos los hemos consultado en *Veteris Testamenti, Concordantia hebraicae*, Graz, Mandelkern, 1955, 2 t.

§ 5. *Basár* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material de la *néfesh*. El “cuerpo” en el sentido griego o cartesiano, es solo el “cadáver” (*gufah*)²³. El Nuevo Testamento traducirá *basár* por *sárx* (carne) y no por *sôma* (cuerpo). Juan dirá: “El Verbo se hizo carne” (*Juan* 1,14)²⁴. Un griego habría dicho: “El Verbo tomó un cuerpo”, lo que es radicalmente distinto.

La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas parte funcionales: el *corazón* (*Ezequiel* 36,26) es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo (*Génesis* 6,5; 8,21)²⁵; los *riñones*, que además del significado del corazón designan igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el *hígado*, facultad de los sentimientos elementales (“Mi hígado [bilis] se derramó en tierra”: *Lamentaciones* 2,11), etc.

Mi *corazón* exulta, mis entrañas se alegran,
mi carne (*basár*) descansa con seguridad... (*Salmo* 16, 9).
Mi *néfesh* exulta en Yahveh...
todos mis *huesos* dirán: Yahveh, ¿quién es semejante a Ti? (*Salmo*
[35,9-10]).

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad viviente que es el hombre. No hay, entonces, estrictamente hablando una “corporalidad”, sino más bien una “carnalidad” de la existencia espiritual del hombre en su radical unidad viviente.

Pero hay un elemento propiamente hebreo, y que irá tomando con el tiempo una mayor nitidez, en la unidad indivisible del hombre: el *rúaj* (que en griego se traducirá *pnéuma*, y no *noûs*), el “espíritu”. Con el *rúaj* “la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia a la revelación bíblica”²⁶. Más que una facultad

²³ Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique* (art. cit. *supra*) pp. 470-1.

²⁴ Cf. *Mateo*. 19,5; 26, 41; *Marcos*. 10, 8; 14, 38, etcétera.

²⁵ Corneille dice: “¿Rodrigo tienes corazón?” —vemos que se emplea el término en su sentido griego... Pascal dice: ‘El corazón tiene razones que la razón no conoce’ —da a la palabra otro sentido, el bíblico” (J. Gible, *Eléments d'anthropologie biblique*, en *Ad Lucem*, París, 92, 1963, p. 22).

²⁶ Tresmontant, *Essai...*, p. 109. Véase el excelente trabajo de Daniel Lys, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, París, PUF, p. 384; en esta obra puede estudiarse la cuestión ampliamente.

tad, que una parte, que un elemento del hombre, el *rúaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden*, distinto del de *basár-néfesh*: “El egipcio es un hombre y no un dios; sus caballos son carne y no espíritu” (*Isaías* 31,3). El profeta es “el hombre del espíritu” (*Oseas* 9,5).

El *rúaj* se diferencia de la *néfesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador, ya veces apareciendo como el mismo Dios:

 Mi espíritu (*rúaj*) no permanecerá siempre en el hombre, pues el hombre no es sino carne (*basár*) (*Génesis* 6, 3).

Mientras que la *néfesh* permanece más unida al cadáver, es el *rúaj* el que una vez “retirado” por el Creador produce la muerte:

 Tú ocultas tu rostro, ellos se espantan,
 tú retiras su *rúaj*, ellos mueren,
 al polvo retornan (*Salmo* 104, 29-30).

La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al *rúaj* y no a la *néfesh*:

 He aquí que Yo abriré vuestras tumbas y os haré salir fuera de vuestras tumbas, oh mi pueblo (*hāmî*)... Ya infundiré mi espíritu (*rujî*) en vosotros y viviréis (*jaîîtém*); Yo os daré tranquilidad sobre vuestro suelo, y sabréis que Yo, Yahveh, lo he dicho y hecho (*Ezequiel* 37, 12-14).

Aquí el “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo”, con el tiempo se hablará aún de una resurrección (ponerse de pie = *qum*) individual (*Isaías* 26,19). Antes de recibir la influencia griega, el pensamiento hebreo no hablará de la resurrección del “cuerpo”, sino del “muerto”, de sus huesos, de sus músculos²⁷.

§ 6. La influencia griega se hizo presente en Israel, y profundamente, lo que producirá una conmoción en este singular pueblo:

²⁷ “Él me dejó en medio de un valle, un valle lleno de huesos (*hatsmót*)... completamente secos... Yo os infundiré los nervios, Yo haré crecer la carne (*basár*), Yo os cubriré con la piel y Yo os daré un espíritu (*rúaj*) y viviréis...” (*Ezequiel* 37, 1-6). La noción de “cuerpo” no se encuentra.

Vamos, hagamos alianza con las naciones que nos rodean, puesto que desde que nos hemos separado de ellas, muchos males hemos padecido (*I Macabeos* 1, 11).²⁸

En el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel y de Isaías, Daniel habla de un “despertarse” de los que habitan en el “país del polvo”, unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno (*Daniel*, 12, 2). Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no existe todavía resurrección de un “cuerpo”, sino de un “durmiendo”, es decir, de la totalidad humana. La *néfesh* permite continuar la identidad personal, mientras que el *rúaj* infunde la nueva vida²⁹.

Mientras que, en los libros donde el helenismo se hace presente, y sobre todo en la traducción de los “Setenta”, *basár* es traducido a veces como *sôma*, y *néfesh* como *psykhé*. En Alejandría, en torno a los años 100 a 50 a. C., se escribe el libro de la *Sabiduría*. Allí podemos leer:

El cuerpo (*sôma*) corruptible, pesa sobre el alma (*psykhén*), y su mansión terrestre aturde el espíritu (*noûn*) con mil pensamientos (*Sabiduría* 9, 15).

Un Flavio Josefo llegará a decir que “las almas puras subsisten después de la muerte y alcanzan un lugar santísimo en el cielo”³⁰.

La escuela farisea de Palestina llevará la doctrina de la resurrección a su pleno acabamiento, sin dejarse orientar por la antropología helénica:

El rey del mundo resucitará (*anastèsei*) a los que han muerto por las leyes (*II Macabeos* 7,9).³¹

²⁸ *Septuaginta* (A. Rahlfs), Stuttgart, 1962, II p. 1040. Las siguientes citas son tomadas de la misma edición.

²⁹ Gelin, *op. cit.*, p. 9.

³⁰ Gelin, p. 13. Del cielo, las almas, “en la hora de la transformación de los siglos, re-tomarán la posesión del cuerpo santificado” (*Ibid*). Encontramos en la tradición fariseo-alejandrina una gran influencia griega, que, sin embargo, ha sabido guardar lo esencial del pensamiento hebreo: el hombre no es el alma, sino la totalidad viviente.

³¹ En verdad, éste es el primer texto absolutamente claro acerca de la resurrección (todos los otros dejan pensar en este hecho, pero pueden igualmente ser objeto de críticas diversas). Cf. igualmente *II Macabeos* 12, 38-46; 14, 46. Cf. art. de Oepke, *egeiro*, en *ThWbNT*, 11, 332-337; *anístemi*, I, 368-372.

§ 7. La antropología del Nuevo Testamento es, ciertamente, uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo. El *Talmud* y la *Mishná* serán los últimos documentos originales; después el judaísmo vivirá en contacto con el Oriente y el Occidente, pero sin poder ya alcanzar la genialidad de sus progenitores (lo que no significa negar en nada lo mucho que el dicho judaísmo ha creado en las culturas con las que ha coexistido). La tradición de “la Fe de la secta” (*Actas*, 28, 22) cristiana³² surge en el corazón mismo de Palestina y aun de Antioquía, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa:

Lo que ha nacido de la carne (*sárx*) es carne, y lo que ha nacido del espíritu (*pneûma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho: es necesario nacer “de arriba”. El viento (*pneûma*) sopla donde quiere... igualmente en aquel que nace del espíritu (*pneûma*) (*Juan* 3, 6-8).³³

Juan posee una antropología firme y clara: el Verbo se hace “carne” y no “cuerpo” (1, 14); existe una “voluntad de la carne” (= del hombre) (1, 13); un “deseo de la carne” (*I Juan* 2, 16). De igual modo “el Padre resucita a los muertos” (*Juan* 5, 21) y no a los cuerpos (como pensaba Josefo).

Pablo, fariseo de Tarso, es aún más claro: existe una inteligencia de la carne (*Colosenses* 2, 18), una sabiduría de la carne (*Romanos* 8, 6), que se opone a la *fronéma tou pneûmatos*. Con respecto a la distinción de los dos órdenes nos explica:

Así la resurrección (*anástasis*) de las muertos (*tôn nekrôn*) ... se siembra en un cuerpo psíquico (*sôma psykhikôn*) y renace un cuerpo espiritual (*sôma pneumatikôn*). Si existe un cuerpo psíquico existe también un cuerpo espiritual. Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*eis psykhén zōsan*); el último Adam es un espíritu vivificante (*eis pneûma zoopoioûn*). Pero no es el espiritual el que viene primero; sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es

³² H. Cazelles, *Le jugement des morts en Israël*, en *S. O.*, p. 133.

³³ *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Nestle, 1963, p. 236.

Las citas siguientes están tomadas de esta edición. Cf. *Handkonkordanz z. g. N. T.* Stuttgart, Schmoller, 1960, las palabras: *sôma* (pp. 476-477), *sárx* (450-452), *pneûma* (417-422), *psykhé* (531-532), etc. Igualmente puede verse en el *LThK*, I, 1028-1048 el art. *Auferstehung* (Rahner... Schmidt).

terrestre; el segundo, viene del cielo...” Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sárx*) y la sangre (*haîma*) no pueden heredar el Reino de Dios” (*I Corintos* 15, 42-50).

Pablo ha expuesto admirablemente la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío: existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro *en su totalidad*; en esto estriba la diferencia con el griego. El “cuerpo-psíquico” no es el mero “cuerpo” griego, sino ya la totalidad humana. El “cuerpo-espiritual” no es el “alma” griega, sino la misma totalidad asumida por la Nueva Alianza. Él habla de “hombre-psíquico” (*psykhikós ánthropos*) (*I Corintos* 2, 14) como sinónimo de “cuerpo-psíquico”; y de “hombre-espiritual” (*I Corintos* 2, 15) como sinónimo de “cuerpo-espiritual”. Existe una “sabiduría humana” (*anthropínes sophías*) (*I Corintos* 2, 13) que se sitúa en otro orden al de las “enseñanzas del espíritu” (*didaktóis pneúmatos*) (*Ibid.*).

En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no os glorifiquéis ni os opongáis a la verdad,³⁴ esto no procede de la sabiduría (*sophía*) que viene “de arriba”, sino (que es) terrestre (*epígeios*), psíquica (*psykhiké*), demoníaca (*Sant.* 3, 14).

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene *una estructura indivisible*, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En lo visible, terrestre, existe la carne (*basár*) y lo vital (psíquico-*néfesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre, carnal o psíquica. Mientras que en el orden de la participación a la vida divina³⁵, existe un espíritu (*pneúma*), participado libre-

³⁴ Véase la relación entre “corazón” y “verdad”. Su sentido es hebreo y no griego.

³⁵ Cf. *I Corintos*, 9,10-12 (*metéjein*); 10,17; 21; 30; etc. Sin embargo, no es en la palabra misma “participación” donde la doctrina se expresa, sino en toda la estructura misma del Nuevo Testamento: el hombre terrestre participa, por el Espíritu, de la Vida de Dios (*Romanos*, 8,14-17). Las dificultades exegéticas de Lutero, en la interpretación de la Epístola a los romanos, no son de orden teológico, sino antropológico (el nominalismo le preparaba mal para comprender la ingenuidad, pero la firmeza, de la antropología semito-hebraica de un fariseo ortodoxo y cristiano).

mente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios: hombre espiritual, el nombre nuevo (*Efesios 2, 15*), segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia *semítica* ha llegado a su estado adulto y solo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la *persona*, que el cristianismo posterior seguirá elaborando.

La tradición alejandrina no influirá directamente en el Nuevo Testamento, pero tendrá un enorme importancia al haber traducido la *Septuaginta*, y, además, será la base de la cristianidad egipcio que, como veremos en otro trabajo, tuvo enormes dificultades para permanecer en las estructuras metafísicas que el judeocristianismo le proponía.

§ 8. En el pensamiento islámico no encontramos nuevos elementos estructurales. Por la alta noción de la Unidad divina, en el Islam la dialéctica de “carne” y “espíritu” pierde su significado: el Islam admite, entonces, una continuidad entre el hombre mortal y el hombre resucitado sin transformación propiamente dicha³⁶. Sin embargo, cabe destacar, desde ya, que la falta de la estructura teológica de la Encarnación permitirá a la metafísica elaborada por los pensadores del pueblo islámico aceptar con mayor entusiasmo las tesis griegas del neoplatonismo; ésta es una interesante hipótesis de trabajo que merecería ser desarrollada.

De todos modos, la unidad antropológica permanece inalterable:

A cada hombre le hemos inscripto su destino en el cuello y, el día de la Resurrección le mostraremos una libreta que encontrará desenroscada. Leer tu libreta, será suficiente, en aquel día, para establecer tu juicio (*Corán 17, 14-15*).³⁷

³⁶ Cf. D. Sourdél, *Le jugement des morts dans l'Islam*, en *S. O.*, pp. 179-205. Esta simplificación antropológica producirá, como veremos, un monismo absoluto entre la comunidad política y la religiosa. Mientras que el cristianismo podrá distinguir ambos órdenes, a partir de los elementos que embrionariamente estaban ya presentes en Israel. Citamos de: *Der Koran (Qur'ân)*, *Arabisch-Deutsch*, editado por Maulana Sadr-Ud-Din, *Verlag der Moslemischen Revue*, Berlín, 1939, p. 1024. El primer número es la *Surata*, el segundo el *Parágrafo*. (Véase la ed. francesa de Blachere, *Le Coran*, en 3 t.).

³⁷ Véase más adelante la bibliografía utilizada. La originalidad del Islam se sitúa en el plano de la intersubjetividad.

§ 9. Concluycamos diciendo que el semitismo, a través de su milenaria tradición, supo proponer ininterrumpidamente la *unidad de la estructura humana*, poseyendo cada vez mayor conciencia de las articulaciones y las exigencias propias, organizando en todas las costas del Mar Mediterráneo las bases para la difusión del cristianismo y del Islam.

Las estructuras metafísicas del pensamiento semita, en el plano antropológico, se opondrán siempre a la “ensomátosis” o transmigración del alma en diversos cuerpos; a la posibilidad de un “Intelecto agente” genérico o sublunar, tesis apoyada posiblemente por Aristóteles, pero desarrollada por el neoplatonismo; se negará igualmente la existencia del género humano como género, para admitir solo la existencia individual y concreta, pero religada por un modo de intersubjetividad no de tipo lógico. El semita no admitirá, por último, la aniquilación de la individualidad después de la muerte. Es decir, *todo un humanismo* queda ya bosquejado, y las generaciones siguientes lo elaborarán, lo tematizarán, irán hasta sus últimas consecuencias: pero los fundamentos comprensivos están ya estructural y esencialmente constituidos por Israel.

SECCIÓN II. — *LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD*

El hombre no distingue desde un comienzo entre la contingencia, el dolor, el sufrimiento, los cataclismos terrestres, el bien y el mal moral. En este sentido, la originalidad del pueblo de Israel es manifiesta, y abre el camino a una moral antifatalista, antitrágica, y, por ello mismo, a toda una visión de la historia³⁸.

§ 1. *El dualismo ético-cósmico trágico*

Cuando se habla de dualismo ético y se busca su origen, no podemos menos que dirigirnos al Irán³⁹. La doctrina de Zoro-

³⁸ Un estudio introductorio puede verse en E. O. James, *op. cit.*, pp.177-207.

³⁹ En Egipto, desde el Imperio Medio la oposición de *Osiris* y *Seth* hace igualmente pensar en un cierto dualismo entre el bien y el mal, pero nunca alcanzará la claridad de las religiones del mazdeísmo, por

astro, en Los *Gâthâs*, nos manifiesta el poder supremo y creador de *Ahura Mazdâ* bajo el cual existen dos poderes opuestos:

En el origen, los dos espíritus conocidos (eran) como mellizos, uno es el *Bien* y otro el *Mal*, en pensamiento, palabra, acción...

Cuando los dos espíritus se reunieron, establecieron el origen de la vida y la no-vida...

De estos espíritus, el malo *eligió* obrar mal, mientras que el espíritu muy santo, vestido del cielo, *eligió* el partido de lo justo *Yasna 30, 3-5*).⁴⁰

Los dos espíritus son *Spenta Mainyu* y *Angra Mainyu*, que serán simbolizados, en los tiempos del *Avesta*, no ya por dos seres que “eligen” operar el bien o el mal, sino que son creados trágicamente buenos o malos; el dualismo se acentúa y el responsable es un creador:

El primero de los lugares y países excelentes que he creado, yo *Ahura Mazdâ*, fue el *Airyānem Vaējō* de la buena *Dâitya*. *Angra Mainyu*, plenamente mortífero, respondió creando la peste por el país: la serpiente roja y el invierno, criatura de los *daēva* (demonios) (*Vidēvdât 1*).

El enoteísmo es rechazado en beneficio del dualismo en los tiempos de los libros *Pehlevi*. La oposición entre *Ohrmazd* y *Ahriman* sobrepasa el plano ético y se objetiva en un nivel propiamente óptico y cosmológico:

En lo alto, la luz donde reside *Ohrmazd*; en lo profundo, la tiniebla, donde vive *Ahriman*. Entre ellos el vacío. *Ohrmazd* conoce la existencia de su adversario. *Ahriman*, que ignora la de *Ohrmazd*, vaga en las sombras... *Ohrmazd*, por la proclamación de la ley, lo mantiene en las tinieblas. Así puede conformar la Creación según una forma ideal, y durante tres mil años *Ahriman* se mantiene apartado. Al terminar este tiempo *Ahriman* vuelve al ataque. *Ohrmazd* comprende que no puede vencerlo, por lo que

lo que no nos ocuparemos aquí del pueblo del Nilo. El dualismo es una actitud indoeuropea (indios, medos, persas, griegos, etc.).

⁴⁰ A. Carnoy, *Les religions de l'Iran (supra)*, p. 265. Esta *Yasna 30* es la llamada la *Gâthâ de la elección*. Cf. C. Clemen, *Fontes Historiae Religiones Persiae*, 1920; Bartholomae, *Die Gâthâs des Avesta*, Estrasburgo, 1905.

limita la duración del conflicto, por intermedio del Tiempo (*Zamân*). (*Gran Bundahishn*, I).⁴¹

Bajo la dominación del *zurvanismo*⁴² el dualismo sigue siendo el fundamento del cosmos iránico. *Zurván* es solo un principio indeterminado; no es en verdad un dios. Ni es omnipotente, ni propiamente creador; la creación es la obra de *Ohrmazd* y *Ahriman*. “Es necesario anotar que la idea esencial del zurvanismo es que los dioses del bien y del mal tienen un origen común, como los hijos mellizos de un principio primordial; es un contenido ideológico lo que se encuentra”⁴³.

§ 2. El *gnosticismo*⁴⁴ nace en el mundo persa y bajo la siguiente problemática: “El origen y la causa de esta doctrina es la de buscar y discutir el problema: ¿de dónde viene el mal?” (Ireneo, *Contra Haer.*, I, XXIV, 6). Entre el Dios Supremo y la creación se sitúa el *Demiourgós*, que siendo el productor es al mismo tiempo la causa del mal. De este modo el gnosticismo evitaba atribuir al Dios Supremo la causa del mal en el mundo. El mal se debe a la materia, a la multiplicidad, y todo esto ha sido causado por el “dios negativo”, por el *Demiourgós*.

El dualismo constituyó su Iglesia universal gracias a *Mani* (216-282)⁴⁵ hijo de un hombre profundamente religioso, perteneciente a una secta disidente del iranismo; quizá surgida en el ambiente original del mazdeísmo. Babilonia, en el siglo III, era el lugar de encuentro universal: gnósticos, cristianos o paganos,

⁴¹ H. Rousseau, *op. cit.*, p. 30, concluye: “La historia del mazdeísmo puede decirse que es el ejemplo de una transición progresiva, a través de formas religiosas semejantes, desde un sistema predominantemente monoteísta donde se dibuja, en estado de posibilidad, un dualismo, hasta una forma radical, donde la oposición de los principios (naturales) es eterna, aunque su lucha sea temporal” (*Ibid*, p. 41). Cf. Marian Molé, “La naissance du monde dans l’Iran préislamique”, en *Sources orientales*, I, pp. 315-326, donde se encuentra la traducción francesa del citado *Bundahishn* (Historia de la creación). Sobre la moral de Zaratustra véase Durant, *Histoire des civilisations*, II, pp. 83 ss.

⁴² Palabra derivada de *zamân* o *zurván* que significa “tiempo” (el *khronos* griego).

⁴³ H. Rousseau, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁴ Trataremos especialmente esta “tradición” en el trabajo sobre “El humanismo cristiano”; aquí solo la bosquejamos para presentar una rápida evolución del dualismo ético-óntico.

⁴⁵ H.-Ch. Puech, *Le manichéisme*, Paris, Civilisations du Sud, 1949, pp. 35 y 53.

bardesanitas, marcionitas (judíos, nazarenos, budistas, brahmanes, etc.). Mani produjo un sincretismo entre las muchas posturas metafísicas, especialmente a partir de Zoroastro, Buda y Jesús. El fundador de la “Iglesia de la Justicia”⁴⁶ tenía conciencia de que, estando en el centro del mundo antiguo, podía organizar una religión universal: “Aquellos que están en el Occidente no son parte de la Iglesia del Oriente; aquellos que han elegido su Iglesia en el Oriente, su elección no ha llegado hasta el Occidente —se refiere al cristianismo y budismo—... Pero mi Esperanza irá hacia el Occidente y hacia el Oriente. Y se difundirá la Voz del Mensaje en toda lengua, y se la anunciará en toda ciudad... Mi Iglesia se extenderá en toda comarca, y mi Evangelio tocará cada país” (Mani, *Kephala*. CLIV)⁴⁷. En el siglo IV el maniqueísmo llega hasta España; en el 694 encontramos gobernantes chinos que son adictos a la comunidad *Mo-mo-ni* (*Mâr Mâni*), absolutamente autorizada. En el 763 se convierte al maniqueísmo el *qaghan*, jefe de las tribus turcas. Unió, entonces, el Atlántico con el Pacífico, y en esto se adelantó al menos en mil años al cristianismo.

El maniqueísmo es un sincretismo, es una gnosis estructurada a partir de un principio central: “El Alma ha caído en la Materia y es liberada por su *noûs*, por la Inteligencia o el conocimiento”⁴⁸. Todo esto revestido siempre de un ropaje mítico —no por ello menos racional—. De aquí derivan tres opuestos: Espíritu-Materia, Bien-Mal, Luz-Tinieblas. La desdicha de nuestra existencia es la “mezcla” entre ambos opuestos. La salvación consiste en la “ruptura de las dos substancias, en la separación radical, que permitirá al Espíritu y Materia, Bien y Mal, Luz y Tiniebla, retornar a su estado primitivo de distinción absoluta”⁴⁹.

Aquí nos interesa mostrar cómo la ética dualista se funda en una antropología indoeuropea (con profundas analogías con el pensamiento helénico, y aun identidad, por cuanto es uno de sus frutos, en cierta manera), en una ontología dualista. El Bien y el Mal son dos principios primordiales. El Hombre original, con sus cinco hijos (Aire, Viento, Luz, Agua y Fuego) fue vencido por la Tiniebla, y sus hijos devorados por los demonios.

⁴⁶ *Ibid*, nota 238, p. 143.

⁴⁷ En *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, p. 45.

⁴⁸ Puech, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid*, p. 74. No podemos entrar aquí a explicar la complicada ontología maniquea, sin embargo, perfectamente coherente dentro de la visión gnóstica de la existencia. Cf. Puech, pp. 74-92.

Así cayó en la “mezcla” de un cuerpo material. Gracias a la oración, el Hombre original es salvado por el Espíritu Viviente que lo saca del Infierno, después de explicar todo esto en complicadas mitologías que tienden a unificar las diversas tradiciones del Medio y extremo Oriente. Adán es el primer hombre (no el Hombre original), que cayendo igualmente en la materia queda ciego y sordo, inconsciente y perdido, sin recuerdo de sus orígenes divinos (pareciera que leemos a Platón). La moral, el camino de la perfección y la liberación, es la *Samsâra*: el alma debe desprenderse del cuerpo por la purificación y la penitencia, para que por la gnosis, la contemplación, alcance el Reino de la Luz. Esta estructura es *trágica*: el hombre es *necesariamente* una “mezcla”, tiene un cuerpo que es necesariamente malo. De todos esos males y desdichas el hombre no es personalmente responsable, porque todo es *ya-así*.

Este maniqueísmo influyó profundamente sobre el Occidente; el movimiento monacal, a partir del siglo IV, no puede dejar de sentir sus efectos. Durante el primer cuarto de siglo nació en Bulgaria el movimiento *bogomil*, maniqueos occidentales, se extendió por los Balcanes, Grecia, y Norte de Italia. Ellos creían que “al comienzo había dos dioses, el *major deus* había creado las cosas espirituales e invisibles, y el *minor*, es decir Lucifer, todas las cosas corporales y visibles”⁵⁰. Los *cátaros* (“puros”, nombre que recibían igualmente los maniqueos) se expresan del mismo modo: “Yo concedo que Dios ha creado todo, entendiendo por esto las cosas buenas; pero las malas y vanas, transitorias y visibles, éstas no las ha hecho, sino el creador inferior (*minor creator*)”⁵¹.

El dualismo iranio-persa será desorganizado solo por la presencia de una cosmovisión semita: el Islam. Y, sin embargo, el mismo Islam se transformará por su contacto, ya que los pueblos iránicos adoptarán el mahometismo *shihita* en oposición al *sun-nita*, que será mayoritario⁵².

⁵⁰ H. Rousseau, p. 109.

⁵¹ Gregorio de Fano, en *Disputatio* (cf. H. Söderberg, *La religion des cathares*, Uppsala, 1949). Cf. R. P. Dondayne, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, 1959; Ch. Thouzelier, *Un traité cathare inédit du début du XIII siècle*, 1961, etcétera.

⁵² Cf., *Supra*, *Iran in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden, 1959. Pero la influencia iránica, como lo hemos dicho, se ejercerá sobre todo por el hecho de que se transformó en el paladín del dualismo indoeuropeo, a través de la escuela de Alejandría, los neopitagóricos, los diversos

§ 3. El drama de la libertad humana

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano *moral*. Si todo lo real ha sido creado por *Yahveh*, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única *creada*: el corazón humano —y no un dios—. Siendo operados por el hombre —el bien y el mal— no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una *relación* intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad *contra* (relación negativa) *Yahveh*, contra la Alianza, contra otro hombre... Pero ese “mal” no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un “estado” de alguien:

Y *Yahveh* vio que era inmenso el mal (*raḥat*) del hombre en la Tierra; y (vio) que en todo tiempo solo mal producen (*ietser*) los pensamientos del Corazón (*libō*) (*Génesis* 6, 5).

Oráculo contra el impío; la falta (*pesahā*) se anida en el fondo de su corazón (*libō*⁵³) (*Salmo* 36, 2).

En tu infinita ternura (oh, Dios), borra mi pecado (*pes-hahāi*)... contra Ti (*leja*), solo contra Ti he faltado, lo que es malo (*haraḥ*) ante tus ojos, lo he hecho (*ḥasiti*)

¡Dios, crea (*bra'*) en mí un corazón puro (*leb thahor*), restaura en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo (*jadésh*)... (*Salmo* 51,3-12).

gnosticismos, el neoplatonismo y el mitrismo de la época romana, hasta los albigenses de la Edad Media y la tradición místico-teosófica del mundo germano. Podríamos decir que se trata de una posición filosófica siempre presente en el pensamiento occidental, y que solo saben discernir en nuestro tiempo algunos teólogos, ya que en general los filósofos se han habituado a la simple tarea de reducir la filosofía a lo que así se ha llamado desde el siglo XVII, es decir, a solo una parte del pensamiento humano universal. Cf. L. Gardet, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1961, pp. 290 ss.

⁵³ Variante, Kittel, p. 1004 (36,2 a), en el texto: “mi corazón (*libī*)”. Sobre este tema pueden verse los diversos artículos en Imscoot, *Théol. de l’A.T.*, II; igualmente en Jacob; los artículos del *ThWbNT* como *amartía*; la obra colectiva: “Le péché”, DDB; Dubarle, Lyonnet, etcétera.

Los términos usados son absolutamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara*⁵⁴ tiene, en toda la Biblia, como único sujeto, el *Yo* personal de Yahveh. Es decir, el perdón de la falta cometida *contra él* (contra ti = *lejá*) es una obra exclusivamente divina (*Salmo* 51, 12). Mientras que la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hasíti*) humana. Esa falta existe en el “corazón”, en la interioridad, en la facultad judicial (diríamos, casi, en lo que hoy llamamos la “conciencia”)⁵⁵.

§ 4. El texto relativamente reciente —fijado aproximadamente después de David— de la *tradición yahvista*, que trata del origen de los males en el mundo, ciertamente enraiza, por sus materiales, en los diversos mitos del mundo semitizado: sea en la epopeya de Guilgamésh, en el mito de Adapa, en la serpiente Nin-gis-zi-da, etc.⁵⁶. Sin embargo, lo esencial del relato no son los elementos que han podido ser tomados de otros mitos, sino la *estructura antropológica y ética* que se desprende de la interpretación; es allí donde encontramos una originalidad radical y propia:

La serpiente era el más astuto de los animales del campo que *Yahveh-’elohîm* había hecho (*hasá*). Ella dijo a la mujer: “Dios te ha dicho: No comeréis de todos los árboles del jardín”... La mujer vio que el árbol era bueno (*thov*) para comer y bello a la vista, y que era [dicho árbol] precioso para alcanzar el entendimiento (*lehaskil*), y tomó el fruto, y comió, y le dio también a su marido, que estaba con ella, y él comió. Entonces se abrieron sus ojos (*tifqajnah heinei*)... (*Génesis* 3, 1-7).

⁵⁴ En el *Salmo* 51 de la edición Kittel dice solamente *bra’*, por cuanto constituye una sola palabra con *li* (créame o crea-en-mí).

⁵⁵ No es la mera inteligencia especulativa (el *noûs* griego), ni simplemente la inteligencia práctica, sino más bien es la “conciencia moral” en tanto que prevé (antecedente), juzga (aplicación actual), remuerde (consecuente), se forma o deforma (constitución de una jerarquía de valores existencialmente aprehendidos por la conciencia), etc. El “corazón”, la conciencia, es la causa operante del mal, que no es más que el haber transgredido una *relación* interpersonal formalmente estipulada en una ley justa, aceptada por el *Yo* y el *tú* en una Alianza mutua, libre e interiorizante; es una rebelión autonómica (constituirse como “ley-a-sí-mismo”). Es la *Gewissen* y no *Bewusstsein*.

⁵⁶ Cf. R. de Vaux, *La genèse*, París, Cerf, 1951; E. Sutcliffe, *Génesis*, “Verbum Dei”, I, Barcelona, 1956; Deimel, A., *Die biblische Paradies erzählung und ihre babylonischen Parallelen*, en *Orientalia* XVI (1926) 90-100; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, Münster, 1913;; J. Schil-denberger, *Die Erzählung von Paradies und Sündenfall*, en *Bibel und Kirche*, Stuttgart, 1951 2-46;

Hay un elemento trágico en esta escena: la serpiente, hecha por Dios, era *ya*, si no mala, al menos “tentadora”⁵⁷. Es decir, en el mundo “bueno”, en este sentido la *tradición elohista* es todavía más firme (*Génesis* 1,12, *thov*; 18; 21; 25; 31: *thov me’od*), la misma serpiente tentadora es “hechura” del Creador, y se presenta en este contexto, cuyo fin es mostrar el origen del mal en el mundo, como *siendo ya* ese mal en el mundo⁵⁸.

El relator yahvista se propone, sin embargo, otro objetivo en este drama: mostrar que los males que el hombre sufre se deben a *su* responsabilidad, a *su* propia elección, a *su* libertad, a *su* rebelión consciente contra la Ley de Yahveh. Y aquí, el pueblo judío se aparta de todos los mitos egipcios o babilónicos, haciendo del hombre la causa única *del mal en la humanidad*:

Yahveh vio que era inmenso el mal (*rahat*) en la Tierra (*Génesis* 6, 5).

“Se encuentra en los textos bíblicos una psicología del secreto, de la libertad original, de la génesis del pensamiento a partir de una elección primordial que funda toda razón posible. El pensamiento no juega su papel, separado de las opciones del corazón y de los sentimientos. Lo contrario a la verdad no es solo el error, sino la mentira... La relación entre esta verdad y el hombre constituye la conciencia moral”⁵⁹

Debe observarse que no se habla de “caída”, este término es helenístico, y hace pensar en la caída del alma en la presión del cuerpo, sino de “expulsión” (*Génesis* 3,23). Una vez más el pensamiento hebreo se diferencia del griego, no en la relación de una fe a una razón natural, sino de una estructura, un sistema de conciencia y pensamiento radicalmente diverso. El mal no es un dios, como para el dualismo iránico; ni es una situación

⁵⁷ Paul Ricoeur ha analizado este aspecto trágico en su *La symbolique du Mal*. Nos dice Rousseau: “Judaísmo y cristianismo no pueden, de ninguna manera, ser considerados como dualistas... Sin embargo, es interesante, a título comparativo, ver claramente que en su visión del mundo el Mal, y su encarnación, es Satán; puede notarse un cierto número de analogías con las doctrinas iránicas y que pueden haber recibido su influencia. Sea lo que fuere, estos elementos no alteran en absoluto su característica de monoteísmo absoluto” (*Le Dieu du Mal*, p. 52).

⁵⁸ Este problema ha preocupado a los teólogos desde el origen del cristianismo, y les dejamos la tarea de estudiarlo.

⁵⁹ C. Tresmontant, *Essai...*, p. 119.

antinatural originada por el estar en un cuerpo, como para el griego; ni se debe a la contingencia del *maya*, como para el indoeuropeo hindú; sino que reside y se origina en el “corazón” del hombre. El hombre hace el mal, pero puede igualmente operar el bien; en ambos casos es responsable, y en ambos el Creador le ha dado una coparticipación en su propia obra:

El hombre⁶⁰ dispuso el nombre de las bestias, de los pájaros del cielo y de los animales salvajes... (*Génesis* 2,20).

Entra en el arca, tú y toda tu familia, pues he visto que eres el único justo (*tsadîq*) a mis ojos en esta generación (*Génesis* 7, 1).

§ 5. El hombre es constituido “señor” de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador. La existencia que el humanismo judío propone no es trágica, en cuanto *necesaria*, sino *dramática*, en cuanto, siendo los riesgos inmensos, nada es necesario y todo tiene como causa de responsabilidad el corazón humano.

En tradicional antropología hebraica, genial hermenéutica de un fariseo perito, Pablo de Tarso concluye explícitamente los corolarios contenidos en el relato yahvista:

Por un solo hombre entró el pecado en el mundo (*he hamartía eîs tón kósmos*), y por el pecado la muerte (*Romanos* 5, 12).

Pablo, teniendo conciencia de las estructuras antropológicas de la tradición judía, percibe claramente que el mal existe a causa del hombre, solo del hombre, y como violación de la Ley (“Dios te ha dicho: No comerás...”), pues sin Ley no hay falta (*Ibid.*, 13).

En el mismo sentido debe entenderse —en hebreo— la proclamación evangélica:

Bienaventurados los puros de corazón (*hoi katharói tē kardiai*), porque verán (*opsontai*) a Dios (*Mateo* 5, 8; *Salmo* 51,12).

⁶⁰ Ante la palabra *ha’adam* (*el hombre*) (que es al mismo tiempo el nombre del esposo de Eva, de *vida*), muchos se inclinan a atribuirle el sentido, no de un alguien particular, sino “del hombre” en su sentido genérico. El instrumento lógico de la “personalidad incorporante” resuelve perfectamente esta tensión dialéctica (Cf. Fraine, *Adam et son lineage*).

El “corazón” hebreo *ve*, es decir, cumple una función rectora, judicial, operante, y no meramente afectiva o tendencial. Es en el secreto de la conciencia moral ante la Ley donde se juega el drama del destino humano; conciencia, interioridad, entraña, donde nace todo bien y todo mal:

¿Vosotros tampoco tenéis inteligencia (*asynetoi*)? ¿No comprendéis (*noeite*) que todo lo que penetra en la boca, pasa al vientre..., mientras que lo que sale de la boca procede del corazón (*ek tès kardías exérkhetai*), y es lo que torna al hombre impuro? Del corazón proceden los pensamientos (*dialogismoí*), malos, asesinatos, adulterios, desórdenes, robos, falsos testimonios... (*Mateo* 15, 16-19).

El “profeta de Galilea” (*Mateo* 21,10), hijo del pueblo de Israel, judío íntegro, asiduo a la sinagoga de su villorio (*Lucas* 4,16), expresa una vez más la estructura antropológica que le es tradicional. Véase siempre e] paralelismo entre “corazón” e inteligencia, comprensión, pensamientos: sede de la responsabilidad y *fuentes* del bien y el mal.

En el mismo sentido se expresa Santiago, pariente del Nazareno, tan próximo, más que nadie, a la enseñanza del “maestro”:

Bienaventurado el varón que ha soportado la tentación (*peiras-món*)... (Pero) nadie que haya sido tentado diga que ha sido tentado por (*apó*) Dios. Dios, en efecto, no es probado por ningún mal, e igualmente no prueba (tenta) a nadie, sino que cada uno es tentado en (*hypó*) su propia concupiscencia (*epithymía*) que le arrastra... (*Santiago* 1, 13-14).

Aquí, la estructura concienical judeocristiana alcanza una formulación con claridad ejemplar. Estamos en los antípodas del dualismo:

Pues aquél (*Mani*) dice que existen dos raíces, la del bien y la del mal; y esto no por concepción o nacimiento, sino por subsistencia; la una contraria a la otra...⁶¹

⁶¹ Eznik, *De Deo*, 147 (cit. H. Rousseau, *op. cit.*, p. 89) No es entonces asombroso que haya que esperar hasta Aurelio Agustín para encontrar la primera formulación racional (tipo romano) del problema del mal. En Agustín el dualismo iránico, por el vehículo maniqueo, se enfrenta por primera vez explícitamente con el cristianismo (la gnosis lo había ya hecho antes, con igual agudeza e Ireneo de Lión formuló la respuesta cristiana). Pero esto es ya un capítulo del humanismo

§ 6. En el Islam, la escuela *mu'tazilita* admite la plena libertad humana; sin embargo, será acusada durante mucho tiempo de heterodoxia. Para ella la libertad llega a tal punto que el hombre parecería perder su dependencia con respecto del Creador⁶². La escuela dominante (*ash'irita*)⁶³ se inclina a pensar que *Allah* es el único agente libre. Ellos distinguen en la obra dos aspectos: la creación de la obra y la apropiación (*kasb*). En el primer aspecto, Dios muestra su supremo dominio (en alemán: *Herrschaft Gottes*), mientras que, en el segundo, el hombre es un sujeto de responsabilidad plena (*Verantwortlichkeit*). Toda una moral, toda una interpretación de la historia, se abre camino a partir de esta toma inicial de posición.

Nos interesa, sin embargo, resaltar que en ambos casos, se trata de la tradicional actitud semita (el mal y el bien existen solo en la voluntad del hombre), y de ningún modo el mal es un “dios negativo”⁶⁴.

propiamente cristiano. Bajo otro aspecto el problema de la libertad se encuentra en la base de *toda la reflexión* de los siglos XVI y XVII.

⁶² Cf. “Die Lehre der Mutaziliten”, en Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn, Schoeningh, 1962, pp. 108 ss. Podríamos llamarlos: los “molinistas” islámicos (*Wenn der Mensch nicht der mit freiem Willen ausgestattete, selbständig handelnde Urheber seiner Werke ist, dann haben die Gebote und Verbote Gottes keinen Sinn*, p. 109).

⁶³ *Ibid.*, pp. 102 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, *Die Lehre von Gut und Boes*, p. 127. Para los *ash'iritas*, lo malo es simplemente lo que se opone a la Ley revelada por *Allah*. No hay un acto malo o bueno intrínsecamente, sino solo en cuanto tiene relación a la ley *positivamente* dispuesta *así* por el Supremo Legislador (diríamos, un positivismo revelado). Los *mu'tazilitas*, en cambio, piensan que existe un bien o mal en sí (*an sich*), aunque no hubiera una revelación. La concepción de la libertad o del “corazón” funda toda la doctrina de la “fe” y el “pecado” (cf. en el pensamiento hebreo la *fe* como inteligencia, comprensión, en C. Tresmontant, *Essai...*, pp. 133-146). Las dos escuelas islámicas tomarán dos posiciones divergentes en ambos problemas, en perfecta concordancia con sus principios (cf. Stieglecker, *op. cit.*, pp. 569-656); toda la teología se funda en la antropología, o si se quiere, toda teología constituye una antropología (o al menos la necesita).

Para terminar, citemos un texto de Gardet: “El problema debatido por los teólogos es ante todo el de la *qudra*, del poder del hombre sobre los actos, y el del libre arbitrio (*ikhtiyâr*), la elección libre. En cuanto al estatuto jurídico de libertad del que habla el derecho musulmán, es la *hurriyya*, y el hombre socialmente libre es *hurr*... Debemos considerar la noción de estado jurídico, de *hukm*, de “estado calificado”. El “estado” de tal o cual criatura no se encuentra determinado por el

Concluamos este parágrafo afirmando nuevamente que el monismo antropológico de los pueblos semitas alcanza su pleno desarrollo en el monismo ético causal de la tradición judía e islámica. Se niega claramente la estructura concienical indo-europea del dualismo alma-cuerpo, que fructificará en tierras iránicas en el dualismo objetivado de manera ótica, pero de problemática propiamente ética, en los mitos duales de los dioses malos y buenos, creados primordial y radicalmente en un tal estatuto moral.

constitutivo de su esencia, sino aplicado desde fuera por el acto de la donación de un nombre (*ism*) y la atribución del *hukm* procedente de solo Dios” (*op. cit.*, p. 71). ¿Qué significa todo esto en el plano ótico? y bien, al Islam no le preocupa: solo se sitúa “en un punto de vista pragmático” (*Ibid*, p. 72). El plano ótico es el plano del derecho natural; para la estructura concienical del árabe islámico un tal derecho no tiene sentido. Los corolarios en el plano de la civilización, y de la historia son fáciles de deducir.