

SEGUNDA PARTE

EVOLUCION DEL HUMANISMO DE LA CRISTIANDAD

En esta *segunda parte* pretendemos sólo mostrar las líneas generales de la evolución de la comprensión del hombre desde el siglo IV al XIV, hasta antes de la conquista de América, entonces, y considerando especialmente la cuestión del alma y cuerpo. No se tratará de un minucioso investigar cada una de las posiciones o sistemas de los diversos pensadores cristianos, lo cual sería imposible en el marco de este trabajo que sólo quiere ser una síntesis de una larga evolución de estructuras antropológicas. Señalaremos sólo algunos ejemplos prototípicos que nos permitan seguir siglo por siglo la historia del dualismo en el pensar medieval, especialmente latino.

Como decíamos, ahora no nos ocuparemos, sino secundariamente, del pensar cristiano griego (como en el tiempo de la constitución de la comprensión cristiana del hombre), para abocarnos especialmente al Imperio romano occidental, donde la novedad reflexiva dejará al comienzo mucho que desear pero, al fin, significará un pensar con gran pujanza y creatividad. Abordaremos las cuestiones teniendo en cuenta dos momentos principales: desde el comienzo del siglo IV (importante, tanto porque se convocó el Concilio de Nicea en el 325 d.J.C., como porque Constantino reinará como único emperador desde el 324 hasta Pedro Lombardo en pleno siglo XII. Todo este movimiento significa una misma tradición dualista mitigada sin mayores novedades. El segundo momento comienza por la traducción de los escritos aristotélicos en España y culmina por una parte en Buenaventura, Ockham o Descartes ya en el siglo XVII, y por otra en Tomás de Aquino.

Existe toda una antropología implícita o explícita tanto en las discusiones conciliares como en las disputas teológicas,

sea griegas o latinas; sea en la crítica al helenismo latente o el maniqueísmo (albigense o cátaro); sea en los anatemas contra el gnosticismo o neoplatonismo. Estas mismas polémicas se revestirán de lengua latina o griega, árabe o hebrea, y formarán tradición tanto en Bizancio como en Córdoba, en Bagdad como en París. La crisis del siglo XIII, especialmente, nos mostrará una vez más la claridad de algunas conciencias cristianas ante las objeciones que ponen en peligro las estructuras fundamentales de la antropología tradicional pero deformada en la cristiandad por la importante influencia de cosmovisiones extrañas. El siglo XIV es ya el prolegómeno de la filosofía moderna, la que en verdad sólo acentúa un dualismo perfectamente formulado y hecho costumbre.

La *comprensión* unitaria del ser humano en la cristiandad quedará seriamente comprometida por una *expresión* que usará un instrumental lógico helenista de franca inspiración dualista. De un Tertuliano a un Descartes veremos campar al fin, y esto ha significado para nosotros personalmente un descubrimiento inesperado, una misma tradición. La recuperación unitaria del hombre que pretende nuestra época y desde América latina, deberá entonces remontarse más allá de los siglos II y III para tener un antecedente valedero. Hay una excepción (y sólo en parte) y es Tomás de Aquino, como podremos verlo a continuación.

CAPITULO V

EN LA TRAMPA DEL DUALISMO

En este capítulo veremos cómo el instrumental lógico y lingüístico que la filosofía griega y romana había entregado al cristianismo, se transformará con el tiempo en un arma de doble filo en la cristiandad. Por una parte, permitirá alcanzar mayores y mejores conquistas en la reflexión científica acerca del hombre. Pero, por otra parte, le impedirá recuperar la comprensión unitaria del hombre.

En este capítulo estudiaremos la evolución de la cuestión "cuerpo-alma" desde el siglo VI al siglo XII. En estos siglos podrá verse una gran continuidad y, en cierta medida, ningún nuevo factor de verdadera importancia irrumpirá en la tradición de la cristiandad instaurada. Como veremos, dicha tradición es dualista, pero un dualismo que llamaremos "mitigado" ya que siempre, de un modo u otro, el hombre será contemplado en su unidad radical de persona. La problemática de la inmortalidad, propia del planteo dualista, alcanzará una primacía efectiva sobre la doctrina escatológica de la resurrección; se defenderá intransigentemente la independencia, autonomía y substancialidad del alma ante la materia corporal. Sin embargo, no se aceptará el dualismo platónico ya que se afirmará poco a poco la doctrina de la creación del alma por Dios *ex nihilo*. Se impone de todas maneras la consideración del alma como *ousía*, en el pensamiento griego, o de *substantia*, en el pensamiento latino. Evidentemente la cuestión de la unidad del hombre, expresada en la terminología substancialista de alma y cuerpo será difícil de solucionar. De hecho, ningún autor que eligió el camino de la substancialidad del alma pudo recuperar adecuadamente la unidad del hombre, unidad exigida por la comprensión cristiana del hombre. Sin

embargo, y es importante anotar, los autores tenían plena conciencia de lo insatisfactorio de su expresión dualista. Esta insatisfacción muestra que el instrumental categorial adoptado no era adecuado para expresar la comprensión del hombre que exigía el cristianismo.

Un nivel donde se deja ver claramente la evolución de la antropología que concretamente fue tematizando la cristiandad medieval es la doctrina definida por los sínodos y concilios. Sin embargo, en todos ellos, nada nuevo podemos descubrir que no haya sido dicho en el tiempo de la constitución de la comprensión del hombre en la cristiandad ⁽¹⁾.

1. Los últimos Padres griegos y orientales

En este apartado queremos indicar cuál fue la evolución posterior de la antropología de la cristiandad griega hasta el siglo XII.

§ 51. Cuando se confunde "cuerpo" y "carne"

La doctrina del obispo de Laodicea, Apolinario ⁽²⁾, impluyó nuevamente a la antropología a nuevas distinciones. Como siempre, la antropología cristiana se inspiró inicialmente en la cristología, lo que permitió una profundización desconocida en el conocimiento del hombre. Apolinario, opositor de Arrio, expuso por primera vez que Jesucristo había asumido un cuerpo sin espíritu o alma racional (*ápsyjon*) ⁽³⁾. Siguiendo el camino que había abierto siglos antes del docetismo, nuestro obispo no reconoce en el hombre Jesucristo ningún principio de animación espiritual que no sea el mismo Verbo eterno de

(1) Con respecto a la cuestión del alma se puede observar en las doctrinas conciliares una clara evolución. En el sínodo de Toledo (400 d.J.C.) se condena la visión emanentista y neoplatónica ("Si alguien dice y cree que el alma humana es una parte de Dios o de la substancia de Dios, que se anatema"; Anatema 11; *Enchiridion Symbolorum*, Denzinger, 1963, § 201). El sínodo de Constantinopla (543) dice: "Si alguien dice o piensa que las almas de los hombres preexisten, y que es por castigo que se han precipitado en los cuerpos, a.s." (*ibid.*, § 403). Lo mismo condenan los concilios de Constantinopla (553) y el sínodo de Braga (561). El concilio de Constantinopla IV (869-870) condenan "que se diga que los hombres tienen más de un alma" (*ibid.*, § 657). En el símbolo de fe de León IX (1053) "se enseña que el alma es "reacción de Dios *ex nihilo*" (*ibid.*, § 685). Como puede verse, es muy poco lo que todos estos siglos, inclusive el XII, han enseñado de nuevo en antropología cristiana.

(2) Vivió entre 310 y 390.

(3) Cfr. *Epifanio, Ancoratus XXXIII (PG XLIII; 001. 77 s;)*. Sobre Apolinario y su doctrina puede consultarse I. Draeseke, *Apollinarios von Laodicea, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1802; Battifol, *La littérature grécque*, París; 1898; H. Lietzmann, *Apollinarios von Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904; G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Lovaina, 1901; I. Tixeront, *Histoires des Dogmes*, París, t. II, 1912, pp. 94 ss.; Altaner, *Patrología*, § 65.

Dios. Siguiendo la tradición alejandrina y negando la antioqueña admitía el solo ser y la sola naturaleza divina en Cristo. Si Jesús, decía Apolinario, fuera totalmente hombre y totalmente Dios no podrían dos seres completos llegar a ser uno ⁽⁴⁾. Un texto puede mostrarnos resumidamente su posición: "Cristo, teniendo a Dios por *pneûma*, es decir, por nous, con una ánima (forma animal) y un cuerpo, debe llamársele en verdad hombre del cielo" ⁽⁵⁾.

Apolinario había negado en su juventud todo tipo de alma en Cristo, pero después, y ante las críticas, desde el 374 d.J.C., admitió en Cristo un alma animal pero negó la facultad intelectual de un alma racional humana. Por ello la en-carnación no era una "en-anthropésis", como lo había definido el Concilio, sino sólo una "in-corporación". En efecto, y por lo que hemos explicado en la primera parte, la palabra "carne" significaba en el Nuevo Testamento la totalidad unitaria del hombre. Apolinario tradujo "carne" por "cuerpo". Con ello podía afirmar que Cristo era la unión del Verbo y un cuerpo, negando que tuviera un alma racional humana. Como puede verse, la confusión entre "carne" y "cuerpo" llevó al obispo de Laodicea a la primer gran herejía cristológica del siglo VI. Nuestro obispo usaba la fórmula *Theòs sarkothéis* (Dios hecho carne), pero *sárx* (carne) no tenía ya el sentido primitivo, sino que significaba sólo el cuerpo (*sôma*) griego. Este simple error tuvo las mayores consecuencias. La humanidad de Cristo no era ya *homooúsia* (de la misma naturaleza) que la nuestra, sino sólo *homoíoma* (parecida) ⁽⁶⁾.

Nuestro pensador quería salvar la unidad de Cristo negando que fuera dos personas o dos naturalezas ⁽⁷⁾, afirmando en cambio que era sólo una naturaleza. Se trata de un claro antecedente del monofisismo, ya que afirmaba una sola *ousía*, la divina. La carne o cuerpo era algo adventicio o aparente, sobreañadido a la divinidad ⁽⁸⁾. Esta doctrina se oponía a la doctrina cristiana tradicional, que había sido enunciada por el Concilio de Nicea: "Y que por nuestra salvación descendió, se encarnó (*sarkothénta*) y se humanizó (*enanthropésanta*)" ⁽⁹⁾.

El sentido hebreo de basar o griego de *sárx* es perfectamente expresado en pensamiento helenista de la cristiandad

(4) *Atanasio, Contra Apollinarium* 1, 2; PG XXVI, col. 1094.

(5) *Fragmento 25*, Lietzmann.

(6) *Fragmento 69, ibid. Cfr. Gregorio Niseno, Antirrheticus XXXIII (PG XLV, col. 1199).*

(7) *Ou dúo prósopa, oude dúo fyseis* (Fragmento 13, Lietzmann).

(8) *Fragmento 36, ibid.*

(9) *Expositio Fidei; Conciliorum Oecum. Decreta* (Alberigo), Boloña, 1962 (= COD). pp. 4, a 15. En Apolinario se encuentran ya todas las desviaciones cristológicas: nao sólo el monofisismo, sino igualmente el monotelismo ("... una sola naturaleza, una sola voluntad, una sola operación"; *Fragmento 51*).

con el término "se humanizó". Es decir "carne" y "hombre" son idénticos, y por ello "en-carnarse" y "en-humanizarse" (que sería la traducción de *enanthropésanta*) son equivalentes. Apolinario, en cambio, había perdido el sentido originario de estas nociones y cayendo en el dualismo helenizante de cuerpo-alma había igualmente caído en una herejía cristológica. Las doctrinas del obispo no fueron publicadas hasta la edición del *Tomus ad Antiochenos*, en torno al 362. La reacción no fue inmediata, ya que se trataba, en otras doctrinas, de un defensor del Concilio de Nicea. Sólo en el 377 un sínodo romano lo condena ⁽¹⁰⁾.

Sin embargo, la respuesta que los Padres del siglo VI darán a Apolinario y al maniqueísmo, ya que en esos años había muerto Mani y su comunidad conoció una inmediata expansión, no quedará exenta de un equívoco que irá creciendo con el tiempo, Aunque siempre sostendrán la unidad radical del hombre, exigida por la comprensión cristiana del mundo y el hombre y por la doctrina escatológica de la resurrección, un cierto dualismo irá creciendo irresistiblemente. Los Padres griegos, que conocieron mal a Aristóteles, adoptaron el sistema neoplatónico o platonizante, y se inclinaron al dualismo mitigado, comportando a veces una triple *ousía* (cuerpo, alma, espíritu o *noús*) y afirmando una unidad que muchas veces aparecía como accidental. En verdad, les falta todavía la precisión que la filosofía de la cristiandad adquirirá en el siglo XIII latino, pero, de todos modos, su dualismo es incuestionable.

§ 52. Gregorio de Nisa y los Padres sirios

La crítica antiorigenista había logrado negar definitivamente la preexistencia del alma y afirmar la creación de la misma en el momento de la generación, aunque todavía con dudas. Gregorio, que tanto luchó contra los seguidores de Orígenes y contra Apolinario, expresa de manera paradigmática la antropología de los Padres capadocios ⁽¹¹⁾.

A tal punto el helenismo había sido aceptado que el Ni-

(10) "Quod si utique imperfectus horno susceptus est, imperfecturn Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus horno salvatus"; *Decreto de Damaso Papa*, cfr. *Epistol.* VII (PL XIII, col. 352, 357); *Epistol.* II, fragm. II. Los sínodos de Alejandría (378) y Antioquía (379) confirmaron la condenación romana, que después renovará el de Constantinopla (381) (*COD*, canon VII, pp. 31 a 12).

(11) Cfr. F. Hilt, *Des heilige Gregor von Nyssa, Lehre vom Menschen*, Colonia. 1890; L. Rebecchi, *L'antropologia naturale di S. Gregorio Nisseno*, en "Divus Thomas.. Piacenza, 1943; J. Daniélou, *Platonisme et théologie. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*, París, 1944; este último autor ha traducido al francés *De hominis opificio*, París, 1943.

seno propone la doctrina filoniana, no comprendiendo ya la crítica que San Pablo había elaborado contra el alejandrino. Para Gregorio la doctrina del hombre se funda, por una parte, en los textos del *Génesis* (que ya veremos cómo interpreta), y, por otra, en las reflexiones anteriores de la filosofía griega. El hombre es el ser supremo de la creación, al que todo el universo se ordena como un instrumento ⁽¹²⁾. El hombre es el microcosmos en donde se unen todos los reinos (ya que es un ente material, vegetal, animal y espiritual). Pero es el tratamiento de la cuestión del hombre como imagen de Dios en donde se deja ver el profundo platonismo de los Padres. Propone Gregorio una doble creación, como Filón: "Repito ahora lo que decía al comienzo: *Hagamos al hombre, dice Dios, a nuestra imagen y semejanza. y Dios hizo al hombre; a Imagen de Dios lo hizo.* Esta imagen de Dios, que reside en la naturaleza humana tomada en su conjunto [*sic*], ha alcanzado [en el momento de su creación] la perfección. Adán, en ese momento, no existía todavía. En efecto, etimológicamente de acuerdo con la lengua hebrea, Adán significa "lo que está formado de tierra". Por esto el Apóstol [Pablo], que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre hecho de tierra "terreno", traduciendo en griego el nombre de Adán. Entonces el hombre [= nosotros] ha sido hecho según la imagen [del primer hombre celeste], es decir, la naturaleza del todo [específico], la creatura semejante a Dios" ⁽¹³⁾.

Gregorio es más platónico que Platón, ya que interpreta sustantiva y realísticamente a la idea o especie platónica. Admite entonces la preexistencia de la especie pero no del alma como los origenistas ⁽¹⁴⁾, rechazando igualmente el dualismo de expresión gnóstica o maniquea: "Lo sabemos, esta doctrina (gnóstica o maniquea) no tiene sentido; esta opinión que pretende establecer que las almas viven independientemente antes de su existencia corporal y que un vicio ha sido la causa de su unión con el cuerpo [...] Nuestro modo de entender la cuestión se sitúa entre ambas hipótesis" ⁽¹⁵⁾.

Para Gregorio el alma y cuerpo del hombre terrestre tiene un origen simultáneo, lo que le lleva a admitir el generacionismo y hasta un cierto traducionismo, pero esto, de todos modos, no evitará su dualismo. En efecto, la unión del cuerpo y del alma se le presenta como un misterio incomprensible ⁽¹⁶⁾, y esto porque tanto el alma como el cuerpo son con-

(12) *De hominis opiticio* VIII; PG XLIV, col. 145-148.

(13) *Ibid.*, XXII, col. 204.

(14) *Ibid.*, XXV111-XXIXX, col. 229-230.

(15) *Ibid.*, XXVIII, col. 233.

(16) *Oratio catechetica*, cap. 10-12; PG XLV, col. 41 ss.; "Si quieres saber cómo se une la divinidad con la humanidad, debes antes preguntarte cómo se une la carne (*sárka*) con el alma" (*ibid.*, 11, col. 44).

siderados como *ousíai*, entre las cuales el alma cumple la función de gobierno; el alma se sirve del cuerpo (¹⁷). Aunque usa ciertas fórmulas hilemorfistas (¹⁸), indica igualmente que el cuerpo se comporta como una cárcel, como el vestido, como la cadena del alma (¹⁹).

Rechaza la doctrina cristológica de Apolinario y enseña que el Verbo asumió la humanidad completa; pero esta humanidad es ya entendida, a la manera helenista, como cuerpo y alma.

Por su parte, en cambio, los Padres sirios se habían mantenido, en esa misma época, en la antigua ortodoxia hebreo-cristiana. Al usar una lengua semita su antropología era todavía la originaria. En efecto, se poseía una visión unitaria al afirmar en el hombre la unidad de la carne vivificada por la *nafsha*, (respiración, aliento, soplado o principio vital) o *neshma*. Por su parte se distinguía perfectamente este orden del del ruj que no es otro que el del espíritu de los Padres griegos. Para Afraato (²⁰) existe en el hombre un "espíritu que anima" (*rujâ nafshamaita*), creado por Dios y por lo mismo imperecedero (²¹), que ejerce la función de principio vital del cuerpo. Comienza así un cierto dualismo. En Efrén (²²) se deja ver una mayor influencia platónica, aunque se afirma claramente la creación del hombre. Como los demás Padres sirios admite la división tripartita del cuerpo, alma y espíritu (²³), pero guarda el sentido antiguo y originario de esta división: el cuerpo y el alma que lo vivifica constituye al hombre; mientras que el espíritu (*re'yana*) es participación misma del Espíritu, que los latinos llamarán *gratia* (²⁴).

Puede verse entonces la distancia que media entre este pensamiento más arcaico, y por ello todavía no contaminado, con el de Gregorio de Nisa, mucha más helenizado.

§ 53. La tradición bizantina desde el siglo V

Nemesio de Emesa (²⁵), que fue confundido en la Edad Media con Gregorio de Nisa, escribió un famoso tratado *Sobre*

(17) *Oratio catechet*, XXXII.

(18) *De anima et resurrectione*; PG XLVI, col. 29.

(19) *Ibid.*, col. 88, 101.

(20) Vivía todavía en 345.

(21) *Demonstratio VI*, 14; *Patrologia syriaca*, París, I, 1894, p. 294.

(22) Nació en 306 en Nísibe.

(23) *In Gen I*: "Adán ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, en tres sentidos [...]" (*Ephraem Syri opera omnia*, Roma, I, 1732, p. 128).

(24) Afraato defiende esta misma posición (*Demonstr.* VI, 14, p. 294); este autor explica que en el momento de la muerte el espíritu retorna a Dios, el alma cae como en un sueño y no tiene más conciencia (*ibid.*, y en VIII, 18, p. 394) en espera de la resurrección. Cfr. R. Duval, *Littérature syriaque*, París, 1899; T. Lamy, *Ephraem Syri hymni et sermones*, Mechliniae, 1882-1902, t. I-IV (véase el sermón IX sobre el paraíso, t. III, p. 591).

(25) Vivía todavía en el año 400.

la naturaleza del hombre ⁽²⁶⁾ en el que mostró una gran independencia de espíritu y una auténtica reflexión filosófica. Comienza nuestro autor indicando que el cosmos ha sido creado como instrumento del hombre, ya que éste es su centro ⁽²⁷⁾. Nemesio, como los Padres de su época, se inclina ya decididamente por el dualismo, postergando la división tricotómica de cuerpo-alma-espíritu. Tenía conocimiento de las definiciones del alma de Aristóteles, pero las rechaza porque al decirse que es forma del cuerpo se niega la inmortalidad —como efectivamente la negaba Aristóteles en el fin de su carrera filosófica: "De ningún modo puede el alma ser entelequia del cuerpo, ya que es substancia autárquica e incorpórea" ⁽²⁸⁾.

El alma es entonces una *ousía* incorpórea (*asómatos*), incorruptible (*afthartós*) e inmortal (*athánatos*) ⁽²⁹⁾. Su dualismo es claro y definido, y su inspiración platónica es explícita. Lo más paradójico es que ya no tiene conciencia de la procedencia de su doctrina antropológica y piensa que es de origen judeo-cristiano: "Puesto que hemos demostrado que el alma no es cuerpo, ni armonía, ni mezcla, ni otra cualidad, puede verse que el alma es substancia (*ousía*) diversa del cuerpo" ⁽³⁰⁾. Sobre la inmortalidad del alma "muchas y ciertas razones danse en Platón y otros, pero son difíciles de conocer y apenas asequibles para los que no están muy versados en aquellas ciencias. A nosotros nos basta, para la demostración de la inmortalidad, la doctrina de la divinas Escrituras" ⁽³¹⁾.

Se había llegado a una tal confusión que Nemesio pensaba que era más fácil demostrar la substancialidad e independencia inmortal del alma por las Escrituras que por los griegos. Pero no es así. Exegéticamente no le hubiera sido fácil demostrar a Nemesio la inmortalidad del alma en el Nuevo Testamento, y mucho más arduo todavía le habría sido hacerlo" en el Antiguo (excepto los libros más recientes de influencia helenista). Ha caído claramente en la trampa del dualismo, helenista. La unión del cuerpo y del alma es de difícil explicación para nuestro autor, y sólo puede indicarla diciendo que "no se ha de negar la posibilidad de que una substancia (*ousía*) se una con otra (*sic*) substancia como parte, conser-

(26) *De natura hominis*; PG XL, col. 504-817. Cfr. B. Domanaski, *Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele*, Münster, 1897; C. Evangelies, *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius*, Berlin, 1882.

(27) *De natura hom.*, cap. I, col. 505-524.

(28) *Ibid.*, col. 565. Cfr. cap. 2, col. 536-558.

(29) *Ibid.*, col. 589.

(30) *Ibid.*

(31) *Ibid.*

vando su naturaleza, con otra parte, de forma que resulte una sola cosa" (32).

Sin embargo, niega la pre-existencia del alma y el traducionismo y generacionismo, para inclinarse a un creacionismo de tipo hebreo (33). Sin embargo esa creación del alma se efectúa sólo para garantizar la inmortalidad más que la unidad del hombre, ya que si ha sido puesto en el ser por Dios "proveniendo de la nada" (34) no podrá tener fin. La unidad de las dos substancias (cuerpo y alma) aunque afirmada en un plan de naturaleza no será sino accidental. Admitir una unidad substancial sería poner en riesgo la inmortalidad. Puede verse que el dualismo ha ganado mucho terreno, y, sin embargo, se trata de un dualismo "mitigado": el hombre es considerado siempre "una cosa" o uno en "razón de su naturaleza" (*he fysis aitia*) (35). De todos modos la doctrina de la resurrección no tiene nunca la importancia que se le asigna a la inmortalidad.

Los Padres orientales, todos, admitirán en adelante el alma como una *ousía* distinta al cuerpo, inmortal, incorruptible. El dualismo de expresión griega ha ganado la partida. Los Padres buscarán siempre recuperar la unidad perdida a través de la doctrina de la persona o de una ya muy comprometida estructura unitaria de la naturaleza humana.

Veamos algunos ejemplos para confirmar esta conclusión (36).

Máximo el Confesor; afirmaba con claridad: "El alma es substancia (*ousía*) incorporeal, siempre (*aplē*), inmortal y racional" (37).

Otro pensador que tendrá importancia en la Edad Media latina en la solución dualista en antropología fue Juan Filopón (38), alejandrino de origen. Aunque crítica explícitamente

(32) *Ibid.*, cap. III; col. 603.

(33) Se llama creacionismo la doctrina que afirma la creación de la persona en el momento de engendrarse el ser humano; generacionismo, la doctrina que propone la constitución del alma en el acto mismo de los padres al engendrar al niño; traducionismo a la doctrina que agrega a la anterior posición un matiz de mayor materialismo, ya que el alma se encontraría incluida en el germen corporal (*cfr.* el artículo de Michel sobre *traducianisme*, en *DTC* (1946), col. 1350 ss.). Para Nemesio el alma es una substancia que tiene independencia del cuerpo, y por ello preexiste.

(34) *Ibid.*, col. 573.

(35) *Ibid.*, col. 607.

(36) *Cfr.* el artículo de Petit sobre *âme*, en *DTC* I, col. 1010 ss.

(37) *De Anima*; *PC* XC, col. 356 ss. Anastasio el Sinaíta definía al alma como "substancia (*ousía*) sutil, inmaterial" (*Hodegos* II; *PG* LXXXIX, col. 72).

(38) Filósofo del siglo VI que se convirtió al cristianismo en torno a 520, muriendo algo después de 565 d.J.C. *Cfr.* *De opificio mundi* (ed. G. Reichardt, Leipzig, 1897), comentario al relato bíblico de la creación, y el *De aeternitate mundi* (ed. H. Rabe, Leipzig, 1899), crítica a la doctrina neoplatónica de Proclo. G. Verbeke, *Jean Philopon*, Lovaina, 1966, ha dado nuevas luces sobre la antropología de nuestro autor, a partir del comentario al *De anima* de Aristóteles, traducido al latín por G. Moerbeke en 1268.

la pre-existencia del alma y la caída de ésta en un cuerpo ⁽³⁹⁾, interpreta a la manera neoplatónica y estoica la doctrina hilemorfista de Aristóteles. Así, para Filopón, Aristóteles habría defendido que algún alma (la irracional y vegetativa) es corruptible y unida al cuerpo, pero que el alma racional es incorruptible y eterna, substancial. Todo esto nos recuerda el neoplatonismo Pero no el aristotelismo. Esta alma racional se une al cuerpo por "simpatía", por entrelazamiento (*symploké*). El alma intelectual no es única, como pensaban algunos peripatéticos, sino individual. Esta interpretación, que quizá se oponga al pensar final de Aristóteles, tendrá la ventaja de poder defender una inmortalidad individual del alma, doctrina en la que se inspirará Tomás de Aquino en su fórmula de *forma subsistens* como podremos ver más adelante.

Por su parte Juan Damasceno ⁽⁴⁰⁾ no agrega nuevas distinciones. En su obra *De fide orthodoxa* dice que el alma es "substancia (*ousía*) viviente (*zōsa*), simple e incorpóral [...], inmortal, racional e inteligente" ⁽⁴¹⁾. Esta alma comunica al cuerpo todas sus funciones vegetativas y sensitivas, ejerciendo su presencia en la totalidad del cuerpo ⁽⁴²⁾. El alma es creada a imagen de Dios; es libre y puede ser semejante a Dios por la virtud. El alma es creada al mismo tiempo que el cuerpo ⁽⁴³⁾.

La filosofía bizantina subsistirá aun después que Constantinopla sea tomada por los turcos. Su reflexión cultural no tuvo interrupción. En el siglo IX, un Photius por ejemplo ⁽⁴⁴⁾, definió el alma como "substancia inmortal, viviente e inteligente" ⁽⁴⁵⁾. En su obra *Amphilochia* se ocupa del hombre, definiéndolo como constituido por dos *ousíai* distintas, cuerpo y alma, cuya unión constituye una persona, fórmula feliz del dualismo *mitigado* donde se deja ver la insatisfacción que tantas veces hemos indicado de una visión unitaria del hombre mal expresada a través de la filosofía helenizante ⁽⁴⁶⁾. El alma es creada con el cuerpo, pero admite en cierto modo y como hipótesis la doctrina filoniana de una doble creación: la del hombre celeste y la del terrestre ⁽⁴⁷⁾. Photius quiere

(39) Comentando el texto del *Génesis* 1, 28, muestra que dicha doctrina neoplatónica es contraria a la antropología cristiana (*De opif. mundi* VII, 2; ed. Reichardt, p. 284).

(40) Vivió en 675-749.

(41) *II*, 12; *PG* XLIV, col. 920-922. El *noûs* es la parte más sutil y espiritual del alma, pero una parte de ella.

(42) *Ibid.* I, 13, col. 853; *II*, 12, col. 924.

(43) *Ibid.*, col. 921.

(44) Nació en 815 u 825, muriendo en 898.

(45) *PG* XCVIII, col. 104.

(46) *Q.* 230; *PG* CI, col. 1292. Cfr. J. Hergenrother, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, Ratisbona, III, 1869.

(47) *PG* CIII, col. 1089. Cfr. artículo de Amann sobre *Photius le savant*, en *DTC* (1934), col. 1537-1604.

recuperar siempre la unidad perdida: "El hombre es un compuesto (*synestós*) de alma y cuerpo" (48).

El más conocido de los místicos de la Iglesia bizantina, Simeón el joven (49), es dualista como sus antecesores pero ahora con un franco estilo plotiniano. Recupera la división tripartita en el hombre: por una parte el cuerpo y el alma irracional, por otra el alma racional y al fin el *noûs* (50). Estos tres niveles quedan asumidos por un dualismo superior del alma substancial espiritual y el cuerpo corruptible (51).

De igual modo Miguel Psellus (52), gran filósofo de profesión, admite la tricotomía de inspiración platónica, mostrándose indeciso ante la naturaleza del *noûs* teórico de Aristóteles. Su dualismo no deja lugar a dudas, ya que además de Platón echó mano de las obras de Plotino, Porfirio, Jámblico y hasta Proclo. Se defiende de los ataques que se le hacen de su excesiva helenización indicando todo lo de griego que tienen los Padres capadocios. La tradición helenizante era ya irreversible y masivamente mayoritaria. Siendo el alma una *ousía* no puede cumplir, nos dice Psellus, la función de forma porque ésta es un accidente o una cualidad –grave error de nuestro filósofo– pero nunca una substancia (en esto en cambio tiene exactamente razón) (53). Sus tres principales obras sobre nuestro tema: *De omnifaria doctrina*, que hemos usado aquí, *In psychogoniam platonicam* (54) y la *De anima celebres opiniones* (55) merecerían una investigación específica que no podemos abordar en este corto trabajo. Las derivaciones morales no se hacen esperar. El dualismo exige una moral del desprecio del cuerpo ya que el alma unida al cuerpo por naturaleza "se ata al cuerpo (voluntaria y responsablemente) por las afecciones (*tôn pathôn*)" (56) que por esto mismo son malas.

Podríamos todavía recordar el dualismo mitigado de Juan Italos, Felipe el Solitario, Constantino Manasés que en el siglo XI no aportaron novedades. En el siglo XIII un Nicéforas Blemmida publicó un pequeño tratadito *Peri Psyjês* que sigue paso a paso a Aristóteles, mostrando así la influencia en Bizancio del mismo peripatetismo que se había hecho presente

(48) *Amphilochia* q. 73; PG CI, col. 453.

(49) Nació probablemente en 949 y murió en 1022.

(50) PG CXX, col. 612.

(51) *Ibid.*, col. 643.

(52) Vivió entre 1018-1096.

(53) Tomó partido expresamente contra Aristóteles, al que parece conocer suficientemente, ya que usa con precisión las nociones de substancia (*ousía*), forma (*eídos*), cualidad (*poióteta*), pero incluye el término *hypostasin* en el sentido cristiano. En esta última forma existe como en su sujeto, no siendo accidente como pensaba Psellus. (PG CXXII, col. 708).

(54) PG CXXII, col. 1077-1113.

(55) *Ibid.*, col. 1029-1076.

(56) *De omnifaria doctr.*; PG CXXII, col. 716-717.

en el mundo latino ⁽⁵⁷⁾. El hilemorfismo no logrará superar el dualismo tradicional, aunque dio elementos lógicos para atenuarlo. Un José Bryennios ⁽⁵⁸⁾ definirá todavía el alma como una "substancia simple, invisible, sin forma determinada, a la imagen y semejanza de Dios [...], (siendo) inteligente, razonable y principio vital" ⁽⁵⁹⁾. Por su parte un Teófilo Corydalo ⁽⁶⁰⁾, en su *Tratado del alma*, negó la inmortalidad del alma basándose en la doctrina de Aristóteles, excepción en toda la tradición bizantina y que no se impondrá. Sin llegar a esta coherencia doctrinal, el pensamiento cristiano griego quedará sumido en un eclecticismo infecundo, habiendo perdido el sentido del ser y del hombre tanto de raigambre hebreo-cristiana como helenista. Su dualismo mitigado no tendrá la suficiente personalidad como para generar una nueva cultura.

2. Los Padres latinos

Hemos seguido desde su origen el pensamiento bizantino y hasta su remate. Nos toca ahora abordar una tradición cuya importancia será aún mucho mayor, no tanto por sus comienzos como por haber instaurado un *ethos* que con el tiempo generará la llamada cultura occidental que hoy se universaliza como dominación imperial. Debemos ir entonces al comienzo de esta tradición, a aquel lejano siglo II cuando aparecieron los primeros escritores latinos-cristianos.

§ 54. De Tertuliano a Jerónimo

Dejando de lado el *Octavius* de Minucius Félix ⁽⁶¹⁾, que afirma la inmortalidad del alma en una posición que evidencia un cierto dualismo, nos ocuparemos de un contemporáneo de éste, es decir, de Quinto Septimio Tertuliano ⁽⁶²⁾. Para el

(57) Cfr. la edición de Leipzig, 1784 (Nikefórou monajoa... *Peri sómatos kai peri psyjês*), donde podría compararse su solución a la de su contemporáneo Tomás de Aquino, en la cuestión de la naturaleza del alma y su unión con el cuerpo.

(58) Moría en 1436.

(59) *Yosef monajoa toa Bryenniou*, Leipzig, 1768, t. I, p. 55.

(60) Cfr. P. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im XVI; N. Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 10.

(61) Cfr. ed. J. Waltzing, *Minucii Felicis Octavius*, Leipzig, 1912. La obra debió ser escrita entre 180 a 192.

(62) Vivió entre 160 a 223. Su obra puede consultarse de manera usual (aunqu', hay mejores ediciones) en la *Patrología latina* de Migne (= PL), vol. I-II (1844). cfr. ed. Waszink, 1933; Festugière explica la composición y el espíritu de este tratadito en "Rech. Sc. Ph. et Théol." (1949), 129-161.

africano lo importante es desbaratar la doctrina platónica, con lo cual pensaba desarmar a todo el pensar pagano contrario al cristianismo. Quería afirmar sólo la más pura doctrina evangélica pero no sabía hasta qué punto se inclinaba de hecho a la doctrina de sus contrarios. En su libro *De anima contra Hermogenem*, crítica a un gnóstico de su tiempo, se opone a ciertas tesis fundamentales de la antropología helénica, y por primera vez en lengua latina aparece un tratado antropológico cristiano-latino. Nuestro autor muestra cómo el alma procede del "soplo de Dios" ⁽⁶³⁾, y no de la materia como decía Hermógenes. Tertuliano se inspira en *Génesis* 2,7. Por ello el alma nace y es creada y no, como cree Platón, que sea innata e increada ⁽⁶⁴⁾. Sin embargo, ya pesar de su declaración antiplatónica, Tertuliano acepta ciertas tesis fundamentales del platonismo: el alma es substancia inmortal. En efecto, en una famosa definición nuestro pensador describe así al alma: "Definimos al alma como habiendo nacido por un soplo de Dios, inmortal, corporal [*sic*], configurada, *substantia simple*, [...] móvil, racional, dominadora" ⁽⁶⁵⁾.

Antes de comentar este texto de tanta importancia para la cultura occidental, corroboremos todavía esta doctrina con un texto dualista que no deja lugar a dudas: "El vocablo hombre es como un vínculo de dos substancias conectadas" ⁽⁶⁶⁾.

El alma es una substancia e igualmente el cuerpo: son dos substancias distintas. El alma se transmite en el momento de la generación; esta doctrina de la *tradux* no será aceptada por la tradición posterior (recibiendo el nombre de traducionismo). El alma no ha estado primeramente en un mundo donde contempló las ideas, las que olvidó después por la caída en un cuerpo ⁽⁶⁷⁾. Nuestra vida comienza en el momento de la concepción ⁽⁶⁸⁾. Por la misma razón niega la posibilidad de la metempsicosis o transmigración de un alma en otros cuerpos ⁽⁶⁹⁾.

Una de las doctrinas que más escandalizó al pensamiento

(63) "Ex Dei fultu" (*De Anima* I, 1; *PL* 11, col. 646).

(64) "Innaam et infectam" (*ibid.* 4, 1, col. 652).

(65) "...substantia simplicem" (*ibid.* 22, 3-4, col. 686).

(66) "Vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quodam modo fabula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes" (*De resurrectione carnis*, XL; *PL* 11, col. 850). La dualidad de substancias queda evidenciada en estos textos: "Si disjunctio simul *utrique substantiae* accidit per mortem, hoc debet conjunctionis forma mandasse pariter abvenientis per vitam *utrique substantiae*" (*De Anima* XXVII; *PL* 11, col. 695). "Siquidem in carne et cum carne et per carnem agitur (ab) anima. quod agitur in carne [...]. Sed etsi in cerebro vel in medio superciliorum discrimine. Vel ubi philosophis placet, principalitas sensuum consecrata est, quod hegemonicon appellatur, caro erit omne animae cogitatorium. Nunquam anima sine carne est. quamdiu in carne est" (*De res. carnis* XV; *PL* 11, col. 813-814).

(67) *De Anima* XXII-XXIII.

(68) *Ibid.*, XXVII.

(69) *Apologeticum* XLVIII; *PL* I, col. 521-528.

latino posterior fue aquello de que el alma era corporal. Tertuliano se fundaba para ello en un relato de una joven montanista (que decía haber visto un alma), pero principalmente se basaba en el texto del Evangelio donde se contaba la suerte del pobre Lázaro después de su muerte ⁽⁷⁰⁾. Exegéticamente la interpretación de Tertuliano no era tan absurda. Leyendo el Nuevo Testamento no había encontrado ningún texto sobre la inmortalidad del alma, y sólo este relato de la subsistencia de "algo" en el hombre que podía hablar, arrepentirse, pensar; todas eran actividades que involucraban una cierta corporalidad. Es decir, de afirmarse una cierta inmortalidad del hombre como hombre debía atribuirse al alma alguna corporalidad. Sus críticas no detectaron nunca hasta qué grado se había aceptado al alma como substancia que equivalía al hombre total o la persona, cayendo así en un dualismo contrario a la doctrina hebreo-cristiana de la carnalidad. Que el alma sea corporal es tan poco originariamente cristiano como que sea una substancia autónoma distinta de la substancia del cuerpo.

El pensamiento latino, por otra parte y desde su comienzo, no conoció la distinción hebrea de *basar* y *ruaj*, el orden de la carne y el espíritu. Tertuliano sólo conoce un cuerpo y un alma. En el alma distingue, es verdad, lo eminentemente espiritual o el *noûs* (que llamarán los latinos *mens* o *animus*) y lo meramente animal o vegetativo de ella. Pero no son dos cosas sino parte de una sola alma ⁽⁷¹⁾. Para nuestro pensador africano las operaciones del conocimiento sensible son ejercidas igualmente por el alma. Es decir, el pensamiento latino desde su origen atribuye al alma el conocimiento sensible; doctrina que sustentarán Agustín y Kant para nombrar a dos pensadores dualistas del mundo occidental. El cuerpo es sólo un instrumento a quien no le cabe ninguna actividad cognoscitiva ⁽⁷²⁾.

Su dualismo ya claramente expresado ⁽⁷³⁾ se impondrá a la Cristiandad. Sin embargo, será siempre mitigado por fórmulas conciliatorias y hasta contradictorias tales como ésta: "Pero el alma por sí misma no es el hombre" ⁽⁷⁴⁾. En efecto,

(70) *Lucas* 16, 19-31. El rico estaba en el Hades y el pobre en el seno de Abrahán. La descripción de la parábola de Jesús habla del hombre en toda su corporalidad: levantaba sus ojos, tenía sed y pide se le moje y refresque la lengua, etc.

(71) *De Anima* XII.

(72) En efecto, para Tertuliano la *sensualitatem* es una facultad del alma. La *sensualitas* permanece después de la muerte (*De Anima* XII, XV, XVII; *De carne Christi* XII). El cuerpo o carne es un instrumento (*ministerium*) (cfr. G. Essel, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893).

(73) A la pregunta de "Totum quod summus anima sit?" (*De carne Christi* XIV, col. 755) responde afirmativamente.

(74) La siguiente fórmula, contradiciendo la citada en la nota anterior, muestra la indecisión doctrinal del originario cristianismo latino: "... nec anima per semetipsum homo (est)" (*De res. carnis*, XL; *PL* II, col. 850).

el cuerpo es positivamente considerado y se la afirma como necesario para la beatitud eterna, ya que la resurrección es el estado final del hombre. "Porque si este cuerpo es una cárcel en la opinión platónica, se trata del templo de Dios cuando está con Cristo" (75).

Tertuliano muestra muchas cavilaciones que son propias de un pensar original, pero, sin saberlo, ha caído en la propia trampa que pretendía criticar: el platonismo, el neoplatonismo, el helenismo con su dualismo, intrínseco a un sentido del ser opuesto al hebreo-cristiano. No serán ni Descartes ni Agustín los que inauguran el dualismo antropológico en Occidente. Este dualismo hay que ir a buscarlo en el primer escritor latino-cristiano de importancia.

Ni con Novatos (76), Cipriano (77), Victorino de Petovium (78), Arnobio el antiguo (79) o Lactancio (80) encontramos Duevas posiciones. Todos concuerdan en afirmar la doctrina de la inmortalidad, niegan sin embargo la preexistencia del alma, y la consideran en mayor o menor medida como una substancia autónoma del cuerpo.

Como puede observarse, en esta antropología latina originaria, se produce una reducción considerable de la compleja estructura de la visión cristiano-griega del hombre, en cuyo mundo subsistía todavía una tradición viviente enriquecida por recuerdos "desde el origen". En Tertuliano hay un cuerpo y un alma; la función "espiritual" se deja de lado y toda una teología de la imagen y semejanza no es usada con el mismo sentido. El cristianismo latino significó primeramente un trasplante y una simplificación. Habiéndose dejado de lado el modo oriental de expresar la sobrenaturaleza, tal como Pablo la había ya indicado con su doctrina del "hombre nuevo", el "segundo Adán" o el "hombre espiritual", el mundo latino se encamina hacia la crisis pelagiana. La doctrina agustiniana de la gracia manifestará una cierta deficiencia de esta coriginaria reducción latina. La inmortalidad, por otra parte, cobra primacía de hecho sobre la resurrección. La unidad

(75) *De Anima* LIII.

(76) Véase su obra en *PL* III, fin.

(77) Muere en 258. Su obra se encuentra en *PL* III-IV. La inmortalidad es considerada como un don ("Deus de hoc mundo recedenti immortalitatem atque aeternitatem pollicetur ..."; *De mortalitate* VI; *PL* IV; col. 607).

(78) Moría en 304. *Cfr.* *PL* V, col. 281-344.

(79) Muere algo después de 327. Escribió un trabajo titulado *Adversus Nationes*, donde critica que el alma sea divina o que preexista, pero defiende, que la inmortalidad es una gracia de Dios (niega sin embargo que sea una nota natural del alma humana). Piensa que el alma ha sido creada no por Dios sino por un Demiurgo intermedio (*cfr.* *Adv. Nat.* II, 29.30; *PL* V). *Cfr.* K. Francke, *Die Psychologie des Arnobius*, Leipzig, 1878.

(80) Vivió entre 250 y 317. Su obra se encuentra en *PL* VI-VII. Defiende el creacionismo en *De officio Dei* XIX (*PL* VII, col. 73). *Cfr.* F. Marbach, *Die Psychologie des F. Lactantius*, Halle, 1889.

bíblica del compuesto humano no puede ya ser explicada y, sin saberlo, caerá en el olvido una comprensión realmente original de ese ente que llamamos hombre. Junto con esa comprensión del hombre caerá igualmente en el olvido un cierto sentido del ser .

Continuando con nuestra encuesta no nos ocuparemos de Julio Firmico ⁽⁸¹⁾, Mario Victorino ⁽⁸²⁾, Hilario de Poitiers ⁽⁸³⁾, Rufino ⁽⁸⁴⁾, Pelagio ⁽⁸⁵⁾ o un León I el Grande ⁽⁸⁶⁾, sino sólo de los tres mayores pensadores latinos del siglo IV y V.

En primer lugar, Ambrosio de Milán ⁽⁸⁷⁾, cuya antropología tiene una clara influencia de Orígenes y Plotino ⁽⁸⁸⁾. Su posición es dualista, antecedente directo de la visión agustiniana del hombre; defiende igualmente el creacionismo. Confunde el hombre con el alma, es decir la totalidad humana con su interioridad: "El vocablo alma expresa al hombre [...]. De igual modo alma u hombre dicen en latín lo que en griego se llama *ánthropos*" ⁽⁸⁹⁾.

El hombre es el alma, y es sólo por su alma que es imagen de Dios; es decir, lo que el hombre es por su alma: "Nuestra alma ha sido hecha a imagen de Dios" ⁽⁹⁰⁾, "pero no por la carne sino por el espíritu, del cual la carne no puede ser semejante" ⁽⁹¹⁾. "El hombre, por su alma, es una substancia [que participa] de la universalidad de la humanidad" ⁽⁹²⁾.

El hombre es parte de la humanidad gracias a su alma, que se comporta por su parte como substancia. De igual grado, el cuerpo es igualmente una substancia terrena ⁽⁹³⁾. Toda

(81) Su obra principal fue *De errore profanarum religionum*, escrita entre 346-348 (ed. Ziegler, Londres, 1907; *PL* XII, col. 971-1050).

(82) Moría en 362. Sus obras pueden consultarse en *PL* VIII, col. 999-1310. Su dualismo queda evidenciado en textos como el siguiente: "(El hombre está constituido) ex corpore et anima" (*Adv. Arium* I, 62, col. 1086-1087).

(83) Vivió en 315-367. *Cfr.* *PL* IX-X. Es dualista y creacionista (*cfr.* *In Ps* CXXIV, 4; *De Trinit.* X, 22).

(84) Muere en 410. Las obras del compañero de Jerónimo se han editado en *PL* XXI

(85) La mayoría de sus obras se encuentran en *PL* XXX, XLVIII, pero también en otros tomos tales como LXVIII, XX, XXII, XXIX, XXV. Este autor es de un gran importancia para la antropología teológica (véase la obra clásica de R. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1947).

logía se podría reconstruir toda una antropología. En la Epístola XV condena la doc-

(86) Reinó entre 440-461. Sus obras están en *PL* LIV-LVI. A través de su doctrina pisciliamsta, y con ella se opone al dualismo maniqueo y al emamentismo que se supone en la doctrina del alma ("Summae Trinitatis unam, consubstantialem et empitemam atque incommunicabilem Deitatem, nihil omnium creaturarum est quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit" (*Epist.* XV, 5; *PL* LIV, col. 682) .El alma es creada junto con el cuerpo, no hay preexistencia ni maldad original.

(87) Vivió entre 339 y 397.

(88) Véanse sus obras en *PL* XIV-XVII.

(89) *De Hexaemeron* VI, 7; *PL* XIV, col. 260. "Romo dicitur et de anima et de carne; sed illa discretio est, quod ubi anima pro homine ponitur" (*De Isaac et anima*, 2, 4; *PL* XIV, col. 504).

(90) *De hexaem.* VI, 7, col. 258.

(91) *Ibid.*, col. 257.

esta doctrina va dirigida a poder demostrar la inmortalidad del alma ⁽⁹⁴⁾. Ambrosio, todavía libre de la ambigua doctrina del pecado original de Agustín, afirmará el creacionismo, "ya que ningún hombre genera el alma" ⁽⁹⁵⁾. Se nota en nuestro autor la simplificación latina de la antropología griega: la división del hombre es dicotómica (cuerpo-alma) y la *mens* o espíritu es sólo la actividad suprema del alma ⁽⁹⁶⁾.

Por su parte Jerónimo ⁽⁹⁷⁾, cuya posición antropológica es dualista mitigada y creacionista, luchó denodadamente contra los origenistas y pelagianos con un ardor que le era propio ⁽⁹⁸⁾.

Contra el origenismo se expresa claramente en la carta a Juan de Jerusalén ⁽⁹⁹⁾. Ni hay preexistencia, ni el alma es parte de la naturaleza divina, sino que es una creatura contingente ⁽¹⁰⁰⁾. La tesis creacionista, que Jerónimo expresa por vez primera tan claramente en el pensamiento latino, se opone al traducionismo de Tertuliano ya la antropología origenista de la pre-existencia ⁽¹⁰¹⁾. La actitud combativa de Jerónimo permitirá que su doctrina se imponga, aunque Agustín postergará la definitiva aceptación por su dudosa resolución de la cuestión. Cada alma es creada individualmente ⁽¹⁰²⁾. Sin embargo esto no evita el dualismo, porque el alma creada individualmente es enviada (*mittantur*) a un cuerpo. Aunque Jerónimo habla del espíritu lo hace en el sentido latino, es decir, como parte superior del alma: "[En el hombre existe] el espíritu, el alma y el cuerpo" ⁽¹⁰³⁾. "El hombre subsiste por el alma y el cuerpo [...] el espíritu es un tercer nivel pero

(92) *Ibid.*, col. 258.

(93) "... Omnium terrenorum corporum vldetur esse substantia ; *ib.d.*, VI, 9 col. 265.

(94) "Non enim mori anima cum corpore manifestum est, quia non est d" corpore ...nam et Adam a Domino Deo nostro accepit spiritum vitae, et factus est homo in animam viventem" (*De bono mortis* IX, 38, col. 552). Nuestro autor quiere, salvar siempre el "dogma de incorruptione animae" (*De Cain et Abel* II, 10; *PL* XIV, col. 358).

(95) *De Noe et Arca* I, 4, col. 366.

(96) *De dignitate conditionis humanae*, 2 (*PL* XVII, col. 1017): "Ad imaginem ergo suam conditor, ut dictum est, fecit animam hominis, quae tota dicitur anima. Non autem aliud hominis quam animam significo, cum mentem dico ...Nam totum quod vivit, hominis anima in se agit se, et ex se, et per se, sola mens dici solet".

(97) Vivió entre 347 a 419-420.

(98) Entre sus numerosas obras (*PL* XXII-XXX) caben destacarse, para nuestros fines, *Contra Joannem Hierosolymitanum* (396) y *Apología adversus libros Rufini* (401).

(99) *PL* XXIII, col. 371-412.

(100) *Contra Joan. Hier.* 7. En otro texto dice: "Insufflatio Dei humanae animae conditio est ...quotidie Deus fabricatur animas" (*ibid.*, 22; *PL* XXIII, col. 389).

(101) *Apología adversus libros Rufini* III, 28-30; *ibid.*, col. 499-501.

(102) Jerónimo expone y critica a las posiciones contrarias: "Super animae statu memini quaestiunculae, immo maximae ecclesiasticae quaestionis: Utrum lapsa de coelo sit, ut Pithagoras philosophus, omnesque Platonici, et Origenes putant; an a propria Dei substantia, ut Stoici, Manichaeus et hispania Priscilliani haeresis suspicantur; ...an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris, et maxima pars Occidentalium autumant, ut, quonodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima" (*Epist. CCCVI, ad Marcellium* 1; *PL* XXII, col. 1085-1087).

no una substancia [...] sino sólo actividad, por la que tenemos en nosotros mente, sentido y *cogitatio*" (104).

Se trata de un dualismo mitigado porque mantiene de todos modos una intención profunda de unidad, exigida por la antropología cristiana (105).

Jerónimo conocía perfectamente el hebreo y el griego, lo que le permitió ya en el siglo IV advertir la confusión que se había producido al traducir por *corpus* (*sôma*) el vocablo *sárx* griego, que procedía de la *basar* hebrea, muy especialmente en la tesis escatológica de la resurrección: II [Los herejes] colocan cuerpo (*corpus*) en lugar de carne (*carnem*)" (106).

§ 55. *El dualismo agustiniano*

Sin lugar a dudas, el más importante de los Padres latinos fue Aurelio Agustín (107), quien no supo, sin embargo, expresar acabadamente su comprensión del hombre en un plano filosófico. La preocupación principal de Agustín se situó en el plano moral, donde se enfrentará a los maniqueos. De todos modos, la estructura del compuesto humano, será expresada tal como lo hicieron los dualistas neoplatónicos o los iránicos, mostrando sin embargo notas propias de la comprensión cristiana del hombre. Una doble cuestión impulsaba a Agustín a aceptar sin reservas el dualismo: su doctrina del pecado original y la demostración de la inmortalidad. Ambas tesis, tal como las explicó san Agustín significan ya una cierta deformación de la doctrina originaria del judeo-cristianismo. Se tratará, como siempre, de un dualismo mitigado por una consideración del hombre como *una* persona.

En la antropología agustiniana sólo estudiaremos tres aspectos: la naturaleza del alma, la cuestión del origen del alma, y, por último la dificultosa reunión o unidad del alma y el

(103) *Epist. CXX, ad Hedibiam* 12; *PL XXII*, col. 1004. "Corpus... singulorum membrorum utatur oficilis; animae integritas conservanda est... spiritus quoque innobis integer conservatur ..." (*ibid.*, col. 1004-1005).

(104) *Ibid.*, col. 1006. "Spiritus quo sentimus, animae qua vivimus, corporis quomcedimus (*Ibid.*, 1005-1006). Anima et Corpore integer conservatur, non substantiam Spiritus Sancti, quae non potest interire, sed gratia ejus donationes qua accipimus" (col. 1006).

(105) Aunque exista un espíritu agregado al alma y su cuerpo, sin embargo es imposible "duo interiores hominis in uno homine" (*In Daniele* III, 39; *PL XXV*, col. 510). El hombre es, en definitiva, el alma pero unida a un cuerpo, dualismo asumido en la unidad de "un hombre interior", nivel de la persona, como veremos más adelante.

(106) *Epist. LXXXIV*.

(107) Vivió, como es bien sabido, entre 354 a 430. La obra de Agustín puede consultarse en la *PL XXXII-XLVII*, y además en el *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Tournhout-Viena, 1887-1956, vol. XXVII-XLVII, y en *BAC*, Madrid, t. I (1946). De los estudios generales tienen todavía vigencia: P. Alfarié, *L' évolution intellectuelle de St. Augustin*, París, 1918; E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, París, 1949; el artículo de Portalié, *Augustin*, en *DTC I* (1923), col. 2268-2472/2483-2561; M. del

cuerpo. Como Tertuliano y Ambrosio, con evidente influencia platónica y más directamente neoplatónica, Agustín define al alma como substancia: "Si quieres definir el alma, y por lo tanto preguntas qué sea el alma, fácilmente he de responderte. Me parece que es una substancia que participa de razón, constituida para regir el cuerpo" (108).

Puede verse la equivalencia del alma con la *ousía* griega, y por lo tanto un dualismo por lo menos tan acentuado como el de Tertuliano. Esta definición substantiva del alma identifica a ésta con el hombre: "El hombre por lo tanto, en cuanto aparece como hombre, es un alma racional, (dicho hombre) usa a lo mortal y terreno por el cuerpo" (109).

Esta equiparación del hombre con el alma es propia de los dualismos. El cuerpo es sólo un instrumento adjunto para realizar operaciones materiales, mortales o terrestres. Por ello dicho cuerpo está regido por otra substancia: el alma. La relación entre estas dos substancias, como para Plotino, es la existente entre un obrero y su útil. El alma es una substancia interior que conoce por iluminación las cosas divinas y necesarias. Pero es más. Sólo el alma conoce mientras el cuerpo es pura pasividad. El alma no es sólo el sujeto sino la actividad misma del conocer sensible (esta doctrina que se encuentra ya en Tertuliano y de algún modo en Platón persistirá en una cierta tradición dualista hasta Kant y sus sucesores) (110). El alma es espiritual (111), sujeto propio del conocimiento intelectual (112), simple y no compuesta de forma y materia (113), y por todo ello inmortal (114).

Muchos de los temas cartesianos se encuentran ya explícitamente planteados en Agustín. La naturaleza de la substancia anímica es distinta de la del cuerpo. El cuerpo es por esencia una substancia, espacial extensa, sujeto de movimiento local (115). Estos pocos textos nos permiten afirmar que en

Río, *El compuesto humano según San Agustín*, Escorial, 1931; S. Vanni Rovighi, *La psicología di S. Agostino*, Milán, 1930

(108) *De quantitate animae* XIII, 22; *PL XXXII*, col. 1048.

(109) *De moribus ecclesiae* I, 27; *ibid.*, col. 1332. En esta definición, como indica Gilson (*op. cit.*, p. 58, n. 2), se deja ver la influencia del "hombre superior" de Plotino (*Enéada* VI, 7, S), que se inspira por su parte en Platón (*Alcibiade* 129 e).

(110) *Cfr.* E. Gilson, *op. cit.*, pp. 73-87.

(111) *Cfr.* *Epist. CLXVI, ad Hieron.*, 4 (*PL XXXIII*, col. 721-722). Por ello es incorpórea ("Nunc tamen de anima . . . nihil confirmo nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sic incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus" (*De Genes. ad litt.* VII (*PL XXXIV*, col. 372).

(112) *Cfr.* *De quantitate animae* 13, 22 (*PL XXXII*, col. 1047).

(113) *Cfr.* *Epist. CLVIII*, 6 (*PL XXXIII*, col. 695).

(114) Véase el tratadito en que estudia esta cuestión: *De immortalitate animae* (*PL XXXII*, col. 1021-1094).

(115) "Non enim ullo modo, aut longa aut lata, aut quasi solida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur" (*De quantitate animae* 3, 4; *PL XXXII*, col. 1037). "Porro si corpus non est, nisi quod Pel loci spatium aliqua majorem locum occupet" (*Epist.* CLVI, II, 4; *PL XXXIII*, col. 722). Comenta Gilson, *op. cit.*, que "el

Agustín se han echado las bases; firmes bases, de todo el dualismo occidental posterior, que, sin embargo, era mucho más antiguo que Agustín en el propio pensamiento cristiano latino.

Una segunda cuestión que queremos analizar es la del origen del alma. Nuestro pensador queda ante ella como desconcertado y en toda su vida, por las hipótesis de las que partió, no pudo encontrarle solución adecuada. Este punto crítico de su antropología nos muestra una vez más que habiéndose caído en la trampa del dualismo se confundía la visión originaria y unitaria hebreocristiana ⁽¹¹⁶⁾. En primer lugar, contra los helénicos en general, no puede haber preexistencia del alma ⁽¹¹⁷⁾, ni evolución natural procedente del reino animal ⁽¹¹⁸⁾, ni el traducionismo biológico de Tertuliano ⁽¹¹⁹⁾. El alma por otra parte, no se ha encarnado para cumplir una pena ⁽¹²⁰⁾, ni la metempsicosis es posible ⁽¹²¹⁾. Contra Orígenes no admite la creación de todas las almas al comienzo del mundo ⁽¹²²⁾. Pero después de haber evidenciado una tal firmeza en la enunciación de todas esas tesis, comienzan las dudas: ¿Las almas de los descendientes de Adán son la germinación de una *ratio seminalis* espiritual transmisible? ⁽¹²³⁾, o ¿creó Dios una sustancia inmaterial originaria que se aplicaría después a cada alma? ⁽¹²⁴⁾, o ¿serán los ángeles los que unirán la *ratio seminalis* al cuerpo cuando lo engendran los padres? ⁽¹²⁵⁾. Agustín admitía al fin de sus días que el alma individual de Adán, el primer hombre, fue creada directamente por Dios, pero nunca sabrá dar una solución a la cuestión del origen de todas las otras almas del género humano. Agustín estaba atrapado por, su dualismo y por su doctrina del pecado original que debía pasar por herencia de Adán a toda la humanidad. La influencia maniquea en Agustín había dejado marcas indelebles ⁽¹²⁶⁾. En efecto, si Dios creaba las almas, éstas debían ser inocentes. El traducionismo de Tertuliano explicaba mejor la herencia del pecado original pero negaba la creación de la persona humana directamente por Dios.

carácter cartesiano de esta definición de cuerpo como extenso y sujeto de movimiento. y la distinción de alma y cuerpo que fundamenta, no es casi necesario demostrarlo” (p. 59, n. 2). Remite para ello *Meditationes* II (ed. Adam-Tannery. VII, pp. 26-27).

(116) *Cfr. De libero arbit.* III, 55,59 (PL XXXI, col. 1221-1303). Esta obra fue escrita entre 388 al 395. Aparece esta doctrina igualmente en *Cont. Julian*, V, 17 (PL XLIV, col. 794), y en *Op. imperf. Contr. Julian* II; 178 (PL XLV, col. 1218-1219) escritos entre 421 hasta su muerte.

(117) No sólo no hay subsistencia: Sirio que igualmente no hay emanación. (*Cfr. De anima et ejus origine* II, 3 (PL XLIV, col. 360-364); *De gen. ad litt.* VII, 3-4 (PL XXXIV, col. 357-358).

(118) "Nec ita factus (anima) ut in ejus naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur" (*De Gen. et litt.* VII, 28; *ibid.*, col. 372).

(119) *Epist. CXC*, 14 (PL XXXIII, col. 861).

(120) *Epist. CLXIV*, 20 (PL XXXIII, col. 717) y en general toda su crítica al maniqueísmo.

(121) *Cfr. De Gen. ad litt.* V, 9-12 (col. 560-562).

(122) *Cfr. c. Ttesmontant, op. cit.*, pp. 487-493; 528-549.

La tercer cuestión que queríamos abordar era aquella de la relación de la substancia-alma con la substancia-cuerpo. Como puede verse será una cuestión igualmente insoluble. Sin embargo, Agustín se evade frecuentemente de la "opresión" del instrumental lógico heredado y vuelve a la expresión bíblica, donde resplandecía una visión unitaria del hombre. Como veremos, habiéndose dado todo lo necesario para concluir un dualismo absoluto, sólo será al fin un dualismo mitigado ya que recuperará, si no la unidad substancial, al menos una unidad radical o personal. En todo esto, es necesario advertirlo desde ya, existe una gran imprecisión terminológica, y, ciertamente, no se trata de la lógica o metafísica aristotélica. Nuestro pensador no sabrá cómo comunicar la substancia del alma con la del cuerpo. A aquélla le corresponde toda actividad; a ésta suma pasividad, es decir, mero instrumento material de ubicuidad local o espacial. ¿Cómo se relacionan? Tendrá, tanta dificultad como siglos después Descartes.

Sin embargo, tiene fórmulas contradictorias en las que afirma la unidad del hombre: "Por lo que consta que estamos compuestos por alma y cuerpo, que es el mismo hombre [...]" ⁽¹²⁷⁾. "El alma que posee un cuerpo no constituye dos personas (*duas personas*) sino sólo un hombre" ⁽¹²⁸⁾.

Estas fórmulas recuperan, de algún modo, la unidad perdida y añorada del hombre. De igual modo se dice que " el hombre es un animal racional y mortal" ⁽¹²⁹⁾. El alma es inmortal pero el hombre mortal; por lo tanto el hombre no es el alma.

Agustín necesitaba del dualismo para poder más fácilmente demostrar, por la espiritualidad y autonomía del alma, su inmortalidad. Sin embargo, la recurrencia al texto bíblico que dice "hagamos al hombre" (*Génesis* 1, 26), y no "hagamos al alma", le permite en oportunidades, a Agustín, criticar al neoplatonismo como cuando enseña que "el hombre es una substancia racional (*substancia rationalis*) que consta de alma y cuerpo" ⁽¹⁸⁰⁾.

Agustín nunca pudo mostrar o demostrar la unidad del hombre, porque no admitía, como Nemesio, que el alma fuera forma del cuerpo, ya que se comprometía la inmortalidad del alma. Sólo podía, entonces, afirmar la "radical" unidad del hombre (los ejemplos dados son suficientes para mostrarlo),

(123) *De Gen. ad litt.* VII, 22 (col. 366)

(124) *Ibid.*, 6-7 (col. 358-360)

(125) *Ibid.*, 23 (col. 368)

(126) Esto ya lo percibió Belarmino en el siglo XVI (*De ammiss. Gratia*. IV, 6).

(127) Y continúa el texto: "Quaquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrom vocaretur homo si non esset alterum (nam neque corpus homo esset si anima non esset; nec rorsus anima homo si ea corpus non animaretur): fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur" (*De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; *PL XXXII*, col. 1313).

(128) *In Joan. Evangel.* XIX, 5, 15 (*PL XXXV*, col. 1553).

(129) *De ordine* II, 11 (*PL XXXII*, col. 977-1020).

pero sin explicarse o demostrar filosóficamente el modo de esa unión o comunicación de substancias.

El esquema podría manifestar mejor las diferencias existentes entre el dualismo absoluto, el dualismo de Orígenes y el dualismo de tipo agustiniano, que se impondrá en la Edad Media salvo algunas excepciones:

7— TRES TIPOS DE DUALISMOS

<i>Dualismo de tipo neoplatónico</i>	<i>Dualismo alejandrino de Orígenes</i>	<i>Dualismo latino de Agustín</i>
El alma es una sustancia preexistente, divina, inmortal, eterna, unida accidentalmente al cuerpo, debido a una caída, pena o pecado anterior.	El alma es una sustancia preexistente, no divina, creada, inmortal, unida accidentalmente a un cuerpo debido a un pecado anterior, siendo el estado de resurrección un momento de la vida beata pero no el último.	El alma es una sustancia, de origen incierto, no divina, inmortal, unida radicalmente al cuerpo sin pecado anterior, siendo la resurrección el estado beatífico definitivo.
El cuerpo es una <i>ousía</i> o no-ser, cárcel o prisión del alma, causa de los males terrestres, que desaparece con la muerte.	El cuerpo es una sustancia, vestido o habitación del alma, material, pena de un mal anterior, que resucita sólo temporariamente.	El cuerpo es una sustancia, material, que está herida por un pecado originario, que resucita para permanecer eviternamente.

Como puede verse la noción de *substancia* u *ousía* es equívoca. Para Agustín tanto el hombre como el alma pueden ser substancias. La escolástica posterior fraguará una noción contradictoria de "substancia incompleta" (que Tomás de Aquino nunca expresará sino bajo la fórmula de "forma subsistente"). Pero, en toda esta crisis, ¿no se ve acaso un equívoco producto del dualismo helénico que sobrenada sobre la intención profunda de la unidad radical, propia de la comprensión cristiana del hombre? En verdad, el cristianismo propone, por medio de la doctrina de la resurrección, "la salvación del hombre íntegramente; la filosofía cristiana no puede intentar salvar el alma sin el cuerpo, sino salvar el cuerpo por el alma, y para que así sea es menester necesariamente que el hombre sea un compuesto substancial, muy diferente de la yuxtaposi-

(130) *De Trinitate* XV, 7, 11 (PL XLII, col. 1065).

ción accidental imaginada por Platón. Por lo demás, es lo que explica que, siendo tan claro en la afirmación de la unidad del hombre, San Agustín se reconozca incapaz de justificarla" (131).

Para concluir, y para dar nuevo argumento a la interpretación de Gilson, recordemos todavía una nueva definición: "El hombre no es sólo el cuerpo o el alma sola, sino que consiste en un alma y un cuerpo" (132).

§ 56. Pensadores de los siglos V y VII

Claudio Mamerto (133), escribió un tratado importante, si se tiene en cuenta la época, acerca *De statu animae* (134). El dualismo se deja ver en numerosos textos de su obra. El hombre, por ejemplo, es imagen de Dios por su alma y no por su cuerpo (135). El alma, imagen de Dios, es una substancia que en la resurrección se transforma en espíritu, así como el cuerpo animal se transformará en cuerpo espiritual. Se trata de una interpretación dualista de San Pablo —que no era dualista, evidentemente— (136). La substancialidad del cuerpo, por su parte, y del alma por otra, queda evidenciada en el texto del libro III capítulo XI al preguntarse por lo que se aniquila en el hombre en el momento de la muerte, y propone: "Por lo que ni en *ambas substancias* morimos [es decir: el alma y cuerpo], ni en ambas dejamos de morir. Se vive cuando está el alma en el cuerpo [...], pues se muere el cuerpo cuando de todos se aleja el alma con la vida; pero la vida no abandona al alma. El alma es inmortal, mientras que el cuerpo es mortal" (137).

El hombre sería, entonces, la composición de dos substancias y la vida es fruto del alma. El dualismo es explícito. No nos daría mayor fruto seguir uno a uno todos los autores de la época de decadencia que siguió a la muerte de Agustín. El Imperio latino se desmembraba paulatinamente por la to-

(131) *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1932, p. 183.

(132) *De civitate Dei* XIII, 24, 2 (*PL* XLI, col. 399);

(133) Moría en 474, fue presbítero de Viena en Galia.

(134) *PL* LIII, col. 697-780.

(135) "Sed ab ipso Deo similitudo Dei anima dicitur humana, in corpore autem nulla esse potest similitudo divina. Incorporeum ergo erit, quod Deo sit simile; humanus vero animus ad similitudinem Dei factus est; incorporeus igitur est animus humanus" (I, cap. IV; *PL* LIII, col. 707).

(136) *Cfr.* §§ 10-12 de este trabajo. Mamerto dice: "Quocirca datur intelligi, quod sicut in hac vita animae humanae *substantia* incorporaliter dignitate sui anteit corpus animale; ita post resurrectionem remunerationemque anteibit corpus spirituale ..." (I, cap. XIII; *ibid.*, col. 716).

(137) *Ibid* col. 773. En el texto que hemos traucido dice "in utraque substantia. En nuestro autor puede ya verse la problemática que después abordará Descartes (y que era tradicional) de que el "spiritus movetur in tempore sine loco", mientras que él "corpus movetur localiter et temporaliter" (¿las dos formas apriori de la sensibilidad kantiana en otro contexto radicalmente distinto?).

ma de Roma en el 410; por la invasión de los Vándalos en Galla, España y el norte de Africa; por la irrupción de los Godos, Ostrogodos, Lombardos, etc. No eran tiempos propicios para la reflexión filosófica. Por ello sólo nos detendremos en algún autor más importante y que influenciará a la filosofía del siglo XIII. Aurelio Casiodoro ⁽¹³⁸⁾, en su obra *De anima*, manifiesta un dualismo mitigado de tipo agustiniano, y define tanto al alma como el cuerpo en la categoría de substancia ⁽¹³⁹⁾: "El alma del hombre es una substancia espiritual" ⁽¹⁴⁰⁾. "El alma es substancia simple, especie natural [...] creada por Dios, [...] que vivifica a su cuerpo" ⁽¹⁴¹⁾.

Admite entonces una posición creacionista, ante la que Agustín dudaba. No se descubren novedades importantes en nuestro autor fuera de lo indicado ⁽¹⁴²⁾. Sólo con un Isidoro de Sevilla ⁽¹⁴³⁾ se logra una como recapitulación de la filosofía decadente latina del siglo VII. Su influencia en la época medieval será determinante. En sus *Etimología*, y otras obras, trata frecuentemente cuestiones antropológicas. El hombre es un microcosmos ⁽¹⁴⁴⁾, pero dentro de una visión dualista ya que está constituido por una substancia material, el cuerpo, y una substancia espiritual, el alma: "Doble es el hombre: uno interior y otro exterior. El hombre interior es el alma, el exterior el cuerpo" ⁽¹⁴⁵⁾. El hombre "subsiste por diversas substancias, por la mortal [= cuerpo] y la inmortal [= alma]" ⁽¹⁴⁶⁾. Es decir, el alma es "una *substancia* incorpórea, intelectual, racional, invisible, móvil e inmortal, cuyo origen es desconocido (*sic*), nada en su naturaleza se mezcla con lo concreto o terrestre" ⁽¹⁴⁷⁾. y por su parte "el cuerpo es una *substancia* visible, móvil y mortal [...]" ⁽¹⁴⁸⁾.

El dualismo ha alcanzado una expresión plena y un Des-

(138) Vivió en 477-565.

(139) Cap. I; *PL* LXX, col. 1282.

(140) *Ibid.*

(141) Cap. II, col. 1283:

(142) Nuestro autor niega que el alma tenga forma (col. 1289), por lo que sería una substancia simple, al menos en cuanto a la composición materia-forma.

(143) Nació en 560 y moría en 636.

(144) "Homo autem *mikrokósmos*, id. est, minor mundus, est appellatus" (*De natura rerum* IX; *PL* LXXXIII, col. 977-978. Para Isidoro el hombre es microcosmos porque sintetiza los cuatro humores del mundo: "Habet enim in se aliquid ignis, aëris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est, humoris in sanguine, aëris in spiritur ignis in calore vitali" (*Different.* II, 17; *ibid.*, col. 77).

(145) *Etymologia* XI, I (*ibid.*, col. 398).

(146) *Different.* II, 17 (*ibid.*, col. 77).

(147) *Ibid.*, II, 27 (col. 83). La doctrina del origen del alma en Isidoro es plenamente agustiniana ("...et quod animae incerta est origo"; *De Eccles. offic.* II, 24; *ibid.*, col. 818).

(148) y continúa el texto: "...habens semen ex vitio et ex terrena faece materiam. Sed anima, quia spiritalis creatura est, initium novit, finem habere non novit. Sicut angeli, ita et animae sunt: Habent enim jnitium, finem nullum" (*Different.* II, 27; col. 83).

cartes, con su división de *res cogitans* y *res extensa*, se encontrará en esta tradición.

3 — *La tradición agustiniana o del dualismo mitigado*

El renacimiento carolingio, desde fines del siglo VIII, no aportó nuevas luces a nuestro problema, más bien se puede observar una profunda decadencia en el planteo de las cuestiones y en sus soluciones. Se copian las fórmulas acuñadas por Agustín o Isidoro, aunque a partir del siglo X, y mejor desde el XI, se evidencia una cierta preocupación por el estudio del hombre en una consideración más concreta, anatómica y fisiológica, pero sin aportes al nivel filosófico. Con excepción de Escoto Eriúgena, ninguna exposición acerca del hombre anterior al siglo XIII merece tenerse en cuenta en el mundo latino. Si damos algunos ejemplos es sólo para no interrumpir la tradición del dualismo mitigado que se ha impuesto en la reflexión antropológica.

§ 57. *El renacimiento carolingio*

Un Alcuino ⁽¹⁴⁹⁾ escribió una obrita que tituló *De animae ratione liber ad Eulaliam* ⁽¹⁵⁰⁾. En las pocas columnas del librito puede descubrirse rápidamente la inspiración platonizante y agustiniana del tratamiento del tema del hombre. Ante la pregunta de "¿Quién soy yo sino alma y cuerpo?" ⁽¹⁵¹⁾ que pudiera hacernos pensar en una expresión unitaria, explica a continuación: "Sólo el alma, en sí misma, tiene impresa la imagen y semejanza (de Dios)" ⁽¹⁵²⁾. "La mejor parte del hombre es su alma" ⁽¹⁵³⁾.

El cuerpo, que siendo substancia no es imagen de Dios, es dirigida por el alma que es considerada, como en el caso de Platón, en una división tripartita ⁽¹⁵⁴⁾. Su definición del alma nos indica como sus precededores, que se trata siempre de la *ousía* de tipo griego: "Por ello una es el alma [...] una substancia [...]. El alma o ánimo es un espíritu intelectual,

(149) Vivió entre 730-804.

(150) *PL* CI, col. 639.650.

(151) *Op. cit.*, I, col. 639.

(152) *Ibid.*, II.

(153) *Ibid.*

(154) "Triplex est enim anima, ut philosophi volunt... concupiscibilis, a lia rationalis, tertia irascibilis" (*ibid.*).

racional, siempre en movimiento... honrado por Voluntad del creador de libre arbitrio, viciado por su voluntad" (155).

Pueden entonces verse afirmadas al mismo tiempo una tesis de herencia helenista (el alma como espíritu) y otra hebreo-cristiana (la libertad es el fundamento del mal en el mundo). Alcuino incluye el libre arbitrio en la definición del alma; dicha inclusión se hará tradicional en los siglos posteriores. Este tratadito, moralizante y teológico, es agustino aun en aquello de no saber ciertamente cual sea el origen del alma (156).

Un alumno de Alcuino, Rabano Mauro (157), escribió un *Tractatus de anima* (158), quizá en el año 842, donde no puede verse ninguna originalidad. El dualismo persiste: "Se dice alma aquello que anima, es decir que vivifica, a la substancia del cuerpo" (159).

Copia, en este tratado, algo de Casiodoro, algo de Alcuino y mucho de Agustín. La duda sobre el origen del alma muestra una vez más la nulidad de su aporte (160).

Por su parte Ratramno (161) publicó un tratadito con alguna personalidad titulado *De anima*, y otra *De quantitate animae* (162), donde criticaba la posibilidad de una sola alma universal (monopsiquismo) para todos los cuerpos de los hombres. Negaba que el alma fuera limitada localmente por el cuerpo, sin embargo, con lo que evidenciaba un marcado dualismo que condenó el arzobispo de Reims, Hincmaro. En efecto, Hincmaro (163), trabajó igualmente en antropología, aunque con poca seguridad de pensamiento, conservándose de su pluma *De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum Regem* (164). Para el discípulo de Hilduino el alma no es corpórea, es simple (165), y como el cuerpo es una substancia (166). La unión del cuerpo y el alma se expresa a modo de "inhesión", es decir, accidental: "El alma que *inhiere* al cuerpo [...]" (167).

(155) *Ibid.* X, col. 664.

(156) *Cfr. ibid.*, XIII, col. 645.

(157) Vivió entre 784-856.

(158) *PL CX*, col. 1109-1120.

(159) *Op. cit.* I, col. 1110. Dice todavía: "Philosophi autem animan dicunt esse substantiam simplicem, naturalem, specie distinctam a materia sui corporis" (*ibid.*).

(160) En los capítulos VI-X se ocupa de cuestiones éticas, tratando las cuatro virtudes cardinales con gran superficialidad, evidenciando un estado muy anterior a la introducción de la *Etica a Nicómaco*.

(161) Murió algo después del 868.

(162) *Cfr.* A. Wilmart, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, en "Rev. Benedictine" XLIII (1931), pp. 207 ss. Ver todavía el artículo de Peltier *Ratramne*, en *DTC* (1937), col. 1780-1787. Otras de sus obras se encuentran en *PL CXXI*.

(163) Vivió entre 806 al 882.

(164) *PL CXXV*, col. 929-952.

(165) El alma es "simplex ...ex nullis subsistit elementis" (Cap. I; col. 932).

(166) Tanto el cuerpo como el alma son substancias: "Anima ...quod animet, id est vivificet substantiam corporis" (*Ibid.*, col. 933); "...humanarum substantiarum

Este término técnico indica bien que no se trata de una unión substancial, ya que sólo un accidente u otra substancia (pero esto en muy dudosa doctrina aristotélica) puede inherir a una substancia. A partir de la problemática agustiniana, y de muchos de sus antecesores nuestro autor trata, como se hará tradicional hasta el tiempo de Descartes o Kant, "si el alma se sitúa localmente en el cuerpo" ⁽¹⁶⁸⁾, "si el alma se mueve localmente con el cuerpo" ⁽¹⁶⁹⁾, "si sólo el alma se mueve temporalmente" ⁽¹⁷⁰⁾. Estas cuestiones de una escolástica naciente se tratarán en el idealismo como las formas apriori de la sensibilidad, y por la superación del idealismo aparecerán en nuestra época (con un sentido radicalmente distinto) como las cuestiones de la corporalidad y la temporalidad. Se ocupa en favor del problema de la inmortalidad, nueva evidencia del olvido de las estructuras esenciales de la antropología hebreo-cristiana.

§ 58. *La renovación neoplatónica*

Sólo con Escoto Eriúgena ⁽¹⁷¹⁾ encontramos una postura antropológica novedosa y profunda. Desde los tiempos de Agustín el mundo latino había perdido el espíritu de creatividad.

Colega de Ratramno, y por pedido de Hincmaro, escribió Escoto una obra *De divina praedestinatione* en el 851 ⁽¹⁷²⁾ en su primer período de evolución intelectual. Desde el 856 se produjo una conversión intelectual al descubrir las obras de Pseudo-Dionisio ⁽¹⁷³⁾ y algunas obras de los Padres griegos. Tradujo los *Ambigua* de Máximo el Confesor y *De hominis officio* de Gregorio de Nisa. Su obra cumbre, sin embargo, fue *De divisione naturae* ⁽¹⁷⁴⁾, escrita entre 862 y 865.

La inspiración neoplatónica de su filosofía se hace patente en todas sus obras, aunque sabe guardarlas tesis fundamentales de la metafísica cristiana, y con ello explica una antropología cristiana de influencia griega. Es mucho más equilibrado que Orígenes, aunque plantea aún con mayor claridad el círculo

animarum ..." (*Ibid.* IV; col. 938).

(167) *Ibid.*, II; col. 933. Usa la palabra latina *inhaeret*.

(168) *Ibid.* II.

(169) *Ibid.* III.

(170) *Ibid.* VII.

(171) Nació entre el 810 al 815; moría en 877.

(172) *PL CXXII*, col. 347-440.

(173) El *Corpus dionysianum* (*PG III*, col. 119-1120) fue recibido en la Edad Media como siendo su autor Dionisio el Areopagita, contemporáneo de Pablo el apóstol. Realmente fue escrito por un cristiano entre el 480 al 500 d.JC., conocedor de Proclo (+ 485) y quizá obispo sirio.

(174) *PL CXXII*, col. 439-1022. En col. 1923-1024 hay una página de una obra incompleta titulada a la manera platónica: *Liber de egressu et regressu animae ad Deum*.

lo neoplatónico, pero dentro de una estructura cristiana como hemos dicho más arriba.

a) El primer momento de la filosofía de Escoto se trata no del Uno de Plotino sino del Dios creador; deja en esto la tradición indoeuropea para inscribirse en la tradición judeo-cristiana: "Me parece que la división de la naturaleza puede realizarse en cuatro diferentes especies (de entes): la primera de ellas es aquella que crea y no es creada; la segunda que es creada y crea; la tercera que es creada y no crea; la cuarta que ni crea ni es creada" (175). Estos cuatro grados, o mejor tres niveles ya que el cuarto es idéntico al primero, de ser, naturaleza o *ousíai* se diferencian de los neoplatónicos o gnósticos en cuanto estos proponen diversos momentos del ser por emanación, mientras el fondo de toda la doctrina del Eriúgena es la creación. Su antropología se sitúa entre el segundo y tercer nivel.

Como decíamos, Dios creador es el primer momento del círculo, ya que "es el único que verdaderamente es, y como dice Dionisio Areopagita *Esse, inquit, omnium est, superesse Divinitas* (176). Escoto se inspira tanto en el Pseudo-Dionisio como en Gregorio de Nisa a quienes nombra en este texto.

b) Efectivamente, Dios crea en primer lugar el mundo de la "naturaleza" que es creada y creadora, el mundo de las ideas interpretadas en su más radical sentido óntico. Es el primer grado de la teofanía o revelación de Dios: "Brilla entonces esta forma segunda, las naturalezas universales, como hemos dicho, que es creada y no crea [...] ideas [...], esto es, especies o formas, de las que todas las cosas son hechas, antes que fueran, y que como suele decirse son razones inconmutables de creación" (177).

El logicismo metafísico de Escoto le lleva a firmar la pre-existencia óntica, como entes creados, de las Ideas, géneros o especies. Por ello la dialéctica no es meramente el proceso de la inteligencia humana en el descubrimiento de las Ideas en Dios (178). Su antropología, en esto inspirada en Filón de Ale-

(175) *De divisione naturae* I, 1; *PL CXXII*, col. 441. Debe tenerse en cuenta que Filón de Alejandría no expresó un sistema filosófico (en la tradición judía); por su parte los primeros grandes teólogos (Ireneo, Orígenes y Agustín) no llegaron tampoco a sistematizar su pensamiento. Por ello un Escoto Eriúgena puede designarse como el constructor de la primer *Summa theologiae*, que usa el círculo platónico para manifestar el pensamiento cristiano. De todos modos en la doctrina del Eriúgena hay muchos equívocos. Tal, por ejemplo, la doctrina de la creación (Cfr. G. Piemonte, *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena*, en "Sapientia" XXIrl (1968) 37-58, 115-132).

(176) *Ibid.* I, 3; col. 443.

(177) *Ibid.* II, 2; col. 529. El mundo de las ideas subsiste en el Verbo: "Omnia itaque, quae per Verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter ...solummodo super omnia tempora et loca in ipso unum sunt et universaliter subsistunt visibilia, invisibilia, corporalia, incorporalia, rationalia, irrationalia... in Verbo vivunt" (*Homil. in Prolog. Evang. Scc. Joan; Ibid.*, col. 288)

(178) *Ibid.*, I, 14.

jandría y en Gregorio de Nisa (§ 9 y 52), admite primeramente una estructura antropológica prototípica, universal, eterna: "Podemos definir al hombre de la siguiente manera: El hombre es una noción intelectual hecha eternamente en la mente de Dios [...] y no sólo del hombre mismo" ⁽¹⁷⁹⁾.

c) Después de haber tratado en el libro segundo, el segundo tipo de naturaleza ("en el libro segundo se considera la segunda naturaleza universal") ⁽¹⁸⁰⁾, pasa a estudiar el orden de la creación del cosmos visible e invisible de los entes individuales o individualizados, siendo el acto inicial del tercer momento aquel relato de que "al comienzo creó Dios el cielo y la tierra" ⁽¹⁸¹⁾.

El hombre es entonces, en su estado de individuo, una creación por participación en una materia de la Idea o noción eterna de Humanidad, participación del "Primer hombre" filoniano: " Algo inmutable puede captarse en los cuerpos humanos... Se capta universalmente en todos los cuerpos humanos una forma igual y común a todos (que está siempre en todos invariablemente" ⁽¹⁸²⁾.

En este tercer orden de entes existe una graduación, desde los seres puramente espirituales (se trata de la angeleología de Escoto) hasta los seres sensibles o puramente materiales. El hombre se encuentra entre ambos mundos. El dualismo cuerpo-alma no es tan radical como en los autores latinos que hemos considerado hasta ahora: "Ni ha sido creada el alma antes que los cuerpos, ni los cuerpos antes que las almas, sino junto y simultáneamente todo fue creado por la decisión divina, cuando fue dicho *hagamos al hombre* [...]" ⁽¹⁸³⁾. "El hombre está compuesto por dos naturalezas, de la invisible según el alma y de la visible según el cuerpo" ⁽¹⁸⁴⁾.

Por todo esto puede decirse que el hombre es un microcosmos, conjunción de todos los órdenes ⁽¹⁸⁵⁾.

En el círculo neoplatónico no puede faltar una caída. En el relato adámico del *Génesis* no hay caída sino expulsión y permanencia del mismo hombre. Para Escoto en cambio hay auténtica caída de un hombre inmortal y espiritual en un hombre mortal y corporal. Pero, el aspecto propiamente cristiano de su antropología es que la caída es debida a la sola libre voluntad del hombre, causa del mal ⁽¹⁸⁶⁾. Ni aún en este tipo de tema Escoto se muestra tan claramente dualista como un Agus-

(179) *Ibid.* IV, 7; col. 768.

(180) *Ibid.* III, 1; col. 619.

(181) *Ibid.* 24; col. 690.

(182) *Ibid.* IV, 12; col. 801.

(183) *Ibid.*

(184) *Ibid.*

(185) *Ibid.* IV, 5; col. 760.

(186) *Ibid.* V, 36; col. 975.

tín por ejemplo. Por el contrario una y otra vez afirma que "el hombre es un modo inefable de unión de un alma racional con un cuerpo humano" ⁽¹⁸⁷⁾. Cuando define al alma no dice que es substancia ⁽¹⁸⁸⁾.

d) El cuarto momento del círculo neoplatónico es el retorno de las creaturas, del hombre, al Creador, tomado ahora como fin ("en cuarto lugar, la naturaleza que ni crea ni es creada"). El proceso antropológico de la reintegración comienza por la muerte, donde se separa el alma del cuerpo. El alma es liberada y el cuerpo se corrompe ⁽¹⁸⁹⁾. Después viene la resurrección del cuerpo, su espiritualización, y el retorno del hombre al seno del Dios creador, ahora fin y beatitud. Escoto expresará que esta reintegración no es impersonal o panteísta. De todos modos el movimiento o el gesto general de su sistema tiene más bien ese sentido y por ello será el fundamento de movimientos de inspiración neoplatónica en el mundo latino posterior. Piénsese principalmente en la escuela de los místicos alemanes ⁽¹⁹⁰⁾. La cuestión de *egressu* y *regressu*, que el Cusano denominará *explicatio* y *complicatio*, de corte neoplatónico, se introducirá en el esquema de las Sumas, aun la de Santo Tomás, y por lo tanto toda la antropología posterior deberá a Escoto el replanteo de la cuestión tal como se había presentado a los ojos de Orígenes: como una circularidad.

Es entonces una antropología muy fina, fuera del esquema normal de la época; un regreso a la sutileza ya la grandeza lógica de los Padres griegos, donde el dualismo (el orden de las Ideas ontológicamente consideradas y el de la creación visible) no se presenta tan radialmente. El hombre es una participación de la "Idea de hombre" individuada por la materia. El neoplatonismo de Escoto significa una revolución metafísica esencial al círculo teo-cosmológico de Plotino.

§ 59. La relación alma y cuerpo hasta el siglo XII

El siglo IX y gran parte del X fueron dos tristes siglos para el pensamiento filosófico, antropológico. No hubo, simple-

(187) *Ibid.* IV, 5; col. 754.

(188) "Humana anima simplex quaedam natura omnique compositione absoluta" (*Ibid.*)

(189) "Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur... Secunda in resurrectione... Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus, et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinto, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem" (*Ibid.* V, 8; col. 876).

(190) Por ejemplo J. Eckhart, J. Taulero, E. Suson, J. Ruysbroeck, Nicolás de Cusa, y por la "deutsche Philosophie" de un Boehme que desembocará en el idealismo alemán.

mente, nada. y si algo se comienza a ver a fines del siglo x no estamos todavía ante una verdadera renovación. La influencia de las hipótesis agustinianas tienen primacía absoluta, y el dualismo vuelve a instalarse cómodamente. El intento de Escoto Eriúgena, tenido por muy peligroso por su neoplatonismo, recibió muchas condenaciones y pocos seguidores.

Sólo un Guillermo de Champeaux ⁽¹⁹¹⁾ escribió un tratado, por otra parte de dudoso origen, *De origine animae* ⁽¹⁹²⁾. Su posición es claramente creacionista: "Por esta ley ha sido creado el hombre: a fin de que los hombres tuvieran por sucesión de producción seminal un cuerpo, pero sólo Dios infundiría nuevas almas" ⁽¹⁹³⁾.

Otro miembro de la misma escuela es Hugo de San Victor ⁽¹⁹⁴⁾, que escribió una obra *De Anima* ⁽¹⁹⁵⁾ y otra *De unione corpore et spiritus* ⁽¹⁹⁶⁾. La antropología de Hugo, sin embargo, se encuentra dispersa en todos sus trabajos. Su dualismo no tiene equívocos: "Hizo Dios al hombre de dos substancias; un cuerpo, según la materia que extrajo de la tierra; un alma sin materia formada de la nada" ⁽¹⁹⁷⁾.

El hombre, sin embargo, es la totalidad compuesta por el alma y el cuerpo, nuevo argumento que "mitiga" el dualismo cristiano: "El hombre, como todo, consta de dos partes: alma y cuerpo. Estas son las dos partes del hombre, y de estas dos partes consta todo hombre. La naturaleza divina es simple, la naturaleza humana es doble (*duplex*). Por lo que las partes del hombre son dos, ya que dos son los Constitutivos de la naturaleza humana: alma y carne (*sic*). Donde estas dos (partes) están, todo el hombre está. Donde está una de ellas, sólo una parte del hombre existe" ⁽¹⁹⁸⁾.

Esa incesante repetición nos manifiesta bien el "dualismo mitigado". Se afirma la unidad pero de dos substancias o partes. Hugo introduce claramente la doctrina de la persona con lo que su antropología adquiere matices de mayor firmeza: "El alma en cuanto es un espíritu racional por sí y desde sí tiene el ser personal; el cuerpo que se le asocia, no forma parte de la persona en su composición, sino que se adjunta a la persona" ⁽¹⁹⁹⁾.

(191) Vivió en 1070-1121.

(192) *PL CLXIII*, col. 1043-1044.

(193) *Ibid.* col. 1044.

(194) Nació en 1097 y moría en 1141.

(195) *PL CLXXVII*, col. 165-190.

(196) *Ibid.*, col. 286-294.

(197) *De Sacrament.* I, 6, 1; *PL CLXXVI*, col. 264. El alma es denominada repetidas veces como substancia en *De unione corp. et spirit.* (*Ibid.*, col. 287-288: "extra substantiam animae rationalis", "incorpoream animae substantiam", "rationalis autem -substantia corporea lux est").

(198) *De Sacrament.* II, I, II; *PL CLXXV*, col. 403.

(199) *Ibid.*

Puede observarse cómo la persona se predica no del hombre sino del alma. El dualismo es expreso. El cuerpo se adjunta o añade (*apponitur*) al alma o a la persona. Supera sin embargo el dualismo de Agustín y sus seguidores en el plano del conocimiento sensible: "En el sentido del hombre, el hombre viviente percibe por el cuerpo y el alma, no el alma por sí o el cuerpo por sí, sino el alma simultáneamente con el cuerpo" ⁽²⁰⁰⁾.

El hombre, según la fórmula tradicional, es también para Hugo el microcosmos donde se unifican dos mundos, el material y espiritual ⁽²⁰¹⁾.

En la escuela del Cister, cabe destacarse a Guillermo de Saint Thierry ⁽²⁰²⁾ que escribió *De natura corporis et anima* ⁽²⁰³⁾. Esta obra significa una cierta innovación en el tratamiento del problema del alma. Influido por los descubrimientos médicos, fisiológicos en especial, de las escuelas árabes como la de Constantino Africano, manifiesta un conocimiento no usual en su época. La llamada *Physica humani corporis* del libro I indica un fondo platónico y agustiniano pero al mismo tiempo un cambio de perspectiva, ya que es mucho más experimental. En el libro II, *Physica animae* ⁽²⁰⁴⁾ se encuentra la ya acostumbrada definición del alma sin mayores modificaciones: "El alma, según dicen los filósofos, es una substancia simple, de especie natural [...]. Pero según nuestro modo de definirla, esto es según los doctores eclesiásticos, el alma es un espíritu que vivifica, racional, inmortal, que puede elegir lo bueno y lo malo" ⁽²⁰⁵⁾.

Es interesante ver cómo no distingue ya entre la tradición hebreo-cristiana y la helenista, atribuyendo a la teología cristiana tesis griegas. Analiza después la función vivificante y fisiológica del alma con respecto al cuerpo, a través del cerebro, corazón y otros órganos, pero nada habla de la unión del alma y cuerpo ni siquiera en un nivel óptico. Se trata entonces del dualismo que ya estamos acostumbrados a considerar.

Lo mismo puede decirse de Isaac de Stella ⁽²⁰⁶⁾, en su carta *De anima* ⁽²⁰⁷⁾, indica claramente el substancialismo del alma y del cuerpo. Como Descartes propone tres tipos de subs

(200) *Ibid.*, col. 408.

(201) "Homo microcosmus, id est, minor mundus" (*De medicina animae* I; *Ibid.*, col. 1183-1184). Cfr. artículo de Vernet sobre *Huges de Saint Victor*, en *DTC* VII, col. 240-308.

(202) Moría en 1148.

(203) *PL CLXXX*, col. 695-708.

(204) *Ibid.*, col. 707-fin.

(205) *Ibid.*, col. 707-708.

(206) Moría en 1169.

(207) *PL CXCIV*, col. 1975-1890.

tancias: "Tres son las substancias: el cuerpo, el alma y Dios" ⁽²⁰⁸⁾. En esta epístola pregunta a Alquero (Alcher) que le explique todas las cuestiones acerca del alma, su naturaleza y esencia, origen, condición, funciones. Su concepción es la tradicionalmente agustiniana.

De la misma Orden, Alquero de Claraval ⁽²⁰⁹⁾, escribió el más extenso tratado sobre el alma, aunque de hecho no es sino un resumen sin mayor personalidad de la doctrina antropológica de Agustín, Casiodoro, Isidoro, Alcuino, Hugo de San Victor, etc... Su obra se denomina *De spiritu et anima*, que durante mucho tiempo y ya en la misma Edad Media, se la creyó de Agustín, y de allí la importancia que cobró en el siglo XIII ⁽²¹⁰⁾.

Su dualismo es evidente, ya que ha reunido muchos de los textos que circulaban en los diferentes tratados desde el tiempo de Agustín ⁽²¹¹⁾. Distingue, como era Común en la época, entre la función del espíritu y la del alma, pero no ya en el sentido de los Padres griegos o del Nuevo Testamento ⁽²¹²⁾.

La unión de las dos substancias, cuerpo-alma, es descrita de tal manera que el dualismo se hace todavía más profundo ⁽²¹³⁾. El alma se "asocia" al cuerpo al que ama aunque sea su "cárcel". Se trata de una "confederación" de dos substancias ⁽²¹⁴⁾. Su lenguaje además de dualista es moralizante. La antigua cuestión de la imagen y semejanza con Dios es tratada en el sentido dualista ya que "Dio creador creó al hombre como imagen suya... (pero) la máxima conveniencia se establece entre Dios y el alma " ⁽²¹⁵⁾. Es decir, aunque Dios crea al hombre y lo crea *uno*, sin embargo es por su alma que es semejante a Dios. Nada de nuevo se encuentra en esta obra de Alquero.

(208) *Ibid.*, col. 1875.

(209) Vivió en el siglo XII y fue contemporáneo de Isaac de Stella.

(210) *PL XL*, col. 779-832.

(211) Cap. I: "Animus est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata" (col. 781). Más adelante (cap. III): "...ex duabus substantiis constat homo, anima et carne. ...". O: "anima est substantia rationalis, intellectualis, a Deo facta, spiritualis, non ex Dei natui" a sed potius creatura ex nihilo lacta" (Cap. VII; col. 784).

(212) "Spiritus est in quantum est ratione praedicta substantia rationalis. anima in quantum est vita corporis" (*Ibid.* IX; col. 784).

(213) "Quibusdam affectibus et quodam amicitia anima corpori conjungitur, secundum quam amicitiam nemo carnero suam odio habet. Sociata namque illi, licet ejus societate praegravetur, ineffabili tamen conditione diligit illud; amat carcerem (sic) suam, et ideo libere esse non potest. Doloribus ejus vehementer afficitur. Formidat intelitum, quae mori non potest" (*Ibid.* XIV; col. 789). Este texto se inspira en Casiodoro, De anima cap. 4-5; de la obra *Ad Alcherum* de Isaac de Stella; de numerosos trabajos de Hugo de San Victor, etc.

(214) Usa la tan poco feliz expresión siguiente para manifestar la unión del cuerpo con el alma: "Si enim tarn disparern carnis et animae naturam ad unam *confederationem* ...Deus conjungere potuit" (*Ibid.* XIV; col. 780).

(215) *Ibid.* XXXVI; col. 806.

El cisterciense Alano de Lille ⁽²¹⁶⁾ poseyó una visión del hombre igualmente dualista, que expresó en *De planctu naturae* ⁽²¹⁷⁾. De la escuela de Chartres no puede olvidarse Guillermo de Conches ⁽²¹⁸⁾, donde puede verse la influencia creciente de Aristóteles a través de los árabes ⁽²¹⁹⁾. Extraño autor fue Honorio de Autum ⁽²²⁰⁾, cuyas obras no tienen casi aprovechamiento filosófico por su moralismo y alegorismo continuo. *De Hexaemeron* ⁽²²¹⁾, *Gemma animae* ⁽²²²⁾, *Libellus octo quaestionum*, *De angelis et homine* ⁽²²³⁾, *De animae exilio et Patria* ⁽²²⁴⁾, cuyos títulos parecieran asegurarnos algunas distinciones antropológicas, no encierran nuevas posiciones.

Antes de entrar en el siglo XIII y sus antecedentes, queremos todavía considerar la postura de Pedro Lombardo ⁽²²⁵⁾, que sin ser original ciertamente tuvo una enorme influencia en la filosofía cristiana hasta el siglo XVI, por su obra *Libri quatuor Sententiarum*, escrita entre 1152 al 1153 ⁽²²⁶⁾. En el libro II, que trata "De la creación de las cosas corporales y espirituales", explica como todas las cosas han sido creadas como instrumentos del hombre ⁽²²⁷⁾. En la cuestión diez de la primera distinción de este libro II, plantea la cuestión de la unión del cuerpo y el alma. Su reflexión y respuesta es dualista: "[...]. Si pudo Dios reunir en una federación y en la amistad tan dispar naturaleza como el cuerpo y el alma [...]. (En efecto) hizo Dios al hombre a partir de dos substancias, del cuerpo que se compone de tierra, del alma que fue hecha de la nada. Están por ello unidas las almas a los cuerpos, a fin de que en ellos, obedientes a Dios, mayor premio merezcan" ⁽²²⁸⁾.

Estos textos no necesitan explicación ninguna. El dualismo tradicional no ha adquirido sino mayor conciencia de sí mismo. El obispo de París no mostró originalidad. Con él hemos terminado una larga lista, estéril casi, con excepción de

(216) Vivió entre 1140 al 1203.

(217) *PL CCX*, col. 429-482. Utiliza un método alegórico y místico, de poca eficacia metafísica. Se inclina por una interpretación creacionista: "Deus operando hominem creat. ..." (*Ibid.*, col. 444).

(218) Nació en 1080 y moría en 1145. .

(219) Véase por ejemplo la descripción de la localización de las funciones cerebrales (*Philosophia mundi* I, 24; *PL CLXXII*, col. 95).

(220) Llamado *Augustodunensis*, 1090-1152.

(221) Se habla del *De noecosmo* (cap. I; *PL CLXXII*, col. 254).

(222) *Ibid.* col. 542 ss.

(223) *Ibid.* col. 118 ss.

(224) *Ibid.* col. 1241 ss. "Sicut populo Dei exilio erat in Babilonia ..." En el *Cognitio vitae*, repite la definición tradicional: "Anima spiritus est substantia incorporea ...". El hombre es un microcosmos ("minor mundis dicitur") constituido por dos substancias (*Elucidarium* I, 11; *PL XLXXII*, col. 1116).

(225) Vivió en 1110-1160.

(226) *PL CXXI* col. 11 55. Citaremos de *PL CXXII*, col. 519-962.

(227) "...Mundus factus est propter hominem, sc. ut ei serviretur" (*Ibid.* 11, I, 8; *PL CXXII*, col. 853).

(228) *Ibid.*, col. 654. El Maestro de las Sentencias es firmemente creacionista,

Escoto Eriúgena, pero que, de todos modos, nos permite ahora afirmar que el dualismo del tipo de Agustín, o aun anteriormente de Tertuliano, reinó sin oposición desde el siglo II hasta comienzos del siglo XIII en la Cristiandad latina. Durante once siglos faltó originalidad para desprenderse de fórmulas originadas en el helenismo de tipo platónico, neoplatónico, gnóstico pero agustinianas en su fondo. Sin la introducción de autores que aportarán otras tradiciones de pensamiento es bien posible que nunca el pensamiento cristiano se hubiera librado de la "trampa del dualismo" —como hemos titulado este capítulo.

Pasemos ahora a una nueva época de la antropología donde, gracias al aporte aristotélico, la equivocidad de la noción de substancia u *ousía* lanzará a los filósofos en dos corrientes irreconciliables: la del dualismo de tipo agustiniano-aristotélico, y la del hilemorfismo consecuente como en el caso de Tomás de Aquino.

posición que será irreversible: "...id est, substantiam animae in qua viveret, creavit; non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo" (*Ibid.* II, 17, 1; col. 685).