



Las tres medidas del hombre

Confrontación de los modelos antropológicos paganos y cristianos en el comentario a I Tess 5, 23 en la primera parte del s. II

El tema del hombre en los primeros escritores cristianos a caballo entre el s. I y II se polariza en torno a dos textos bíblicos: Gen 1, 26 (y 2, 7): «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», y ITess 5, 23: «El mismo, el Dios de la Paz, os santifique plenamente y conserve irrepreensible vuestro entero ser, el pneuma, el alma y el cuerpo para la venida del Señor Nuestro, Jesús el Mesías».

Al texto del Génesis se han dedicado muchos estudios¹, al de Pablo pocos, y en el alba de la exégesis bíblica, como es el siglo II, no conocemos ninguno. Y sin embargo el momento es importante, más aún, decisivo para el progreso del pensamiento antropológico cristiano. La primera mitad del s. II supone el contacto frontal de los primeros teólogos y pensadores cristianos con el mundo helenista. Equipados casi todos ellos con esquemas mentales hebreos tratan de expresar «la novedad cristiana sobre el hombre» en terminología y esquemas «comunes» a la cultura científica del tiempo, la greco-alejandrina. Se nota por esto un esfuerzo «ecuménico» por encontrar una definición del hombre que sirva de plataforma común para un diálogo fructuoso. El proceso que viven los primeros autores cristianos hacia una definición del hombre (y de la «novedad cristiana») exige una respuesta fundamental al interrogante «¿de qué

¹ Por nuestra parte véanse los que hemos dedicado a la *Antropología de los Textos de Qumrán*, en Rev. Cat. Teol. XII/2 (1987) y XIV (1989); *Anthropos Hiereus, elementos hebreos en la antropología de la Ep. 1 Clementis*, en Homenaje a Antonio Orbe, Collect. Compostellana, 1989. ORBE A., *Hacia una definición del hombre en el s. II*, en Gregorianum 51 (1970) 305-365; 509-536.

se compone el hombre? ¿cuáles son sus elementos?». El texto paulino de una sus epístolas más antiguas ofreció a estos autores un cauce. Veamos los hitos del diálogo entre los modelos paganos y esta pauta paulina.

I. LA TRICOMIA PAULINA DE I TESS. 5, 23 EN EL CONTEXTO ANTROPOLOGICO DE SU TIEMPO

El texto de I Tess. 5, 23 es el único paso en todo el «corpus paulinum» donde aparece la famosa división «cuerpo-alma-espíritu». El texto dice:

Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης
ἀγιασάσαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς
καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα
καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα
ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ
τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ
τηρηθεῖη.

El mismo, el Dios de la paz,
os santifique completamente,
y vuestro espíritu pleno y total,
y el alma y el cuerpo,
para la venida del Señor nuestro,
sea conservado irreprensible.

Notemos algunos elementos gramaticales del texto: Pablo habla del hombre «santificado totalmente», no del hombre común; habla del hombre creyente que ha recibido la «santificación». Expresa esta «santificación total» a través del resto del texto: como «espíritu pleno y total y alma y cuerpo», que el apóstol desea sea conservado hasta la venida del Señor². Por lo tanto la pretendida dicotomía es propia del «hombre total o perfecto», santificado por la fe; esta enumeración que señala S. Pablo indica no «partes» sino la totalidad del hombre perfecto y acabado³. El «pneuma» indica una propiedad característica de los creyentes (por esto dice ὑμῶν), mientras «el alma y el cuerpo» constituyen un complemento, de manera que queda enumerada la tricomía. El «pneuma» hay que interpretarlo en relación a la «santificación», y en este sentido, como propiedad «nuestra» y don del Dios de la paz, se trataría de la participa-

² La partícula ἐν equivale en el griego bíblico a εἰς; F. BLASS und A. DEBRUNNER, *Grammatik...* 10.^a edic. Göttingen 1959, p. 206, 1.

³ K. A. BAUER, *Leiblichkeit-das Ende aller Werke Gottes*, Güterloh 1971, p. 67. J. A. T. ROBINSON, *The Body. A Study in Pauline Theology* Chicago 1952, ad I Tes. 5, 23; RIGAUX, *I Tes., Etudes Bibliques*, Paris 1956, pp. 594 y ss.; SCHLIER, *Auslegung des I. Tes*, Bibel und Leben, München 1063, pp. 96-103.

ción del Pneuma divino⁴. Es de notar que el hombre se presentará gracias a esta santificación en su totalidad, con alma y cuerpo, a la venida del Señor⁵.

Esta sería la interpretación que hoy es común a los exegetas y que el análisis textual supone, pero ¿fue interpretado así siempre, en el siglo II en particular? Antes de pasar a las citas del texto por los escritores cristianos, veamos que otras tricotomías se daban en las doctrinas filosóficas del tiempo⁶.

1. Dicotomía y Tricotomía en las escuelas platónicas del s. II

Los platónicos de este tiempo exponen sus doctrinas sobre el hombre y su composición comentando tres obras, principalmente, de Platón, el Fedón, la República y el Timeo. Plutarco, en su obra *De la Producción del Alma según el Timeo*, concluye que el alma ha sido creada antes que el cuerpo, y que ésta ha venido al cuerpo para dominarlo, para destruirlo y liberarse. Coloca frontalmente el alma enemiga del cuerpo o, de manera que la vida procede por la tensión entre los dos. En esta obra Plutarco baraja siempre los dos términos del binomio constitutivo del hombre. Pero en su obra *De la cara que está en la luna*, (con influencias neopitagóricas y de los mitos egipcios sobre la ascensión del alma a través de las esferas cósmicas), al final, supone una tricotomía: el alma, después de separarse del cuerpo con la muerte, se eleva hacia el cielo, atravesando primero un «Styx» celeste, para llegar a la luna donde quedan las almas «pesadas e impuras»; en la luna se da una segunda muerte —χωρισμός—, como antes se había separado el alma del cuerpo, el nous se separa a su vez del alma que deja en la luna para remontrarse a su vez a través de las esferas celestes.

El platonismo de Plutarco es místico, influido por las tradiciones

⁴ E. von DOBSCHUETZ, *Die Thessalonicher-BRIEFE*, Exkurs, «Trichotomie», pp. 230-232; W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, Stuttgart 1934 p. 91; E. FUCHS, *Christus und der Geist bei Paulus*, Leipzig 1932, pp. 42-43.

⁵ W. G. KUEMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich (edic. 13.^a) 1948, p. 24; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* Tübingen (3.^a edic.) 1958, p. 206; H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967 p. 196. Sobre la relación entre el texto paulino y la filosofía griega, vid. el excursus de A. L. FESTURIEGE, en *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, pp. 196-220.

⁶ Sobre las correlaciones entre basar-nephes-ruah pueden verse nuestros estudios, *El tema del hombre en los Textos de Qumrán*, en Rev. Cat. Teol. XIV (1989).

religiosas del medio oriental, no sólo griego. Plutarco se demuestra a la vez teólogo, sacerdote filosófico; constituye el símbolo de los pensadores de este tiempo.

Albino, el maestro de Galeno, escribe hacia el 150 d.C. un tratado *sobre el dogma de Platón*: en él ofrece algunas alusiones a la psicología, suficientes para ver en ellas un tímido intento de tricotomía: el cuerpo y la materia es el reino de la multiplicidad, lo divino esta «por encima de la ousía»; el hombre se encuentra «en medio de los dos reinos»: por una parte el cuerpo inclinado a la materia, al mal, que atrapa al alma en sus redes y quiere disgregarla; por otro lado «lo racional y divino» que quiere subir hacia lo propio, la Mónada; el alma está en medio tensionada por los dos destinos⁷.

Gayo, Apuleyo y Numenio interpretan a Platón desde el punto de vista de los estoicos: el hombre es el alma, dicen, pero el alma no es simple, sino «múltiple» (πολυπρήξ). Tiene diversas partes (μέρος) o potencias (δυνάμεις). En general las reducen a tres, interpretando a *Rep. IV*, p. 441 a: «lo loguistikón», que es divino, «lo thymikón» y lo «epithymikón»⁸. La primera corresponde al Nous Primero (el Bien en sí), la segunda al Demiurgo inferior, creador del mundo sensible, y la tercera al tercer dios, el cosmos⁹. El hombre por naturaleza está dividido internamente y porta en su seno una lucha fratricida. La mayor parte de los platónicos del s. II están imbuidos de maniqueísmo. Clemente de Alejandría y Ammonio Sakkas se verán obligados a distinguir entre Platón y los platónicos¹⁰.

2. Nous, alma y cuerpo entre los aristotélicos

Aristóteles había atacado repetidas veces en su *De Anima* la triple división platónica¹¹, porque todas están mutuamente interaccionadas: «la parte apetitiva está en la parte racional y en la irracional»¹². Su discípulo Teofrasto mantuvo la diferencia entre actividades inferiores del alma y

⁷ ALBINO, *Diadask.* 152, 4-6.

⁸ PLUTARCO, *Moral*, p. 898 e; para la interpretación del texto de la *Rep. IV*, vid. ROHDE, *Psyche*, trad. it. v. II, Bari 1970, p. 598, nota 1.

⁹ Sobre estos platónicos vid. JAMBILICO, *De Anima* publicado por FESTUGIERE, *Rev. Her. Trim.* v. III, pp. 177-205 con notas, y el *Tratado de cómo el embrión recibe el alma* de Porfirio (trad. en FESTUGIERE, *ibid.* pp. 265-305).

¹⁰ Str. III, cap. 3.º. Estos platónicos para Clemente son Marción, Basíledes y Valentín entre otros.

¹¹ *De Anima*, III, 9. p. 432 a, 24-b, 4.

¹² *De Anima*, III, 9. p. 432 b, 4-7.

actividad pensante como movimiento verdadero y propio del alma¹³ y trató de explicar la razón del desarrollo progresivo del Intelecto diciendo que en el niño es prácticamente sin movimiento propio y que después se hace activo; para esto desarrolló el binomio al que ya había aludido el mismo Aristóteles sobre el Intelecto pasivo y el Intelecto activo¹⁴: al comienzo de nuestra existencia el Nous esta sólo en potencia como posibilidad. Teofrasto distinguirá dos clases de «pasividades»: no es la pasividad de algo que le falta, no es una carencia, sino la pasividad de una causa que todavía no actúa¹⁵. El Nous es independiente de las cosas sensibles, actúa por su propia «hexis» para actuar: no es lo incorporal lo que explica a partir de lo corporal, sino al revés¹⁶.

Consecuencias de este esfuerzo de Teofrasto para explicar el desarrollo de la mente humana: el alma humana es de la misma naturaleza que el alma animal, tiene sus mismos estados y actividades vitales, se diferencia sólo por su mayor perfección («por estar activada dominada por el Nous»); el alma es racional gracias a su director, el nous o razón¹⁷. La interpretación aristotélica de Teofrasto tendrá un gran influjo en la escuela.

En el siglo II d. C. la escuela aristotélica sigue las vías indicadas por Teofrasto. Aristóteles el maestro de Alejandro de Afrodiasias (final del s. II) recogía la enseñanza de Teofrasto y la interpretaba con categorías estoicas: el Nous material o en potencia es un intelecto que crece naturalmente como todas las demás facultades a medida que crece la edad, y crece su capacidad de independencia respecto a las cosas sensibles («su

¹³ SIMPLICIO, *In Phys.* 225 a, citado el *De Motu* de Teofrasto.

¹⁴ JAMBlico en Stobeo, *Eclog.* I, 870.

¹⁵ Así dice THEMIST. *De Anima*, 91 a (edic. SPENGLER, pp. 198, 13 y ss.); igualmente Prisciano, II, 4 (edic. WIMMER, p. 365). Cfr. BRETANO, *Psychologie der Arist.* 219.

¹⁶ PRISCIANO, II, 17 (edic. WIMMER, p. 277).

¹⁷ PROFIRIO, *De Abst.* III, 25 citando a Teofrasto. Themist. *In de anima* (edic. HEINZE, pp. 117; 310 y ss.) resume así la doctrina de Teofrasto: «El conocimiento intelectual es el descubrimiento de las formas inteligibles, encerradas en las cosas sensibles, a través de un intelecto pasivo que es activado por un intelecto agente. A propósito de esta doctrina se han planteado las aporías siguientes: no se sabe si el intelecto paciente es adquirido o si es insito (innato); además se ignora la naturaleza del «pathos» que sufre el intelecto; porque si el origen del intelecto está en la sensación, es necesario que el intelecto sufra la acción del cuerpo. Pero ¿cómo podrá ser si es incorporal? ¿Y cómo podría ser señor de su pensamiento? En fin, si el intelecto no está en acto, y si es todo potencia, ¿en qué se diferencia de la materia prima? A propósito del intelecto agente, las dificultades no son menores, porque no se puede decir cómo viene el alma, y si es innato, ¿de dónde el olvido, el error y el engaño?».

capacidad de abstracción»). Pero esta actividad, que tiene su «lugar o substrato» en el alma, sólo es posible gracias al Intelecto o Nous venido de fuera, Pensamiento Puro, Inteligencia divina, distribuida por todas artes en la materia (como el Logos estoico) y que atraviesa todos los cuerpos. Cuando este Nous en Acto encuentra una mezcla corporal favorable, actúa a través de él como por medio de un «organon», y entonces se dice que «el alma piensa», piensa por participación del Nous Agente Divino¹⁸.

Para Aristocles el nous individual o intelecto material coincide con el alma, en cuanto potencia resultante, como todas las facultades, de la organización orgánica de manera que pueda servir para recibir al Nous Divino.

Alejandro no acepta la solución de su maestro. distingue cuatro intelectos: *intelecto o potencia hylica* en cuanto capacidad pura de recibir las olas, semejante a una «tabula rasa»; un intelecto diferente naturalmente de la «materia prima», ya que deviene una u otra cosa particular, y porque no «padece» como la materia. En segundo lugar el *intelecto adquirido*, o intelecto como disposición (νοῦς κατὰ διάθεσιν), que nace cuando la inteligencia ha aprehendido el universal separando por abstracción las formas de la materia; es el conjunto de pensamientos que están siempre a nuestra disposición, como la ciencia está a disposición del sabio, aunque no siempre la piense actualmente. En tercer lugar el *intelecto actual*, «aquel en el que el sujeto se ha identificado con su objeto». Estos tres intelectos describen las tres fases de la actividad intelectual, desde la potencia a la disposición y de la disposición al acto. El cuarto intelecto es el Intelecto agente, la causa que hace pasar a acto los inteligibles en potencia. Es el Intelecto Separado (χωριστῶς) y sin mezcla: no es una facultad del alma, sino el Acto Puro, la Causa de que el alma pase a «pensar»¹⁹.

En conclusión, la diferencia Entre el Intelecto Separado, y las facultades del alma (los otros tres intelectos), y de estas respecto al cuerpo, supone que para estos aristotélicos el alma de origen material deviene pensante gracias al Nous Puro que le viene de fuera. La filosofía de estos aristotélicos termina necesariamente en teología, como la de sus primos hermanos, los platónicos de este tiempo²⁰.

¹⁸ O. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953 pp. 62 y ss.; 105 y ss.

¹⁹ ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De Anima*, citando a su maestro, p. 39, 11: νοῦς κατ' ἐνεργείαν; p. 151, 8: σοφία-νοῦς; p. 9-, 3: τοῦ λεγομέ νου.

²⁰ Según las noticias que Simplicio y Themistio nos dan de los aristotélicos de este

3. *Pneuma Heguemonikón, pneuma hypoquéimenon* y cuerpo en los estoicos

En el s. II el estoicismo está muy influenciado por las otras escuelas después de la transformación efectuada por Panecio y Posidonio en las facultades del hombre²¹, la antropología estoica presentaba una especial tricotomía. El monismo de Zenón, Cleante y Crisipo había dado paso a un dualismo de tipo platónico en los exponentes estoicos de este tiempo²²:

El «*Pneuma Heguemonikón*», llamado también «*pneuma loguistikón*», corresponde en sus funciones al nous platónico-aristotélico. Es la «forma racional» que «dirige» todo el compuesto humano: da consistencia, unidad y finalidad y «modo de ser propiamente humano» al resultado de la génesis embrional y función formal se realiza a través del «substrato-hypoqueimenon». Algunos llaman a este «heguemonikón» «alma racional», en cuanto participante del Logos Universal, Alma del mundo²³.

Pneuma Hypoquéimenon es el substrato, órganon del superior. Es el sometido y dirigido. Recibe diversos nombres: *pneuma cophysico*, *pneuma caliente* que dirige la plasmación del embrión, somático en cuanto principio biológico. urge del «protopathón» la parte inferior y pasiva, y más alejada al «*pneuma-fuego-logos*». Tiene las funciones de nutrición, crecimiento físico, articulación de los miembros, movimiento y energía para los «sentidos». Es el instrumento del «director» para las «acciones prácticas»²⁴.

El cuerpo es el resultado de la mezcla de los cuatro elementos fundamentales bajo la acción del *pneuma* natural o somático. Este *pneuma* en último término está constituido por el «elemento» más fundamental y activo, el fuego, que informa a los demás y provoca la mezcla (es el *σῶμα πέμπτον*), «pommando» el resultado de la mezcla por el camino

tiempo (el caso de Ammonio Sakkas es determinante), el nous se identifica con el principio noético (*χωριστός*), con la muerte se separa del alma, por ser de natura superior, vuelve al Nous Total (o Agente) que es inmortal. El alma es el sujeto del nous, y en cuanto «armonía del organismo», desaparece con él. Usan para describir estas separaciones, el mito de la ascensión de las almas, descrito por Plutarco.

²¹ POHLENZ, *La Stoa*, trad. it. I, 469-471; E. BENZ, *Das Todesgedanken*, pp. 12 y ss.; ELORDUY, *El Estoicismo*, I, 39.

²² BENZ, op. cit. pp. 94-98; 107 y ss.

²³ POHLENZ, op. cit. I, pp. 173-174; 469-471; II, 138-140; BENZ, op. cit. p. 22; 42-43.

²⁴ CLEMENTE ALEJANDRINO, Str. VI, 13, 137, 1. Para esta parte es de gran interés, el capítulo 16 de Strómata VI de Clemente, cf. nuestro estudio *Génesis-Anagennesis en Clemente de Alejandría*, Parte I, cap. III.

ascensional hacia la «purificación» (concepto que significa «devenir luz-logos» como la «ekpyrosis»²⁵.

En esta tricotomía de estos estoicos tardíos aparecen elementos dispares, unos de origen platónico-aristotélico y otros estrictamente estoicos. La nota especial de esta tripartición es la «jerarquización» de los elementos bajo la hegemonía del pneuma superior o racional que es divino en cuanto «parte» del Logos Universal, el Dios estoico, a unidad del hombre es dinámica, su ley natural nace de esta «jerarquización» señalada bajo la égira de lo «divino».

4. Filón de Alejandría

Su obra de acercamiento y diálogo entre la mentalidad semita-hebrea y la griega tiene especial importancia para comprender el texto de I. Tes. 5, 23, y las interpretaciones que darán los primeros autores cristianos.

Distinguía como los estoicos dos pneumas. El heguemonikón que llama «logos», «nous», «alma racional», y el hypoqueímenon o somático. Pero los interpretaba desde el punto de vista del libro del Génesis, 2, 7: la plasmación del cuerpo del hombre tenía dos fases, la modelación del cuerpo a partir el barro (resumen de los cuatro elementos fundamentales) y la inspiración o «soplo» (ἐμφύσημα). El pneuma racional lo identifica con el «soplo divino» que forma al hombre «a imagen y semejanza de Dios» (Gen. 1, 26): por naturaleza es de tipo noético, participación del Logos divino (en cuanto creído por la «Voz» del Génesis), no es producto el pneuma-cuerpo más activo; el pneuma hypoqueímenon tiene la función de mediador (a veces lo llama simplemente «alma» en cuanto «substrato» que recibe el «soplo»), es material, y recibe la vida del pneuma superior o divino²⁶.

Otras veces Filón habla del cuerpo como el sujeto de la imagen divina: su conformación es el reflejo del Anthropos Primordial. Depende de la terminología que adopte, unas veces griega y otras bíblica. El pensa-

²⁵ H. DOERRIE, *Porphyrios «Symmiktá Zetemata»*, München 1959, pp. 8-9; 29; 160; ELORDUY, op. cit. I, p. 123; 319. Volvemos a encontrar estas explicaciones en el s. IV, véanse nuestros estudios sobre la primera antropología hispana, en *Historia de la Teología Española*, vol. I, Madrid 1983, pp. 91-134 y 169-174.

²⁶ *Immut.* 46; *Somn.* I, 30. Vid. M. HARL, op. cit. notas, p. 91; Maddalena, *Filone Alessandrino*, Torino 1970 pp. 44-60, con textos; A. BREHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* Paris 1925 pp. 129-130; M. POHLENZ, *Philon von Alexandria*, en *Kleinen Schriften*, Hildesheim 1965, I, p. 371; W. VOELKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien*, Leipzig 1938, p. 223.

miento subyacente es siempre el mismo: el «hombre» es un «todo», en cuerpo, porque ya en su cuerpo lleva la figura de Dios²⁷.

5. Tripartición del hombre en marco Aurelio y la escuela médica pneumática del s. II

Marco Aurelio y la escuela pneumática médica constituyen dos testigos de gran importancia para comprender la evolución del pensamiento estoico y griego en general en la antropología. En concreto en el problema de los constitutivos del hombre testimonian un ambiente semejante al que suponen los textos de los primeros autores cristianos y en concreto de Clemente Alejandrino²⁸.

Marco Aurelio centra todo su interés como hombre en la conquista de la propia libertad: «Debes ser un hombre libre», se recomienda así mismo²⁹. Su búsqueda de la libertad no es de tipo social (era emperador y ningún hombre estaba sobre él), sino interior; se trata de la independencia del Yo respecto a todo influjo exterior e interior que de alguna manera pudieran obstaculizarlo. Su deseo fundamental es desarrollar sus fuerzas activas, toda pasividad es muerte para él: «El bien y la virtud del ser racional destinado a vivir en el seno de la comunidad estatal, esta no en la pasividad sino en la acción»³⁰.

Ahora bien, Marco Aurelio es consciente de los obstáculos que encuentra el hombre en su búsqueda de la libertad y de su verdadero ser; y entre ellos incluye el cuerpo, «este muerto, montón de polvo y huesos». Lo que despierta nuestra atención es que Marco Aurelio no oponga, como vemos en los estoicos tardíos, el cuerpo al alma, sino que mas bien considera al hombre como un conjunto tripartito: «Tres son las partes de que estás compuesto, comenta³¹, cuerpo, pneuma y nous». Y esta tripartición constituye la base de su antropología.

Propias del cuerpo son las percepciones sensibles, los «dulces o violentos movimientos de la carne», que el Yo siente como placeres o dolores físicos. Mientras las propias del «pneuma» son las representaciones y los instintos (que para el estoicismo correspondían al «pneuma hypo-

²⁷ MADDALENA, op. cit. pp. 164 y ss.

²⁸ CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* VI, 16, 133-136; IV, 23, 150-151; cfr. nuestro estudio *Génesis-Anagénesis en Clemente Alejandrino*, cap. II de la 1.ª Parte.

²⁹ *Pensamientos*, IV, 3, 9; cfr. POHLENZ, *Freiheit*, p. 177.

³⁰ *Pensamientos*, IX, 16; IX, 5: «Hace mal también el que trascura o deja de hacer algo, no sólo el que la hace mal».

³¹ *Pensamientos*, XII, 3.

queimenon» o simplemente «alma animal»), o propio del hombre, su diferencia específica esta constituida por el «nous», que es la sede del pensamiento, del principio director («heguemónico») del alma³².

Esta tripartición, que no era originalmente de matriz estoica, depende de la doctrina (que en la época se hace común) de la escuela médica «pneumática». Ya Plutarco había tratado de reelaborar la teoría estoica con elementos platónicos, asentando una separación substancial y una contraposición neta entre «nous» y «psyche». La tendencia entre los pensadores de la época a colocar el «heguemónico» del hombre encima del «pneuma-psyche» termina haciéndose común³³.

En tiempos del emperador Claudio el médico Ateneo fundó la escuela llamada «pneumática», porque colocaba en el centro del sistema la teoría del «pneuma», como antes había hecho Hipócrates. Ateneo basándose en la doctrina estoica definió el principio de la unidad, vida y animación del feto como «un soplo caliente y húmedo», el «pneuma innato» (σῦμφυτον); en él se sostienen todos los procesos de cada organismo; los procesos fisiológicos y patológicos se explican así por la alteración del «pneuma caliente y húmedo». El cuerpo no se componía, para esta escuela, de los cuatro elementos, sino de sus *cualidades* que el pneuma se encargaba de unir y mezclar. Galeno no hizo sino sistematizar estos elementos de la teoría «pneumática» con las observaciones médicas propias y de otros³⁴.

6. Los Hermetistas

Cuyos primeros escritos son anteriores a la era cristiana³⁵, presentan una tricotomía de signo claramente maniqueo.

El nous (aceptan la terminología platónica-aristotélica) es la «chispa

³² *Pensamientos*, III, 16; VI, 16, 1; X, 26: donde distingue entre «somatikón» (sarkía), y «pneumatikón», y «nous» (llamado «heguemónico» en II, 2 y XII, 3. Sobre «sómatos aistheseis-psychés hormaimou dógmata» vid. II, 2; VII, 68; X, 33; III, 16, 1; VI, 28; VIII, 41.

³³ PLUTARCO, *De facie* 943 a, 944 f, 945 a, cfr. POHLENZ, en *Gött. Gel. Anz.* 1926 pp. 303 ss. Vid. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* II, 112, 1; en los neoplatónicos también influye esta concepción, cfr. BENZ, *Todesproblem*, pp. 41 ss.; BIDEZ, *Vie de Prophyre*, Gand 1913, p. 88.

³⁴ Cfr. WELLMANN, *Die pneumatische Schule*, en *Philol. Unters.* XIV, pp. 7 ss. Galeno, VIII, 631; I, 457. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. III, pp. 125-131, y sobre todo el *apéndice II, Prophyre, Sur l'animation de l'embryon*, ibid, pp. 265 ss.

³⁵ FESTUGIERE, *Rev. Herm. Trim.* v. I, pp. 10-15.

divina», caída en la cárcel del cuerpo que con sus lazos (el alma) la atrapa y encadena. La lucha entre estos dos elementos de origen contrario (el superior bueno, el inferior malo) produce la «existencia terrena».

El alma es el hombre propiamente dicho, dividido entre los dos extremos. La angustia le es propiamente constitutiva, la vida humana es una muerte continua, ciega y oscura. Necesita de la salvación que le viene de fuera, del Dios Revelador, que le enseña a liberarse del cuerpo y a romper las cadenas que atan el nous al cuerpo. Con la muerte liberadora, el alma se disuelve (como mediadora, o lazos que revisten y abrazan al nous, es de tipo material y en la ascensión queda en la luna), el nous se desnuda de este vestido mortal, y sube hacia la luz, su patria de origen.

Se trata de unas doctrinas que enlazan directamente con las órficas y que influyeron el ambiente cultural del s. II³⁶.

En conclusión, la terminología paulina tiene su paralelo correspondiente sobre todo en la estoica y filoniana. Pero una cosa es la terminología y otra el contenido. Para los estoicos el pneuma era «natural», constituía una «metabolé ascendente» del elemento primordial, el fuego; para Filón, el pneuma era también natural en cuanto «inspirado por Dios al crear al hombre». Para Pablo se trataba de un «don santificador», donado por Dios a través de la fe, en respuesta a una opción libre («obediencia») del hombre.

S. Pablo no trata, como bien subraya FESTUGIERE³⁷, de establecer las «partes» en que se divide el hombre, sino de definir el «hombre total y perfecto». La perfección salvífica interesa al hombre en su totalidad; así el ser integral, cuerpo, alma, y pneuma venido por la fe, entrarán en la Parusía del Señor, y permanecerán para siempre con El³⁸.

II. ELEMENTOS DE LA CONSTITUCION HUMANA SEGUN LOS CRISTIANOS DEL S. II HACIA UNA EXPLICACION FILOSOFICA DEL «HOMO CHRISTIANUS»

Las Cartas de Ignacio de Antioquía enumeran, refiriéndola a los creyentes, la terna paulina, carne, alma y pneuma³⁹. Se trata de una honorifi-

³⁶ FESTUGIERE, op. cit. v. III, 51-52; 178-179; 254-257.

³⁷ Conforme a la tradición bíblica el hombre es un «todo», sin división entre alma y cuerpo; W. BIEDER, *Auferstehung des Fleisches oder des Leibes?* Th. Z. I (1945) 105-120.

³⁸ BAUER, op. cit., pp. 183-189. Pueden verse nuestros estudios sobre antropología bíblica, en Rev. Cat., Teol. XIII/2 (1987) 263-311; ibid. XIV (1989).

³⁹ *Ad. Philadel.* XI, 2: Τιμήσει αὐτοῦς ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, εἰς ὃ ἑλπίζουσιν σαρκί, ψυχῇ, πνεύματι. Sch., 10, edic. Th. Camelot, Paris 1969, p. 132.

cación del creyente a través de la fe, caridad y concordia», que debe «contener» al hombre entero. Se trata de una participación en el «pneuma» de Cristo que da unidad y consistencia al hombre que aspira y «espera» con todo su ser en el Señor, también con la carne (el contexto es antidoceta). El «pneuma» que aparece aquí se refiere por lo tanto al «don divino por la fe, caridad y concordia». Qué entiende por los otros dos elementos y qué relaciones establece no lo sabemos; faltan elementos antropológicos para discernir el pensamiento del autor.

1. Textos gnósticos: Tres razas de hombres por naturaleza

Los gnósticos construyeron sobre el texto paulino todo su edificio antropológico. Nos fijamos en tres tipos de escuelas gnósticas: los «ofitas o naasenos», los basilidianos y valentinianos.

a) *Los ofitas*⁴⁰: según el testimonio de Hipólito, *Confutatio* V, 7, 9, esta secta se servía del texto de I. Tes. 5, 23 para fundamentar la triple raza de hombres:

«En primer lugar los Ofitas se atienen a los misterios de los Asirios, y afirman la triple división del hombre... Estos son los pequeños misterios de la generación según la carne: iniciados a ellos los hombres deben todavía esperar un poco antes de ser iniciados a los grandes misterios, los celestes. En efecto, los que después de ser iniciados a estos grandes misterios, mueren, obtienen recompensas mayores. Porque ésta es la puerta del cielo, está es la casa de Dios (Gen. 28, 17), donde sólo habita el Dios Bueno, en la cual no entrara ningún impuro, ningún psíquico, ningún sárquico, sino que está reservada sólo a los pneumáticos (I Tes. 5, 23), donde una vez entrados es necesario arrojar los vestidos y devenir todos esposos «desmaculinizados» por medio del «Pneuma Virgen». Pues ésta es la Virgen (Pneuma) que ha sido preñada, ha concebido y ha parido un hijo, no psyquico, ni tampoco sárquico sino beato eón de los eones... Los Frigios (los ofitas) dicen que el ser nacido de ella es soñador de flauto porque es «soplo» (pneuma) armonioso: «En efecto, Dios es Pneuma, por esto ni en este monte ni en Jerusalem adorarán los verdaderos adoradores, sino en el pneuma» (JN. 4, 21-23). *Confutatio* V, 7, 9; 8, 44-45; 9, 3.

⁴⁰ Ofitas (de «ophis», serpiente) o Naasenos (de «naas», serpiente) son sectas gnósticas cristianas que veneraban a la Serpiente como donador de la ciencia del bien y del mal (Gen. 2), y a la vez como salvador y curador (Num. 21, Jn. 3, 14) Cfr. el Pseudo Tertuliano, *Adv. omn. haer.*, 2; HIPOLITO, *Refut.* V, 9, 13; IRENEO, *Adv. Haer.* I, 31, 1. SIMONETTI, *Testi gnostici*, Bari 1970, pp. 25 y ss.; ID. en *Vetera Christianorum* (1969) pp. 71 y ss., e *ibid.* (1970) pp. 59 y ss.

Notamos la unión de dos textos bíblicos: I Tes. 5, 23 y Jn. 21, 23. Esta conjunción textual revela el sentido del «pneuma»; se trata del Pneuma divino, el Pneuma de la Virginidad, superior a toda diferenciación de sexos, propia de este mundo carnal. Sus hijos son los pneumáticos, los que le son consubstanciales, que soplan una armonía divina⁴¹. Es clara la triple división de los hombres según su naturaleza. Los grandes misterios (lo divino) están sólo reservados a la tercera clase de hombres, los superiores y divinos por tener la misma naturaleza que lo divino. Los dos primeros tipos de hombres son fruto del segundo principio del Universo (el material), que es Ophis, la Serpiente, símbolo de la materia primordial húmeda que ha caído y ha sembrado la raza de hombres materiales y psicicos⁴².

Es el dualismo radical de la doctrina de los Ofitas o Naasenos: Elohim es el Dios Bueno, creador de la virginidad pneumática, mientras Ophis o Naas es el demiurgo inferior y pasivo. En relación al hombre hablan de tres creadores: Anthropos Superior, Anthropos Medio y Anthropos Hypoqueimenon⁴³. Los tres Anthropoi así como sus frutos, ocupan diversos lugares en la taxis de la Creación⁴⁴.

2. Basíledes y Valentín

También estas dos sectas gnósticas se refieren al texto paulino para distinguir tres razas de hombres por substancia y naturaleza diversas.

Como ya hemos visto en el capítulo I la escisión del hombre supone una rotura del único plan de salvación y creación para el hombre. La ley natural triple supone una meta triple de perfección. El principio fundamental que preside las relaciones mutuas entre los tres tipos de hombres es el platónico ὅμοι οὐ τῶ ὁμοίω: es contra la ley natural atribuir por ejemplo psicico a lo hylico, o lo psicico a los pneumáticos y al revés; cada naturaleza según su correspondiente, según su igual y semejanza por substancia. Es la «homología» gnóstica. Las naturalezas humanas son «cerradas» y «predeterminadas» por su nacimiento y lugar cósmico⁴⁵.

⁴¹ Idénticas expresiones en CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Protrep.* I, 5.

⁴² *Hipólito*, *Refut.* V, 7, 9.

⁴³ *Ibid.* 8, 1-2. La *Prima Epistola Clementis* recoge algunos elementos que rezuman gnosticismo judío, vid. nuestro estudio, *Anthropos Hiereus, Elementos hebreos en la Clementis*, en Homenaje a Antonio Orbe, Coll. Compostellana 1989.

⁴⁴ *Ibid.* 8, 6.

⁴⁵ HIPOLITO, *Refut.* VII, 20-21; IRENEO, *Adv. Haer.* II, 29, 1, *Evangelio de Felipe*, 10: edic. TILL, Berlín 1963 pp. 52, 20 y ss.

3. Marción

El conocimiento que tenemos hoy de Marción es mediato, y lo que es peor, a través de sus adversarios⁴⁶: Clemente Alejandrino no nos dice nada de su antropología, se limita principalmente a contrarrestar su concepto de Dios, de la Creación, y la interpretación de la Escritura. Por esto nuestra fuente única en el s. II es Tertuliano, en concreto su tratado *Adversus Marcionem* y el *De resurrectionem mortuorum*.

“Haec erunt corpora nostra, quae romanos obsecrat exhibere hostiam vivam placibilem Deo. Quomodo vivam si peritura sunt? Quomodo sanctam si profana sunt? Quomodo placibilem si damnata sunt? Age nunc, quod ad thesalonicenses (I Tes. V, 23) ut ipsius solis putem scriptum —ita claret— qualiter accipient lucifugae isti Scripturarum: «Ipse autem Deus pacis sanctificet vos totos». Non sufficit. Sed et sequitur: «Et integrum corpus vestrum⁴⁷ et anima et spiritus sin que-rela conserventur in praesentia Domini⁴⁸. Habes omnem substantiam hominis saluti destinata, nec alio tempore quam in adventu Domini, qui clavis est resurrectionis». *De resur. mortuorum*, XLVII, 17: CC II, 2 p. 987.

Dios santifica al hombre entero. Tertuliano recalca el cuerpo. Todo entero e íntegro el hombre resucitará y permanecerá en la presencia del Señor. Marción, por lo que deja entrever el argumento de Tertuliano, negaba la resurrección del cuerpo en cuanto «malo en sí mismo y condenado ya por naturaleza». Esta naturaleza la debe a su origen: es obra de un Dios injusto, del Dios-Cólera del A. T., que ha encerrado a las almas en la cárcel y tumba del cuerpo. Clemente de Alejandría en su crítica de las posiciones de Marción (Str. III, cap. 2.º y 3.º) revela que Marción se remontaba a Platón (textos del *Fedón*, 69 c; 66 b; 64 a; 114 b), y lo acu-

⁴⁶ A. HARNACK, *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*. Edic. 2.ª (T. U. 45) Leipzig 1924, pp. 10 y ss.

⁴⁷ Nótese que en el texto griego «integer» (ὀλόκληρον) va unido a «pneuma» y sólo mediatamente al «corpus». Tertuliano cambia el texto de orden para resaltar con fuerza el puesto del «cuerpo».

⁴⁸ «In praesentia Domini»: por la traducción (en griego dice ἐν τῇ παρουσίᾳ; pero en el griego bíblico está por εἰς τὴν παρουσίαν) Tertuliano entiende la «conservación del hombre íntegro, cuerpo, alma y pneuma en presencia del Señor», como el paso por la Resurrección: se conserva porque resucita. El título de Kyrios conviene al Jesús Resucitado.

sa de haber interpretado mal al «divino Platón» (Str. III 3, 18-20). Igualmente se encara con él «porque el *cuero de muerte* paulino no se refiere al cuerpo sensible, sino a las posiciones pecaminosas —concupiscencias— del alma libre» (ibid. 34; 77-78). En los mismos lugares Clemente citando lagunos textos órficos, demuestra que se trata más bien de doctrinas ajenas al auténtico espíritu de Platón que Marción no había captado: Platón dice Clemente, es un admirador de la obra de la creación, mientras Marción es enemigo y blasfemo respecto al gran misterio de la creación (ibid. 88, 1 y 102, 1-103, 3).

Tertuliano vuelve en su tratado *Adversus Marcionem* sobre el argumento, citando a I Tes. 5, 23. Dice Tertuliano:

«Age nunc qui salutem carnis abnuitis et, si quando corpus in huiusmodi praeominatur, aliud nescio quid interpretamini illud quam substantiam carnis, quomodo apostolus omnes in nobis substantias certis nominibus distinxit et omnes in uno voto constituit salutis, optans, ut spiritus noster et corpus et anima sine querela in adventu Domini et salutationis nostri Christi conserventur? (I Tes. 5, 23). Nam et animam posuit et corpus tam duas res quam diversas. Licet enim et anima et corpus sit aliquod suae qualitatis, sicut et spiritus, cum tamen et corpus et anima distincte nominantur, habet autem anima suum vocabulum proprium non egens communi vocabulo corporis, id relinquitur carni, quae non nominata proprio, communi utatur necesse est. Etenim aliam substantiam in homine non video post spiritum et animam cui vocabulum corporis accommodetur praeter carnem, hanc totiens in corporis nomine intellegens, quotiens non nominatur; multo magis hic, cum quae dicitur corpus suo nomine appellatur». *Adv. Marc.* V, 15, 7-8: CC I, 1 p. 710.

La interpretación de Marción de este texto de I Tes. 5, 23 según los argumentos que aduce Tertuliano, se concentraba en la distinción entre «carne» y «cuerpo». Ya que el texto de Pablo no hablaba de «carne», luego ciertamente la carne no entraba a participar de la resurrección. Marción se apoyaría en la ambigüedad con que el término $\sigma\omega\mu\alpha$ es usado en las epístolas paulinas para concluir que se trataba no de la carne-material y sensible, sino más bien (y la alusión a los marcionitas como discípulos de los Estoicos que en el texto de Tertuliano aparece, tendría sentido) de la «delimitación personal que todo ser generado tiene al ser informado por las características ónticas en orden a ser conocido: forma, eidos, schema, soma». La interpretación de «so-

ma» tendría en Marción el sentido semítico-estoico⁴⁹, y que Clemente aplica a la cognoscibilidad del Hijo como la Faz del Padre) «un cuerpo analógico» dice Clemente, *Ex. Th.*, 10 1 y ss.). Con esta interpretación Marción mantenía en pie su doctrina dualístico-maniquea, por un lado rechazaba la materia y por otro quería mantener la pervivencia personal del hombre creyente ante la presencia del Señor resucitado. Marción en su antropología seguiría según esto las formas de las sectas gnósticas cristianas, aunque con diversa terminología.

4. Cuerpo-alma-pneuma en la antropología asiática: la homilía IN S. PASCHA del Ps. Hipólito

Con los nombres de Melitón de Sardes y Policarpo entramos en otra corriente del pensamiento cristiano primitivo de gran interés para conocer su pensamiento sobre el hombre. Los escritos que se conservan de esta corriente de pensamiento cristiano llamada «asiática» y que correspondía al Asia Menor y Antioquía, giran en torno al problema de la Pascua: *Sobre la Pascua* de Melitón de Sardes⁵⁰, y *Homilía sobre la Pascua* hasta ahora bajo el nombre de Hipólito de Roma y que los críticos actuales han demostrado como perteneciente a esta corriente «asiática» y escrita hacia el 150 d. C.⁵¹.

En el estudio de estas homilías antiguas distinguimos tres esquemas principales: primero, Theós-ánthropos, segundo, Pneuma-Soma, y tercero, Soma-Psyché-Pneuma.

a) *Theós-Anthropos*: Se trata del fundamental esquema antignóstico de estos autores del s. II, y quieren indicar con él la realidad de Cristo, Dios y Hombre:

«Si El es Señor, Dios, Hijo, Rey, Señor de las Potencias y Sumo Sacerdote, es también verdad que cuando quiso «se hizo también hombre» (Jn. 1, 14): «Hombre es ¿quién lo conocerá?» (Jer. 17, 9). En efecto

⁴⁹ Cfr. ELORDUY, *El Estoicismo*, I, 245; II, 66; R. HIRZEL, *Die Person...* p. 5 Th. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1965 (4.^a edic.), pp. 92-96; 118; Cl. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1962 (3.^a edic.), pp. 90 y ss.

⁵⁰ MELITON DE SARDES, *Sur la Pâque et Fragments*, Intr. Trad. et notes par O. PERLER, Sch. 133, Paris 1966. para la dependencia de la Homilía del Pseudo Hipólito respecto a Melitón, Cfr. R. CANTALAMESSA *Méliton de Sardes*, Revrs. 37 (1963) p. 16.

⁵¹ R. CANTALAMESSA, *L'Omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967, p. 454; 533; y ss. P. NAUTIN en SCh. 27, Paris 1950, pp. 187 y ss.

la expresión «y también hombre» supone que antes es Dios. Y para que no se crea como creen algunos (docetas y gnósticos) que vino a la tierra como un fantasma o un espíritu, sin generación alguna, escucha que «se hizo niño» (Is. 7, 14). Y así como Dios y hombre vino este grande Jesús entre nosotros, que nadie se niegue a creerlo». *Hom. in Pasch.* 46-47⁵².

Se hizo hombre para revelarse. El sentido del término «ánthropos» sigue la línea semita que ya hemos señalado: pero mientras los gnósticos lo referían al pneuma, estos asiáticos como Taciano y Justino lo refieren a la «carne-cuerpo» («se hizo carne»: Jn. 1, 14). El binomio indica la correlación entre lo humano y lo divino, entre lo corporal y lo pneumático, que no son opuestos ni enemigos.

b) *Pneuma-Soma*: este binomio explicita simplemente el binomio anterior: Cristo es hombre porque es cuerpo, porque su pneuma (lo divino) vino a acogerse en un cuerpo humano:

«En cuanto Dios y Hombre vino este grande Jesús a habitar entre nosotros: el Pneuma soberano fue contenido en un cuerpo humano». *Hom. in Pasch.* 47⁵³.

Es de notar que este segundo esquema el autor lo usa con un específico sentido soteriológico: para sanar el cuerpo humano, al hombre:

«(Dios se hizo cuerpo) porque si sólo el pneuma se hubiese encontrado en medio del pecado y esclavitud de la muerte, habría sido superflua su venida. Por esto tomó cuerpo: era necesario que el pecado fuese cancelado y que el cuerpo fuese liberado... Por esto revistió el cuerpo decaído, débil y muerto; así curó nuestros cuerpos de su enfermedad y debilidad, los curó de toda enfermedad con su *Dynamis divina*». *In Pasch.* 47-48.

⁵² Otros textos en MNELITON, *In Pascha*, 8 (PERLER, p. 64): φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος; Frag. VI (PERLER, p. 226). Y en la misma homilía del Pseudo Hipólito: 29 (NAUTIN, p. 155, 11); 55 (p. 181, 21-22); 61 (p. 189, 7); 62 (p. 189, 18). El esquema es fundamental en los demás autores del s. II; JUSTINO, *Dial.* 127, 4; IRENEO, *Adv. Haer.* III, 9, 3; 19, 2; HIPOLITO, *C. Noetum*, 18; TERTULIANO, *Apol.* 21, 14; *Praescript*, 20, 1; *Marc.* III, 27, 6.

⁵³ El esquema «pneuma-soma» aparece en los siguientes textos: § 45 (NAUTIN, p. 167, 5-6): πνευματικὴν μὲν ἔχων τὴν ἀνατολὴν, σαματικὴν δὲ προσλαμβάνων τὴν ἰσχυρίαν Ibidem (p. 167, 9): ἀνατολὴ μὲν ὡς ἐν πνεύματι, ἀνὴρ δὲ ὡς ἐν σώματι. y en § 47 (p. 173, 1): οὐ γὰρ βλάπτεται τὸ θεῖον πνεῦμα τῷ σώματι βουλή θεοῦ συνηφθαί.

La misma doctrina se descubre en Melitón cuando repite el esquema «pneuma-soma»:

«El Señor al revestirse en el seno de la Virgen con el cuerpo para nacer hombre, tomó sobre sí los sufrimientos, por medio de su cuerpo capaz de sufrir, destruyó las enfermedades de la carne; con su pneuma, que no estaba sujeto a la muerte, mató la muerte homicida» Melitón *in Pasch.* 66 (edi. PERLER, p. 96)⁵⁴.

El esquema «pneuma-soma» sustituye el yoanneo «lógos-sarx»; y esta sustitución es común a Ireneo, Hipólito, Melitón, Tertuliano⁵⁵. Es decir que lo divino está representado por el «pneuma», y lo humano expresado por el «soma», vocablo ciertamente más acomodado a la filosofía griega que el semítico «sarx»⁵⁶. Carne o cuerpo el hombre queda definido así. ¿Y el alma? Creemos, a juzgar por los testimonios que poseemos que el binomio «alma-cuerpo» o «pneuma-alma» tardó en entrar en la antropología del primitivo cristianismo. Su entrada supuso una antropología más desarrollada, como veremos a continuación. En estos primeros autores (caso de Justino, Atenágoras principalmente) el esquema griego «alma-cuerpo» se usa paralelamente al más bíblico «pneuma-cuerpo». El capítulo anterior nos ha indicado que el binomio

⁵⁴ Para el sentido del «soma» en Melitón, vid. el Frag. XIX (PERLER, p. 230). «Propter haec, quum sit incorporeus, corpus et formatione nostra texuit sibi... corpus induens et simplicitatem naturae suae divinae non coarctans». El esquema «pneuma-soma» tiene siempre una función anti gnóstica y antimarcionita, y corresponde al yoanneo «logos-sarx» (Jn. 1, 14); ambos tratan de indicar la real humanidad y divinidad del Salvador. Otros textos sobre el binomio «pneuma-soma» en MELITON, *In Pascha*, 66 (PERLER, p. 96); igualmente aparece en el Papiro Bodner, X, 5: *Cartas apócrifas de Pablo*, 15 (edic. TESTUZ, pp. 34-38); más tarde aparece en ALEJANDRO DE ALEJANDRIA, *De anima et corpore*, PG, 18, 599 D; y en Orígenes, *C. Celsum*, VI, 69; VI, 77, cuando ya se había incorporado a la antropología cristiana el binomio griego «alma-cuerpo».

⁵⁵ IRENO, *Adv. Haer.* I, 6, 1; TERTULIANO, *Adv. Valent.* 26, 2; *Adv. Marc.* III 11,7; *De carn.* 4,1-2. Cfr. R. CANTALAMESSA, *La primitiva esegesi cristológica di Rom. 1, 3-4 e Luc. 1, 35: RSLR*, 2 (1966) pp. 69-71 Hipólito usa tanto el esquema «logos-sarx» como el «pneuma-soma», vid. T.U. n. 38, 1, p. 32; 42.

⁵⁶ Cfr. MELITON, *In Pascha*, 60 (PERLER, p. 64) y sus Frag. VI (PERLER, p. 226, 11), Frag. II (p. 222) y el nuevo fragmento descubierto por M. RICHARD (Symb. Osl., 38, 1963 p.79). El concepto «soma» entra en el lenguaje cristológico como alternativa al σαρκοποιηθεΐς: Justino, *Dial.* 70, 4 usa σωματοποιήσασθαι, mientras en *Apol.* I, 66, 2 dice σαρκοποιηθεΐς. Igualmente MELITON, *In Pascha*, 70, 4 y en la *Homilía del Pseudo Hipólito*, 70, 104. Hipólito usa indistintamente σαρκώ y ενσωματώ: *C. Noetum*, 4 y 17; *In Dan.* IV, 39, 4; IRENEO, *Adv. Haer.* III, 19, 1; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Protep.* XI, III, 1-2.

griego debe ser interpretado en estos autores a partir del bíblico: que en estos autores el contenido que dan al griego es bien distinto del acostumbrado entre las escuelas filosóficas griegas. Veamos el tercer esquema, el ternario.

c) *Soma-psyché-pneuma*: La introducción del alma en el esquema antropológico cristiano es el signo más patente del diálogo abierto entre cristianos y filósofos griegos. El término «psyché» no encontraba correspondiente directo en el vocabulario hebreo: unas veces había que traducirlo por «ruah» («soplo o viento»: su correspondiente directo es «pneuma»), otras veces por «basar» («soma» en cuanto «persona»), y otras por la misma «nephesh» («sarx» en el corpus yoaanne)⁵⁷. Sin embargo «psyché» no entró en el vocabulario cristiano por sola adaptación misionera, sino también por esclarecimiento interno de la propia visión del hombre, en concreto, al tratar de resolver el problema de la libertad de opción⁵⁸. Los marcionitas, docetas y demás contrarios del cuerpo dieron la prevalencia al alma, pero como principio racional y de alguna manera «divino»: el alma sólo podía salvarse. Los gnósticos fueron los que dividieron substancialmente los tipos de hombres, unos asignándolos a la «sarx o cuerpo» (los hylicos), otros a la «psyché», y otros al «pneuma»: con esta división marcaban el papel mediador del alma. Al negar los eclesiásticos este racismo, y afirmar la igualdad de oportunidades del hombre ante Dios, pusieron en el alma la facultad libre, la vida racional, etc. Pero veamos las etapas de este camino que no fue fácil.

El esquema paulino de I Tes. 5, 23 aporta la mención del alma: resultaba un esquema más vecino a la mentalidad griega. El autor de la homilía «In Pascha» habla varias veces del alma: «El alma humana vivificada por la resurrección de Cristo a través de un nuevo nacimiento» (Ibid. 3). Notamos que el alma es el vínculo o substrato común al nacimiento sensible y al renacimiento o «palingenesia». El alma que es originalmente «material» (ὕλομανούσης ψυχῆς) debe purificarse gradualmente con la ayuda de la Ley mosaica, para prepararse a *recibir* al Logos y al Esperma divino (ibid. 10).

Hemos dicho «recibir» (χωρεῖν): es la acción propia del alma respecto a la «palingenesia». Lo describe el autor de la homilía comentando tipológicamente Ex. 12, 13, donde se habla del cordero y su sangre en el

⁵⁷ Th. BOMAN, op. cit. pp. 162 y ss. Cl. TRESMONTANT, op. cit. pp. 92 y ss.

⁵⁸ Para este problema es de gran interés seguir la trayectoria de la interpretación de Deut. 30,15.19: el dilema entre la vida y la muerte y la obción fundamental del hombre. Cfr. ORBEA. Gregori anum 51 (1970) 305-365; 509-536.

dintel de las puertas de los hebreos: en la sangre ve el asiático el tipo del Pneuma con el que es unguida el alma en el bautismo, de manera que «el alma humana deviene la habitación del Pneuma»⁵⁹.

Para el autor por lo tanto el hombre según el nacimiento sensible es «compuesto de alma y cuerpo» (o dicho de otra manera: «es plasma configurado por el soplo divino»). Este es el hombre natural y común a todos. Tiene la facultad y potencia para prepararse y poder llegar un día a «acoger, ser habitación templo del Pneuma divino». El tercer elemento viene por la fe, por el bautismo, por el nuevo nacimiento o «palingenésis»⁶⁰.

Esta explicitación de los elementos del hombre que incluye el alma, no difiere del esquema anterior «pneuma-soma» o «théos-ánthropos». El contenido es el mismo: porque tanto en uno como en otro «soma» se entendía en sentido semita-estoico, sujeto personal, resultado de la plasmación divina, es decir, «hombre». En el término «soma» o «anthropos» estaba implícita el «alma». El tercer esquema es la explicitación de los anteriores:

«Quizá es para resucitar *al viviente todo entero, alma, pneuma y cuerpo*, que permanece tres días en la tumba». *Hom. In Pasch.* 58: NAUTIN, p. 187.

La cita va encuadrada en un contexto de resurrección, como el texto de Pablo (I Tes. 5, 23). En la resurrección el hombre íntegro y perfecto, total, se presenta ante Cristo Resucitado. El autor usa uno de los métodos

⁵⁹ Τοῦ θεοῦ πνεύματος τὸ ἐκ πίστεως ἱεροπρεπὲς οἰκητήριον (*In Pascha*, 15). Ireneo atribuye esta expresión al Evangelio Apócrifo de Marcos: μαλ' ἔστι ἡ ψυχὴ τοῦ πνεύματος ὅσπερ οἰκητήριον (*Ir. Adv. Haer.* I, 21, 4). Cfr. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Str.* IV, 26, 163, 2; *Protrep.* I, 5. El término οἰκητήριον aparece en II Cor. 5, 2, pero su concepto se asemeja a I Cor., 3, 16: «nescitis quia *templum* Dei estis et *Spiritus Dei habitat* in vobis?». Estos primeros autores no dan al término un sentido técnico filosófico, aparecerá en Clemente que lo equipara a la función «continente» (συνέχων) y «acogedora» (χωρέω) del «lugar» (χώρα) que los estoicos dan al «substrato hypoqueimenon»: vid. más adelante p.

⁶⁰ En la *Ep. Ad. Diognetum* (segunda mitad del s. II) el esquema «alma-cuerpo» es prevalente (*ibid.* 6, 1 y ss.). El paso del esquema semítico «pneuma-soma» al griego «psyché-soma» fue objeto de un tratado especialmente dedicado por un autor desconocido de la segunda mitad del s. II al tema: conocemos sólo el título *De Anima et corpore* (EUSEBIO, *HE*, IV, 26, 2). Sería de gran interés rastrear los fragmentos que hayan quedado en citas. Hemos encontrado una cita entre los fragmentos que PERLER atribuye a Melitón de Sardes (*SCh.* 123, p. 226), lo cual indica que el tratado es anterior a este autor asiático.

más primitivos de hacer teología en el cristianismo: la «asunción» y el «ejemplarismo de Cristo». El Cristo resucitado tenía que poseer los tres elementos del hombre perfecto, para que éste resucitara integralmente con cuerpo, alma y pneuma. No se trata de un pneuma natural, sino del «esperma divino que el hombre acoge en la palingenesis para ser Antheros perfecto a imagen del Cristo». Dice el autor hablando de Cristo:

«Que los cielos acojan tu pneuma, el paraíso tu alma, la tierra tu sangre. El indivisible se divide...». *Hom in Pasch.* 56: NAUTIN, p. 185, 3-6.

Cristo, el hombre-paradigma de todo hombre, está compuesto de sangre (cuerpo), alma y pneuma. A través de los tres «asume» íntegramente al hombre. El texto cristológico tiene su correspondiente en la «ascensión del alma» que hemos visto descrita por Plutarco⁶¹.

Esta concepción es paralela a la que hemos visto expresada por el *De resurrectione cadaveris* atribuido a Justino:

«El cuerpo es la morada del alma, el alma habitación del pneuma: todos estos elementos serán salvados y conservados» (τηρηθει): I tes. 5, 23) en aquellos que responden a Dios con una esperanza pura y una fe firme». *De Resurrect.* 10: HOLL, p. 48⁶².

R. CANTALAMESSA, el editor y crítico de la Homilía in Pascha que estamos examinando, dice de estos textos: «lo pneuma è un elemento bisognoso di essere salvato, come la carne e come Pánima; è quindi un elemento del composto humano e non el carisma elargito al cristiano nel batesimo». Esta interpretación obliga a este crítico a ver en la antropología asiática una serie de aporías: el pneuma por un lado es divino y por otro necesita ser salvado... Concluye que es por influencia mal digerida del estoicismo⁶³.

En realidad, este crítico no ha visto claro porque ha confundido el «conservar» paulino con el «salvar»: los textos tanto del asiático como

⁶¹ Vid. antes p. 60. Cfr. FESTUGIERE, op. cit. VIII; pp. 125-131; CLEMENTE ALEJANDRINO Str. VII, 12, 78, 3; V, 14, 103, 4-5; II, 11, 50-51.

⁶² En el apócrifo «*Epistula Apostolorum*», 24 (E. HENNECKE, *Neu testamentische Apokryphen* I, p. 139) Cristo asegura a los Apóstoles de que «la carne de todo hombre resucitará con el alma y el pneuma».

⁶³ *L'Omelia «In S. Pascha»...* p. 230.

de Justino repiten el texto y término paulino. Lo entienden en el sentido que «todos los elementos del hombre perfecto e íntegro serán *conservados* en la Presencia del Señor». Salvar para el crítico es «salvar del pecado»: en ninguna parte dice el autor de la homilía que este pneuma haya caído en el pecado; por el contrario dice siempre que «viene por la fe y palingenesía».

En conclusión para esta corriente asiática, el hombre natural está compuesto de «alma y cuerpo» (o «cuerpo» simplemente), mientras el hombre «renacido por la fe», está compuesto por «cuerpo, alma y pneuma». Aquél es un hombre imperfecto, éste es el hombre perfecto y total. En la resurrección no se conservará sólo el pneuma (como decían los gnósticos), ni solo el alma (como decían los marcionitas y docetas), sino el cuerpo, alma y pneuma, como enseñaba S. Pablo (I Tes. 5, 23) y S. Juan (Jn. 1, 14).

5. Evolución de la tricotomía «cuerpo-alma-pneuma» bajo la influencia del Estoicismo y de Filón

La corriente asiática testimoniada por el autor de la Homilía in Pascha, al paragonar la constitución de Adam con la del Cristo, equipara el «soplo» de la primera plasmación con el «pneuma divino» de la constitución del Cristo:

«Como Dios y Hombre ha venido este grande Jesús a nosotros, que nadie se niegue a creerlo, así el Pneuma Soberano ha sido acogido (ἐχώρηθη) por un cuerpo humano. En efecto, también Adam que era de tierra y arcilla acogió el primer soplo místico del Padre (τὴν πρώτην τοῦ πατρὸς τὴν μυστικὴν ἐχώρησεν) (Gen. 2, 7), porque el Pneuma Divino no sufre daño alguno cuando se une al cuerpo por voluntad de Dios. Si por lo tanto el barro primordial acoge el sagrado pneuma (τὸ ἱερόν ἐχώρει πνεῦμα), también el cuerpo animado (ἐμψυχώμενον σῶμα) acoge la Vida Inmortal de Cristo». *Hom in Pascha*, 47: NAUTIN, pp. 171-173.

El autor trata de demostrar que no repugna la unión entre el cuerpo material y el pneuma divino, ni tampoco a forziiori la unión del cuerpo con alma con la Vida Inmortal. Es patente el rasgo polémico con los gnósticos y marcionitas. Pero la equiparación entre el «soplo plástico» y el «Pneuma Santo» constituirá un punto de fricción. El autor, a juzgar por la doctrina global de su antropología, se refería sin duda a la doctrina

rabínica según la cual «el Primer Hombre» fue constituido perfecto. La doctrina pasará a los valentinianos: Adam así constituido será el tipo de la raza de elegidos y pneumáticos, consubstanciales con el Salvador, por tener el mismo pneuma. Clemente de Alejandría⁶⁴ notará el equívoco: Adam no fue hecho perfecto y salvado ya por naturaleza, sino que por su obediencia al Logos devino perfecto y salvado; el «soplo» que Dios inspira en el barro y por el cual lo hace a imagen y semejanza suya (Gen. 1, 26) supone una capacitación, una potenciación, pero no una posesión. Una cosa es ser proyectado conforme al plan divino contenido en su «soplo» y otra participar del Pneuma Santo que salva y perfecciona soteriológicamente⁶⁵. La distinción entre $\pi\nu\omicron\eta$ y $\pi\nu\epsilon\acute{\omicron}\mu\alpha$ será fundamental en la polémica de los autores del s. II (Ireneo, Tertuliano y Clemente Alejandrino) contra el determinismo «physista» de los gnósticos heterodoxos. Para Clemente Alejandrino (con este autor la antropología cristiana adquiere forma sistemática) el «soplo» será el alma racional, el pneuma racional, mientras el «pneuma —participación del Pneuma Santo— constituirá el tercer elemento que viene con el segundo nacimiento y capacita para la Vida Inmortal de la Contemplación, «cara a cara» de Dios.

Sin embargo a principios del s. III encontramos de nuevo la equiparación entre «soplo» y «pneuma»; lo encontramos en labios de Orígenes; naturalmente este «pneuma», después de las aclaraciones que Clemente ha dado al tema, no podrá ser la participación del Pneuma Santo, pero según Orígenes sí será diverso del alma. Y con esta distinción se fundará un nuevo tipo de «tricotomía», esta vez «natural». Orígenes desarrolla ampliamente el tema en el «*Diálogo de Orígenes con Heráclides*», descubierto en 1949⁶⁶.

Uno de los interlocutores de Orígenes es un obispo asiático, Máximo, y como exponente de la corriente de pensamiento cristiano que hemos expuesto, objeta a Orígenes:

«Si el Pneuma ha sido entregado al Padre, conforme al texto: «Padre...» (Luc. 23, 46), y sabemos que separada del pneuma la carne está muerta y yace en la tumba, ¿cómo es posible que la tumba se abra y los muertos resuciten?». *Diálogo*, 6, 15-19: SCHERER, p. 68. Máximo supone la división indicada por la Homilía: «Los cielos aco-

⁶⁴ Str. IV, 23, 150, 2-4; VI, 12, 96, 1-4; V, 13, 88, 1-5. vid. más adelante p. 148.

⁶⁵ IRENEO, *Adv. Haer.* III, 21,10; *Epid.* 32; TERTULIANO, *Carn.* 16, 5 y *Adv. Jud.* 13, 11. Cfr. ORBE, *Est. Val.* III, pp. 302-307.

⁶⁶ J. SCHERER, en su edición, *SCh.* 67 (1960) pp. 13 y ss.

jan el pneuma, el paraíso tu alma, la tierra tu sangre» (ib. 56). Entiende por lo tanto por «pneuma» la divinidad de Cristo. La respuesta de Orígenes desconcierta por su diferencia con la acostumbrada en el s. II, sobre todo en sus máximos exponentes: Justino, Ireneo, Tertuliano y Clemente, su directo maestro.

Comienza Orígenes afirmando que el hombre está compuesto de tres elementos y cita I. Tes. 5, 23: cuerpo, alma y pneuma. Sigue diciendo que el Señor queriendo salvar al hombre íntegro, ha asumido al encarnarse los tres elementos: «Pues el hombre no habría sido redimido entero, si Cristo no hubiese asumido al hombre entero» (*Dial.* 7, 5-7: SCHERER p. 70). Según estos razonamientos de Orígenes el tecto paulino es interpretado de una manera nueva: el término «conservar» (τηρηθεῖν) es tomado en el sentido de «redimir»⁶⁷: el pneuma de la santificación es el pneuma no causa de la santificación sino efecto de la santificación; es un pneuma «redimido» del pecado.

En este sentido, distingue Orígenes los siguientes elementos en Cristo: primero, la «divinidad», expresada no por el término «pneuma» sino por el de «Theótês» (ibid. 5, 9: SCHERER, p. 66) segundo, el «pneuma» que lo asume Cristo al encarnarse; tercero, el alma, y cuarto el cuerpo. Según esta enumeración responde Orígenes a Máximo:

«Estos tres elementos humanos, al momento de la Pasión se separaron; estos tres elementos, al momento de la Resurrección se unieron. Al momento de la Pasión se separaron ¿cómo? El cuerpo en la tumba, el alma en el Hades, el pneuma fue depositado en las manos del Padre» *Dial.* 7, 14-18: SCHERER, p. 70.

Los tres elementos que componen la humanidad del Salvador se separaron entre sí; la división no es entre cada elemento con la divinidad, sino entre sí; lo que repone en las manos del Padre no es la «divinidad», que es inseparable del Padre y no necesita ser «restituida», sino el pneuma superior. La división y meta de cada elemento corresponde a la cosmología mítica del tiempo: el Hades es la región intermedia (ἐκ μεσότητος)⁶⁸. El Hades corresponde al Pa-

⁶⁷ Probablemente la interpretación de Orígenes ha influido en la de CANTALAMESA, op. cit. pp. 230-232 y ss. Pero en el autor asiático no se hablaba de «redimir o salvar» sino de «conservar inmaculado hasta la Parusía».

⁶⁸ HIPOLITO, *Refut.* VII, 22 y ss.; CLEMENTE ALEJ. *Str.* IV, 13, 89, 3. Cfr. ORBE, *Est. Val.* II pp. 86-87. Sobre la equiparación entre HADES y PARAISO, vid. J. KROLL,

raíso de la Homilía, equiparación corriente en su tiempo⁶⁹.

El «pneuma humano» dice Orígenes no es el Pneuma Santo, sino una parte del compuesto humano, es un pneuma que necesita ser redimido y salvado (*Dial.* 6, 26-28: SCHERER, p. 71). Pero, ¿qué función le concede en relación al alma, al cuerpo?

Nuestra naturaleza histórica está compuesta, según Orígenes, de un «alma» racional, resultado del enfriamiento del estado primigenio en que era «nous» (poética en la que predominaba el «pneuma»); por naturaleza esta alma está en tensión permanente entre el bien y el mal; ahora bien, vestigio de su elevación primigenia jamás revocada por el Dios Creador, es el «pneuma» humano; mientras el tercer elemento del compuesto humano es el cuerpo, a modo de *hypoqueimenon* inferior, material, sobre el que se asiente todo el edificio personal. El estado terreno del cuerpo corresponde al estado «anímico» del individuo. El alma está en tensión continua ora hacia la «carne», ora hacia el «pneuma». En modo alguno debe confundirse la «carne», *tendencia hacia abajo* contraria al pneuma (recuérdese la tensión *κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα* paulina, Gal., 5, 17), con el «cuerpo», secuela necesaria de toda «inexistencia» en un mundo determinado con individualidad y personalidad propia.

El pneuma humano es de naturaleza divina, soteriológicamente diferenciada como «orientación hacia el bien», mientras el alma es de naturaleza discursiva, moralmente indiferenciada. Tampoco se puede identificar, sin embargo, este pneuma humano con el Pneuma Santo o Pneuma de la Filiación adoptiva que viene a los santos y perfectos⁷⁰. El pneuma humano tiene función ministerial al servicio del individuo, de cuyo compuesto forma parte, de la misma naturaleza que los demás pneumas ministeriales (que atribuye a los ángeles, astros, planetas), puestos por Dios al servicio del cosmos. A diferencia de éstos, sin embargo, es intrínseco al individuo, a manera de «conciencia buena», de «pedagogo», y «guía», que le inclina a apartarse del mal y a obrar al bien⁷¹.

Entre los múltiples y diversos pneumas que constituyen la abigarrada

Gott und Hölle, Des Mythos vom Descensuskampfe, Darmstadt 1963 (fotomech. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1932) pp. 54 y ss. (sobre Melitón) pp. 35-43 (Odas de Salomón).

⁶⁹ KROLL, op. cit. p. 123; 524 y ss.

⁷⁰ Vid. nuestro trabajo, *El problema del dinamismo trinitario en Orígenes Angelicum* 79 (1972) 77-78, 85, 92-94.

⁷¹ J. DUPUIS, *L'esprit de l'homme. Etude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Brujas 1967; este autor no discierne suficientemente la naturaleza del «pneuma humano» de la del Pneuma Santo participado a los santos bajo forma de «gracia» (pp. 57 y ss). Mejor RIUS-CAMPS, *el dinamismo...* pp. 61 y ss.

pneumatología de Orígenes, está clasificado el pneuma humano en la segunda categoría, donde se catalogan los llamados «racionales», no porque sean estrictamente de naturaleza «racional», sino porque desde un principio forman parte de un compuesto racional. Esta categoría se subdivide, según sean de un signo positivo o negativo, en espíritus buenos y espíritus malos. Entre los espíritus buenos se cuentan los ángeles, los espíritus ministeriales y el pneuma humano. La capacidad de conocer las profundidades del individuo, del que forman parte, es signo distintivo del «pneuma». En otro nivel son clasificados los pneumas materiales, punto de partida del concepto analógico de «espíritu»⁷².

En conclusión, el pneuma humano no se retira después de pecar, mantiene con su presencia la llamada o vocación divina a la salvación, a la conversión... Sólo se separará en los pecadores después de la muerte para volver al Padre, mientras los demás elementos se disgregan, y el individuo perece como tal⁷³.

* * *

Concluyendo: el problema de la inserción de la «psyché» en el esquema antropológico cristiano constituye uno de los puntos de encuentro con la filosofía griega; la distinción en el s. II entre «psyché» y «pneuma» permitirá a estos primeros pensadores señalar la novedad del «homo christianus» respecto al «homo communis» o constituido conforme al nacimiento «natural». El hombre por el nacimiento natural está compuesto de alma y cuerpo (en terminología griega, porque en terminología bíblica sería «cuerpo configurado a imagen y semejanza», indicando con el término «psyché» el «soplo divino» por el que el hombre participa «racionalmente» de Dios y queda proyectado dinámicamente orientado a una participación superior. El hombre perfecto y total está compuesto de cuerpo, alma y pneuma: el tercer elemento indica la participación del Pneuma Santo, que salva y perfecciona al hombre; gracias a él, el hombre recibe la Vida inmortal; si el hombre se mantiene unido a él se conservará en toda su integridad para siempre.

El texto de la Primera Epístola a los Tesalonicenses (5, 23) constituye en las primeras reflexiones antropológicas la falsilla e indicador de la

⁷² Vid. *In Rom.* II, 9 (PG 14, 893 A-D); *In Lev. hom.* II, 2 J. DUPUIS, op. cit. pp. 72 y ss. RIUS-CAMPS, op. cit., pp. 62-63.

⁷³ RIUS-CAPS, op. cit., pp. 64-75. Puede seguirse el camino de la tricotomía del hombre en la literatura cristiana del s. IV y V en nuestros estudios sobre la primera antropología hispana, en *Historia de la Teología Española*, vol. I, 91-180.

novedad antropológica cristiana: el esquema paulino no hizo sino explicitar el esquema yoanneo, de más raigambre semita; ambos trataban de indicar la unión del hombre con Dios, la realización del hombre a través de su participación de Dios.

Los primeros autores del cristianismo delinearon los fundamentos y llegaron a vislumbrar los caminos de solución. Muchos problemas quedaban todavía sin resolver: qué tipo de participación divina es la natural, cuál es la que dona la palingenesia cómo se inmortaliza el cuerpo, el problema de la pervivencia individual, etc. Todos ellos problemas de carácter más bien filosófico, de explicación del dato de fe. Es la tarea que abrazó Clemente de Alejandría: recoger y coordinar las líneas de sus predecesores, profundizar y encontrar una explicación filosófica a ciertas aporías. Una labor de síntesis, en definitiva.

Los primeros pensadores cristianos se enfrentan a una de las cuestiones radicales del cristianismo de todo tiempo: la explicitan por primera vez ciertas escuelas gnósticas, volverá con los priscilianistas, los iluminados del s. XI, los albigenses, los luteranos y otros representantes de la reforma. Y esta cuestión es si el hombre ya desde el nacimiento parte destinado a la salvación, o si la libertad y la opción libre determinan el destino salvífico del hombre. La cuestión de cuáles son los elementos que componen al hombre depende de la respuesta que se dé a la cuestión anterior. Si el hombre nace «perfecto», completo, es decir, con el «tercer» elemento, la «medida de la perfección», el Pneuma Santo, quiere decir, que el hombre nace predestinado «físicamente» («por naturaleza»: φύσει ὁμοζόμενοι). Y así lo interpretaron algunas escuelas gnósticas. Había que «salvar la estructura libre» del hombre, y ahí se centró el ahinco de estos primeros autores. La respuesta fue diversificada: para algunos (de raíz helenista) el hombre nace cuerpo y alma y sólo con la «regeneración» que produce la fe adviene al hombre el tercer elemento, «la medida de la perfección», el Pneuma. Los más cercanos a los gnósticos siguieron manteniendo una participación del pneuma en todo hombre ya desde le nacimiento, pero no como «posesión», sino como «vocación a la perfección», como equipamiento y orientación para recorrer el camino. En ambos casos la «trimetría» de la constitución humana, las «tres medidas del hombre cabal y perfecto», significaban el respecto de la libertad humana, núcleo radical del «a imagen y semejanza» de Dios.

Santiago Fernández Ardanaz
VIALE DEI COLLI PORTUENSI, 94
00151 ROMA