



DEBATES INTERNOS

LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO

Segundo Gutiérrez Cabria



CÁTEDRA
DE EMÉRITOS

de la Comunidad Valenciana



DEBATES

LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO

Segundo Gutiérrez Cabria

Edita: ©



ÁTEDRA
DE EMÉRITOS
de la Comunidad Valenciana

C/ Pintor López, 7 - 46003 Valencia - Tel. 96 392 06 04

email: catedraemeritos@fvea.es

Autor:

© Segundo Gutiérrez Cabria

Coordinan:

Vicente López Merino

Concha Albalat Criado

Salvador Aldana Fernández

Juan Cuenca Anaya

D. L.: V-839-2007

Maquetación e impresión:

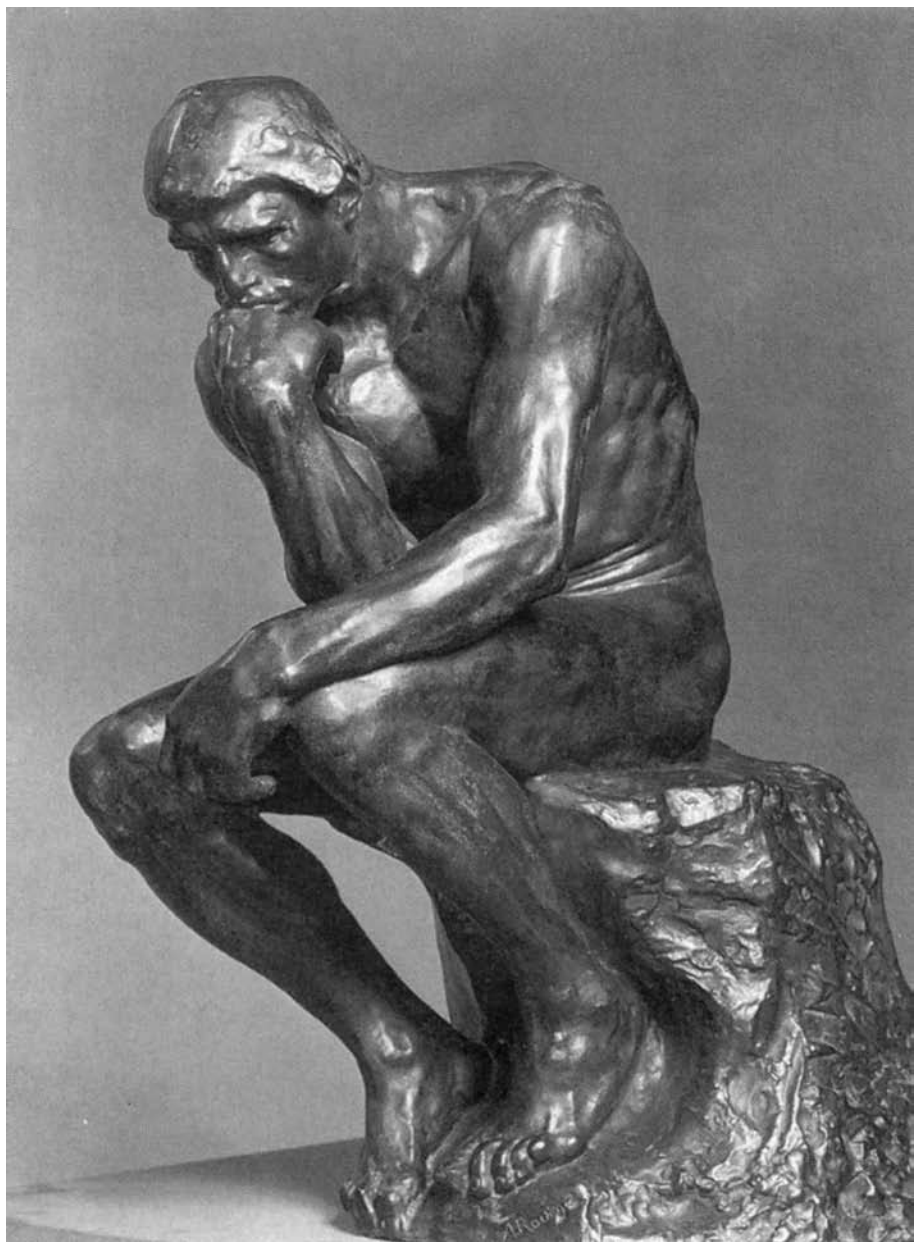
Gráficas Antolín Martínez. s.l.

Tel. 96 391 89 84 - www.grafamar.com

ÍNDICE

Introducción	9
El pensamiento humano.....	10
Cap. 1. Los albores del pensamiento	15
1.1. Los orígenes del hombre	15
1.2. Mundo circundante del hombre y del animal.....	16
1.3. El pensamiento mítico	20
Cap. 2. El pensamiento de los pueblos antiguos	25
2.1. Civilización mesopotámica	26
2.1.1. Los sumerios	27
2.1.2. Hegemonía babilónica	28
2.1.3. Aporte cultural de Mesopotamia	29
2.1.4. Aporte especial de Babilonia	32
2.2. El antiguo Egipto	35
2.2.1. El pensamiento egipcio	37
2.2.1.1. Arte	38
2.2.1.2. Usos y costumbres.....	39
2.2.1.3. Lengua y literatura	40
2.2.1.4. La matemáticas.....	40
2.2.1.5. La medicina	42
2.2.1.6. Comportamiento ético	42
2.2.1.7. Religión.....	43
2.2.1.8. Derecho	44
Cap. 3. El pueblo hebreo	49
3.1. La lengua hebrea.....	50
3.2. Epopeya de la creación bíblica	51
3.3. Religión.....	55
3.4. Antropología	58
3.5. Derecho	64
Cap. 4. El pensamiento griego	67

4.1. El pensamiento filosófico	70
4.1.1. La physis y el cosmos	70
4.1.2. El hombre. Antropología griega	75
4.1.3. Las ideas platónicas.....	81
4.1.4. La filosofía primera	84
4.1.5. El helenismo y Alejandría	86
4.1.6. La filosofía helenística	88
4.2. La matemática griega	89
Cap. 5. El pensamiento cristiano.....	95
5.1 El mensaje del Nuevo testamento	95
5.1.1. La idea de Dios	96
5.1.2. La idea del hombre.....	98
5.2. La patrística	100
5.2.1. Ideas patrísticas sobre el cosmos	101
5.2.2. Ideas sobre el hombre	103
5.3 El monacato y la transformación de la cultura antigua	108
Cap. 6. El pensamiento medieval	115
6.1. La Escolástica	116
6.2. Las creencias cosmológicas del medievo	117
6.3. Antropología medieval.....	124
6.4. El camino hacia la disparidad de métodos	127
6.5. El pensamiento medieval en España.....	128
Cap. 7. El Renacimiento	133
7.1. El humanismo renacentista	134
7.2. Filosofía renacentista	136
7.2.1. Cosmología renacentista	137
7.2.2. Antropología renacentista	138
7.3. Renacimiento y religión	139
7.4. Renacimiento y política.....	141



El pensador de Rodin.

LOS CAMINOS DEL PENSAMIENTO PRECIENTÍFICO

Introducción

En este trabajo se intenta dar a conocer los hitos más importantes seguidos por el desarrollo del pensamiento humano, en Occidente y su entorno, alcanzados antes de la llamada revolución científica, iniciada por Nicolás Copérnico, con la publicación de *De Revolutionibus* en 1543. Llamamos *precientífico* a este tipo de pensamiento porque es anterior a la ciencia propiamente dicha, construida según ciertas normas, dictadas por la llamada "lógica del conocimiento científico".

Debido al escaso desarrollo de las ciencias basadas en la observación, la lógica no tuvo que enfrentarse en la Antigüedad y en la Edad Media con problemas metodológicos. Para Aristóteles (*Analíticos posteriores*) la tarea primaria de la lógica consistía en demostrar "de dónde obtiene el discurso su poder de persuasión; qué discurso debe hacerse a fin de llevar a las gentes a concordar en algo o llamar falso a algo". Sin embargo, el ámbito de estudio del estagirita se limitó esencialmente al discurso deductivo. Este mismo enfoque predominó en la lógica medieval. Con el avance de las matemáticas y las ciencias naturales durante el Renacimiento, la lógica debió responder a nuevas exigencias: proporcionar medios y métodos que sirvieran de guía al científico en sus investigaciones en el amplio dominio del mundo real. Así se ha desarrollado plenamente el *pensamiento científico*.

Por otra parte, el pensamiento científico conlleva implícitamente la asunción de ciertos rasgos en la manera de ver el mundo. Toda

ciencia se basa en el supuesto de que hay un "orden en la naturaleza" que el hombre puede descubrir. Si no existiera tal orden, no tendría la ciencia su razón de ser. El orden de la naturaleza se extiende a todas las cosas, a modo de un "globo intelectual", en el decir de Bacon. Por esta razón, para saber de una cosa es preciso saber algo de todas las demás que guardan relaciones con ella. Las ciencias se construyen como sistemas abiertos: todas conducen al conocimiento de la perfecta armonía que constituye la unidad de nuestro mundo.

El pensamiento *precientífico* es tan obra del ser humano como lo es el *científico*. Y, como escribe Teilhard de Chardin¹, "es en el organismo individual humano donde culmina en este momento en el mundo, en el campo de nuestra experiencia, la ley de complejidad y de consciencia". Para Popper, "el conocimiento humano es sin duda el mayor milagro de nuestro universo"². El hombre toma posesión del cosmos por el conocimiento. El conocimiento revela en sus actos directos o indirectos el propio yo. Este descubrimiento es fundamental para la vida del hombre y constituye el núcleo central de toda la teoría del conocimiento.

El pensamiento humano

El hombre es un animal metafísico por excelencia; no se comporta simplemente de acuerdo con el mecanismo regulador de los instintos, sino que los supera. Se conduce por aprendizaje social y establece su identidad en el contexto de una cultura, que constituye su segunda naturaleza. Pero el saber cultural no es un simple problema de curiosidad.

El hombre pregunta, se pregunta, acerca de las actitudes con las que debe afrontar los acontecimientos de la existencia, sobre el significado del nacimiento y de la muerte, sobre la necesidad de valorar su conducta, sobre las realidades de la vida. Si "el hombre es animal de realidades", como afirma Zubiri³, lo que es problemático es

¹ P. Teilhard de Chardin, *Comment je vois* (1948), en *Les Directions de l'avenir. Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin* (París 1973).

² K. Popper, *Conocimiento objetivo* (Madrid 1972).

³ Xavier Zubiri, *El hombre realidad personal*, Revista de Occidente (Madrid, 1963).

la realidad misma, tanto la de la naturaleza como la del ser humano, que son las que nos interpelan. Es la realidad misma la que obliga al hombre a interrogarse, a pensar.

Pensar es aprender a preguntarse y crecer, es ejercitarse en la pregunta, como hace el niño pequeño, que lo cuestiona todo, en lugar de quedarse en un mero asumir facticidades. Por el pensamiento adquieren significado las funciones inferiores del psiquismo humano: percepción, memoria y fantasía. Hay que interpretar lo fáctico y darle sentido. Surge así el amor a la sabiduría, la capacidad del hombre para dominar la realidad, el afán de evaluar la validez, el significado y las consecuencias de las construcciones humanas.

“Todos los hombres, por naturaleza, aspiran a saber”, según Aristóteles. Pero es la filosofía la que se erige en juez, vigilante, acomodadora, intérprete y también instancia reguladora de los distintos saberes. Los hombres, dicen Platón y Aristóteles, han comenzado a filosofar debido a su admiración ante el ser, ante la naturaleza. ¿Por qué existe este todo? ¿De dónde ha surgido? ¿Por qué existe el ser y no la nada? ¿Por qué existo yo? Son problemas éstos que el hombre no puede dejar de plantearse y que son objeto de sus pensamientos.

En este pensar se entrecruza lo teórico y lo práctico. De aquí se deduce que hay múltiples formas del pensamiento. “Lo que el hombre *hace* para saber a qué atenerse y orientar su vida es –según Julián Marías– pensamiento”⁴. Y las direcciones de esta *acción* son tan variables como los supuestos de los que parte. Así, hay un pensamiento técnico, otro literario, otro económico, otro social, otro mágico, otro religioso, etc. “Pero hay que distinguir –según Ortega–⁵ entre el pensamiento y un grupo de sus formas, que se puede llamar conocimiento”. Hubo un momento en que, según vamos a ver, apareció en el planeta una forma nueva de pensamiento, el filosófico. Carácter específico de este tipo de pensamiento es cuestionarse así mismo, es decir, reflexionar acerca de las exigencias y posibilidades del pensamiento mismo. El pensamiento filosófico *repiensa* todo lo que halla y de lo que ha partido y, sólo cuando lo ha hecho, lo aprueba y lo convierte en filosofía.

⁴ Julián Marías, *Introducción a la filosofía* (Madrid 1947).

⁵ José Ortega y Gasset, *Obras completas* (Buenos Aires 1958).

El hombre tiene una *apertura al mundo* indefinidamente creciente. Es un ser sujeto del progreso, capaz de modificar las cosas, de crear nuevas concepciones, y esto lo hace mediante la inteligencia, tomando como instrumentos el pensamiento, la fantasía, la memoria y la percepción. Y esta apertura se manifiesta no sólo en la razón pensante, sino también en la captación de la realidad. Así se explica el desarrollo del pensamiento a lo largo de la historia, porque el pensar es más evolutivo que creativo. Hay una evolución general que abarca toda la realidad del universo, la vida y el hombre. Y, evidentemente, ha evolucionado también la mente. Esta afirmación exige una consideración especial.

Entre los pensamientos más fascinantes y, al mismo tiempo, más complejos de nuestra mente, está el que versa sobre el pensamiento mismo. ¿De donde proviene esa facultad, innata en el hombre, de poder reflexionar sobre sí mismo y sobre la realidad que le rodea? ¿Cómo sabemos que esa realidad pensada por nosotros existe *realmente*? Y si nuestro pensamiento es correcto, ¿cómo funciona y cómo se produce? El hombre se esfuerza desde hace siglos por encontrar respuesta a esas y otras preguntas, tratando de sobreponerse a los desconciertos que le proporciona su propio pensamiento. El que nuestro pensamiento nos pueda llevar a engaño es una verdad evidente. Surge entonces esta pregunta: ¿Dónde están los límites del pensamiento? La respuesta a esta pregunta nos acercaría a los linderos de nuestra existencia como *seres pensantes*. La "Teoría evolutiva del conocimiento" es una disciplina que intenta analizar el conocimiento y el pensamiento humanos sobre las bases biológicas de nuestro pensamiento, apoyándose en resultados de la psicología, la antropología y la sociología. Aplicando métodos de las ciencias naturales se puede investigar los mecanismos y procesos que condujeron a la aparición de nuestras estructuras mentales y, en consecuencia, a la iluminación del camino hacia una nueva autocomprensión del hombre.

El hecho de que la teoría biológica de la evolución incluya, desde hace algún tiempo, en su construcción teórica, el conocimiento y el

pensamiento y, por lo tanto, el intelecto humano, ha sido considerado como una verdadera revolución y ha dado lugar a polémicas. En todo caso, la gnoseología evolutiva se muestra como un camino hacia la autocomprensión humana.

El *Homo sapiens* es la única especie que sabemos que reflexiona conscientemente sobre sus orígenes y desarrollo; facultad que ha de ser, por otra parte, producto mismo de su evolución.

En todo caso, hay que diferenciar entre cualidades psíquicas y mentales o intelectuales: los fenómenos psíquicos son comunes a todos los organismos que presentan un sistema nervioso o estructura que le sea equivalente, por lo que pueden recoger información de su medio ambiente, y están en condiciones de reaccionar ante él. Los procesos mentales o intelectuales, por el contrario, sólo pueden ser ejecutados por el hombre mediante su razón, o sea mediante la capacidad de una conciencia reflexiva. Pero tanto los procesos psíquicos como los intelectuales son sólo posibles sobre la base de estructuras y funciones biológicas, siendo la evolución la premisa indispensable del desarrollo psíquico e intelectual.

A lo largo de este ensayo tendremos ocasión de observar cómo el pensamiento, que late en el espíritu humano, se abre camino en el descubrimiento de los secretos que envuelven al hombre y a la naturaleza. Veremos cómo el instinto salvaje cede ante la racionalidad, la magia ante la ciencia, la superstición ante la religión.



También el hombre primitivo expresaba sus pensamientos.

Cap. 1. Los albores del pensamiento

La aparición del pensamiento coincide con la aparición del hombre, esto es, con la hominización. El hombre se distingue del animal en que sabe lo que hace, en qué piensa, y en su apertura al mundo. El animal sólo conoce su mundo circundante, es incapaz de crear. Esta apertura del hombre al mundo se lleva a cabo de modo continuo desde los orígenes mismos del hombre.

1.1. Los orígenes del hombre

La idea hoy dominante en la comunidad científica acerca del origen del hombre (*antropogénesis*) puede sintetizarse así: en un momento dado de la evolución cosmogónica, la oportuna “mutación” de un grupo de homínidos, precedida verosímilmente por un cambio en las condiciones ecológicas que acompañaban su existencia, dio lugar a los primeros individuos de una especie animal inequívocamente humana, y que suele denominarse “Homo habilis”. (Nuevos descubrimientos parecen desmentir la tesis de que sea esta especie la primera, pero habrá que esperar a que reciban el respaldo de la comunidad científica). El primate superior en que tuvo lugar esta mutación fue probablemente un “Australopithecus”.

La discusión filosófico-teológica sobre el origen del hombre ha de tomar como punto de partida los resultados que ofrece la ciencia en su estado actual. En palabras de Edith Stein⁶, “allí donde acaba el trabajo de las ciencias positivas empieza la problemática de la filosofía”. Si se adopta una postura teísta, la tesis más aceptada hoy es la

⁶ E. Stein, *Frauenbildung und Frauenberufe* (Munich 1949).

siguiente: Dios no interviene directamente en el origen del hombre, sino como causa segunda, al haber creado un mundo natural con potencialidades que finalmente habrían de conducir al surgimiento de seres inteligentes autoconscientes y libres⁷.

En apoyo de la verosimilitud de este enfoque, anotemos que a la interacción de ley y azar, que logra altos niveles de organización en el proceso evolutivo, hay que añadir otros caracteres generales del mismo que han propiciado la aparición del hombre. Entre ellos cabe citar la continuidad de la evolución biológica y su final "abierto". En la sucesión biológica, el aumento de complejidad va acompañado de aumento de concienciación y culmina en la autoconciencia humana, en el poder del lenguaje y la racionalidad. El proceso llega a su apogeo con la creatividad humana en su sentido de responsabilidad en la toma de decisiones. Esta capacidad para la concienciación, y luego autotranscendencia, gradualmente incrementadas, se manifiesta inmanentemente dentro del orden natural.

1.2 Mundo circundante del hombre y del animal

Es importante deslindar el mundo circundante del hombre y el del animal. El hombre se contrapone al animal, no sólo por su racionalidad, sino también por su "corporeidad", que depende de un plan estructural de la misma naturaleza, que sólo se realiza en él.

El hombre tiene una "apertura al mundo" indefinidamente creciente. Lo espiritual, de lo cual depende su falta de especialización, es también *no-especializado*. Esto no sólo se manifiesta en la razón pensante, sino también en la captación de la realidad. Jacob von Uexküll nos ha enseñado que la experiencia animal se ha interpretado demasiado antropomórficamente. El animal conoce sólo su *mundo circundante*. Los órganos de sus sentidos filtran sólo las cosas significativas para su vida, y son impermeables para aquello que no tienen necesidad de saber. Este filtro de percepciones lo lleva a cabo no tanto el animal cuanto la especie a la que pertenece.

⁷ Pueden verse otras interpretaciones teístas en S. Gutiérrez Cabria, *Dios, ciencia y azar*, BAC (Madrid 2003).

El ejemplo clásico de Uexküll es el de la hembra de la garrapata, que tiene solamente tres sentidos: sentido de la luz, del olfato y de la temperatura. Con ayuda del sentido de la luz de su piel, encuentra el camino en una rama, y los sentidos del olfato y de la temperatura le dicen cuándo pasa por debajo de la rama un animal de sangre caliente, sobre el cual dejarse caer y cuya sangre puede libar. No tiene ojos, oídos, ni gusto, porque no los necesita. “De esta manera— dice Uexküll — el riquísimo mundo que rodea a la garrapata se ahoga y se transforma en un pobre producto, que consta esencialmente de tres características y de tres realidades: su mundo circundante”⁸. Otro ejemplo es el de la lagartija que no se espanta si se dispara una pistola cerca de ella y, por el contrario, se refugia en el follaje al más leve crujido. El mundo sensible del animal coincide con su mundo real. El animal percibe los objetos del mundo de modo distinto al nuestro. El objetivo de su percepción no es ponerlo en contacto con el mundo, sino sólo con unas “señales” y “disparadores”.

Sobre dos bases se asientan hoy los estudios sobre la relación hombre-animal: por un lado la etología; por otro, la genética comparada. La primera, en la rama denominada “primatología”, detecta las analogías contrastables entre las conductas del hombre y del mono. Las investigaciones realizadas han conducido estos últimos años a resultados sobre comportamientos hasta hace poco tiempo insospechados, como los relativos al empleo y confección de útiles y la aptitud para el lenguaje. Son conocidos los fantásticos resultados obtenidos por el matrimonio Gardner con la chimpancé Washoe; por Premack, con otra chimpancé llamada Sarah; por Howland, con sus macacos. El chimpancé y el macaco son los animales más dotados para el aprendizaje. Se pone de manifiesto la pericia del chimpancé para manejar objetos como armas de defensa, para usar ramas con las que alcanzar las frutas que no están a su alcance, incluso para modificar objetos artificialmente y convertirlos en herramientas. Lo que no llega a alcanzar es la construcción de útiles que sirven para hacer otros útiles. En lo referente al lenguaje, Washoe aprendió el

⁸ Id., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (Hamburgo 1956).

uso de los signos que utilizan los sordomudos. A Sarah le enseñaron a representar palabras mediante fichas de diversos colores y formas que el chimpancé ordenaba sobre una superficie plana.

Según Zubiri⁹, el Chimpancé, como todos los restantes animales, no percibe "realidades", percibe tan sólo "estímulos". Sintiendo estímulos y respondiendo adecuadamente a ellos, muestra tener conciencia, "se da cuenta" de lo que en su medio le estimula, grata o desagradablemente. Pero nunca podremos saber lo que en el interior del animal es ese "darse cuenta". "Darse cuenta" para nosotros es tener experiencia; no hay evidencia de que el animal tenga experiencias. Como advierte Ruffié, un hombre y un chimpancé, situados en el mismo lugar, perciben poco más o menos lo mismo, pero de distinto modo: mientras el animal sabe, el hombre sabe que sabe y puede considerarse a sí mismo como objeto de su propia reflexión.

La otra línea de acceso a la relación hombre-animal es la genética comparada. Una importante aportación de William D. Hamilton ha sido la teoría de que la estrategia evolutiva no se basa en la preservación del individuo, sino en la de sus genes. Ello explica ciertos comportamientos altruistas, en que un individuo se sacrifica para que otros individuos emparentados (que por lo tanto portan muchos de sus genes) sobrevivan. Así, el grito de alerta que emite un pájaro, que advierte la proximidad de un depredador, para que huya la bandada mientras él atrae sobre sí a su enemigo, no es más que un mecanismo para incrementar la probabilidad de supervivencia de los genes de los que son portadores todos los individuos de su raza. Los sociobiólogos han intentado explicar de acuerdo a esta idea, y aplicando las normas del darwinismo estricto, varios comportamientos sociales humanos.

El hombre no orienta el mundo sólo hacia sí mismo sino que se orienta también él hacia el mundo, se sitúa en él y conoce su posición en cada momento. "La posición del hombre es estar dentro de su propia perspectiva y fuera de la del mundo". No solamente contempla el

⁹ Zubiri, Ibid.

mundo desde sí mismo, sino que se contempla también, por reflexión, a sí mismo desde el mundo. En este sentido tiene que afrontar la realidad no sólo desde la curiosidad intelectual, sino también desde la inquietud no exenta de angustia y temores producidos por su propia existencia. Aquí está el fundamento del poder de introspección, autoexamen y autoeducación. De este modo, Uexküll, con su concepto de *mundo circundante*, establece una separación entre los mundos circundantes del hombre y del animal.

Se conocen actividades del hombre del paleolítico inferior, que abarca un período de tiempo entre 1.800.000 y 10.000 años a.C., que ponen de manifiesto una mente pensante. Un ejemplo son los hallazgos recientes en Capellades (Barcelona) de restos de árboles tallados hace unos 56.000 años. Se hallaban junto a armas y herramientas elaboradas por hombres de Neandertal, cuyas edades varían entre 40.000 y 56.000 años. Se han hallado también restos de hogueras.

Nos quedamos sorprendidos –afirma el paleontólogo Eudald Carbonell– al descubrir que estos homínidos tenían la capacidad de trabajar con unos árboles tan grandes (uno de ellos es una base de tronco de 40 centímetros de diámetro) y con unas cantidades tan significativas de madera¹⁰.

Los restos de hogueras permiten deducir que los neandertalenses de Capellades llegaban a consumir 2.000 kilos de madera al día. Los objetos tallados a partir de la masa forestal incluyen lanzas de caza, palos para construir cabañas y hasta platos primitivos con tapa, para conservar los alimentos calientes.

Eran –dice Carbonell– los típicos nómadas: se trasladaban constantemente, aunque volvían siempre al mismo sitio, que funcionaba como un asentamiento temporal para producir útiles y explotar el territorio.

La conservación de esos restos de vegetales prehistóricos ha sido posible gracias a la gran cantidad de bicarbonato cálcico en el

¹⁰ Periódico *El Mundo*, Agosto, 2006.

agua de Capellades. El líquido de las fuentes recubre los vegetales fosilizando su exterior. A pesar de que ha desaparecido la masa leñosa, persiste un molde hueco de la planta que permite conocer su forma original. La datación del material se hace a partir del análisis de los cristales de calcita de la pieza, la cual pierde uranio a lo largo del tiempo.

1.3. El pensamiento mítico

El hombre primitivo no distingue bien entre lo subjetivo y lo objetivo. Todo cuanto experimenta, sensaciones, pensamientos, sueños, recuerdos, es real y objetivo, aunque puede poseer distintos grados de la realidad. En esta atmósfera confusa, de sueños e imágenes, se desarrolla la experiencia mística del rito, de la magia y de la danza rítmica. Todos estos elementos actúan y reaccionan, y entre esa amalgama de sentimiento y acción tal vez llega a formarse el primitivo cierta noción de un dios. En este ambiente cobran especial importancia los mitos y, en especial, los mitos cosmogónicos.

La palabra *mythos*¹¹ significa palabra, relato. “Cosmogónico” viene de *kósmos*, orden, ornamento (desde los pitagóricos significó en el lenguaje filosófico el mundo, el universo, y en la tradición cristiana es el mundo como distinto de Dios), y de la raíz *gen*, que significa nacimiento, origen. Los mitos cosmogónicos son relatos, cuentos, leyendas, acerca del origen del mundo.

En todos los tiempos los hombres se han preguntado: ¿Quiénes fueron nuestros antepasados? ¿Quién nos proporcionó los alimentos, las herramientas, las armas? ¿De dónde proceden el nacimiento y la muerte? ¿De dónde han salido el cielo y la tierra? Pensamos que tales obras, maravillosas e incomprensibles, deben tener un autor. Quien ha hecho tales cosas debe ser capaz de razonar como un hombre,

¹¹ En sentido amplio el concepto de mito coincide con el de leyenda. Se trata de un relato incierto e improbable, pero sobre el que existe una tradición que lo presenta como realmente acaecido. El mito ocupa un lugar intermedio entre la historia y la novela o ficción. La historia es certeza y la ficción, invención libre. Generalizando un poco diremos que el mito suele aplicarse a los dioses, la leyenda a los héroes y la novela a los personajes humanos.

pero, al propio tiempo, debe estar investido de un gran poder. Para contestar a tales preguntas, los hombres contaron una historia. Esa historia es un mito.

Gracias a las investigaciones arqueológicas e históricas, un número creciente de esos mitos son conocidos hoy. Entre los más importantes están: La *Epopéya de la Creación Babilónica*, la *Teogonía de Hesíodo*, la *Mitología egipcia*. Existían otros muchos mitos; se puede decir que cada pueblo, cada cultura, tenía el suyo. A lo largo de este estudio se cuentan varios mitos. Como ejemplo ilustrativo de este tipo de mitos, vamos a describir ahora brevemente los versos y cuentos del *Edda* que fueron escritos hace sólo un millar de años por navegantes escandinavos establecidos en Islandia. Hay dos Eddas, el Viejo y el Nuevo. Pueden darnos un atisbo de las creencias de los antepasados nórdicos medievales, antes de convertirse al cristianismo. En el Viejo Edda se dice:

*Fue el primero de los tiempos, cuando Ymir vivía;
había arena y no mar, ni ola refrescante
ni nunca se encontraba tierra, ni el cielo en lo alto;
había bostezo de abismos, y en ninguna parte hierba.*¹²

El Nuevo Edda explica este texto trivializándolo. Así, el Bostezo de Abismo, Ginungagap, en la Antigua Noruega, es un valle entre los hielos de Niflheim y el calor ardiente de Muspilheim. Se cuenta que Ymir sudó abundantemente cuando dormía y entonces, bajo su brazo izquierdo, se produjo un hombre, y también una mujer, y uno de sus pies engendró en el otro un hijo. De ellos proceden las razas llamadas "gigantes del hielo". La escarcha fundida formó una vaca, cuya leche alimentó a Ymir. La vaca lamió las piedras de sal que estaban cubiertas por la escarcha, y al primer día salió de ellas la cabellera de un hombre; al segundo día la cabeza y al tercero el hombre entero. Aquel hombre se llamó Buri, y engendró un hijo cuyo nombre fue

¹² Según la traducción del *Edda Antiguo*, o *Poético*, por Olive Bray (Londres 1908).

Bor. Se casó con una mujer llamada Bestla, hija del gigante Bolthorn. Tuvieron tres hijos: Odín, Vili y Ve, señores del cielo y de la tierra. Los hijos de Bor asesinan a Ymir, y anegan en su sangre a toda la raza de los gigantes de hielo. En otras estrofas del Edda se cuenta cómo los tres dioses Odín, Hönir y Lodur, hacen al hombre y a la mujer, a la orilla del mar, dotándoles de vida y alma.

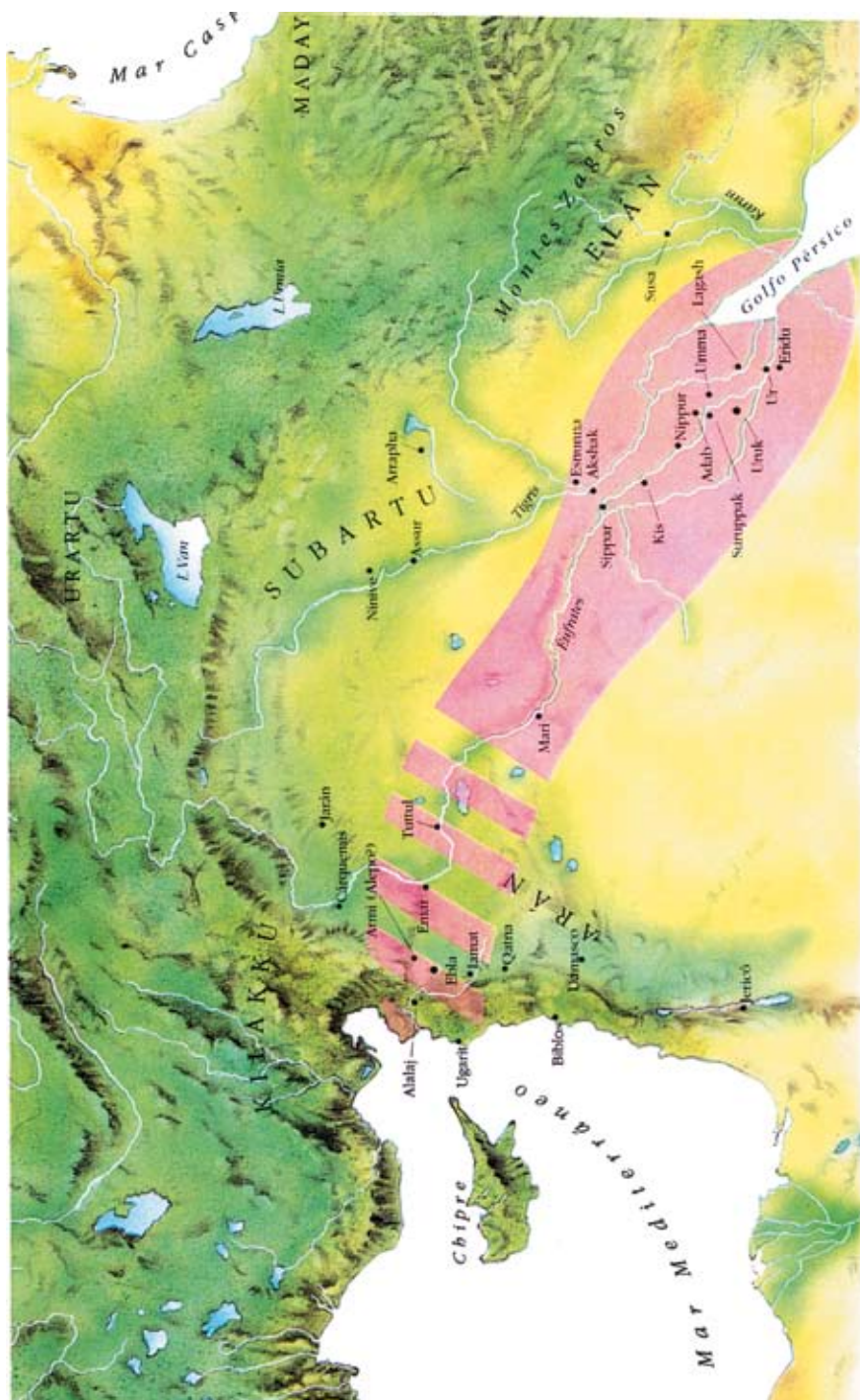
Puede observarse en esta leyenda una serie de tópicos que son comunes a todos los mitos cosmogónicos: luchas entre los dioses, infidelidad hacia los progenitores, lucha por el poder, construcción del mundo con los despojos de un cadáver asesinado, el dios dominante que hace a los hombres. ¿De dónde vienen esas analogías? Los mitos han viajado. ¿Por qué aceptaba la gente mitos extranjeros? Parece que esos mitos mantienen una cierta estructura común racional, una especie de filosofía común. El dios más antiguo, que se identifica con los primeros elementos, representa el estadio más primitivo. Los dioses más jóvenes, que pueden distinguirse de los elementos que gobiernan, son más semejantes al hombre; y son ellos los que hacen el cielo y la tierra, los que hacen al hombre y garantizan el orden del mundo en que vivimos. En la distinción de las generaciones de los dioses está implícita la idea de que el material del mundo es más antiguo que su orden actual. El nuevo orden del mundo perturba la quietud y el poder de los antecesores: los dioses más viejos temen y odian a sus hijos. Han de ser asesinados por éstos; sólo entonces sus cuerpos muertos pasan a ser el material con el que se puede edificar el nuevo orden en el mundo.

De algún modo, antes que los primeros dioses, hubo un estado que nos conviene designar por su nombre hesiódico: el caos. Pero caos no significa desorden, como ahora lo entendemos. Literalmente quiere decir bostezo o apertura, el mismo nombre utilizado en el Edda para Ginungagap. Ese estado sólo puede definirse mediante negaciones. Allí no había ninguna de las cosas que componen nuestro mundo. El comienzo ha de ser una especie de Nada; pero ya que es

el comienzo de “algo”, debe tener algo de ser: la podemos llamar, con von Weizsäcker¹³, la “Nada grávida del ser”.

La mente creadora de los hombres primitivos inventó los mitos, primicias del pensamiento humano. Veamos cómo evoluciona este pensamiento ateniéndonos a las noticias que tenemos de las primeras civilizaciones.

¹³ C. F. Weizsäcker, *La importancia de la ciencia* (Barcelona 1968).



Mapa de los pueblos sumerios y babilonios.

Cap. 2. El pensamiento en los pueblos antiguos

El *paleolítico* se desarrolla durante el pleistoceno y, como hemos indicado ya, se inicia hace 1.800.000 años y termina alrededor de 10.000 años a. C. Fue una etapa caracterizada por largos períodos interglaciares. Suelen distinguirse tres períodos: el *paleolítico inferior*, que va hasta los 95.000 años a. C., y en el que el hombre vive de lo que da naturalmente el campo, como caza, frutas y vegetales silvestres; el *paleolítico medio*, que llega hasta los 32.000 años a.C., y que utiliza objetos más evolucionados, pero con los rasgos característicos del Neandertal; el *paleolítico superior*, que llega a los 10.000 años a. C., en el que aparece la raza de Cromagnon, con capacidad intelectual y comportamiento cultural análogo al hombre actual, lo que acredita en el trabajo de la piedra, hueso y asta, empleo de nuevas técnicas de caza y, sobre todo, en la manifestación de las primeras expresiones artísticas, pintando y grabando en las paredes de las cuevas. Todo esto revela un pensamiento mucho más evolucionado, que se refleja en una estructura social nueva, y se traduce en grupos más numerosos y estables, frente al nomadismo anterior. En todos estos períodos el hombre tuvo que adaptarse a los medios de subsistencia que le ofrecían los animales y plantas.

El *neolítico* empieza unos 10.000 años a. C. Durante este período la mente humana produjo notables progresos culturales que se manifestaron, entre otros hechos, en el cultivo de la tierra y la cría de animales domésticos, en la invención de la alfarería, en la obtención de objetos de hueso, en la práctica de entierros y ritos religiosos y en la observación de los astros. El depredador del paleolítico ha dado

paso a una producción con mejora y selección de especies vegetales y animales.

Hay mayor constancia del período siguiente, el *calcolítico*, en el que se desarrolla el fenómeno megalítico, del que tenemos un hermoso ejemplar en el dolmen del Alto de la Tejera en Carrascosa de la Sierra de Soria. Un dolmen consta de una especie de mesa compuesta por una o más lajas colocadas de plano sobre dos o más piedras verticales. El de Carrascosa de la Sierra consta de una cámara circular y largo corredor, quedando el conjunto cubierto por un túmulo de 18 metros de diámetro y por poco más de un metro de altura máxima. El enterramiento está acompañado de diferentes objetos: cuchillos, leurites, puntas geométricas, azuelas, cuentas de collar, colgantes, vasos de cerámica, etc. Estos monumentos son exponente del grado de cultura logrado en esta época.

A partir de 3.500 años a.C., empiezan ya propiamente los *tiempos históricos*. Las primeras grandes civilizaciones aparecieron principalmente en las cuencas de los grandes ríos: el Nilo o los grandes ríos asiáticos, que es donde aflúan las grandes masas de población sedentaria.

2.1. Civilización mesopotámica

Mesopotamia es una región situada entre los ríos Éufrates y Tigris, con abundancia de aluviones producidos por las frecuentes crecidas. El recuerdo de una de estas inundaciones, extraordinariamente violenta, pervivió en la memoria colectiva del pueblo sumerio, que lo materializó en la leyenda del diluvio universal, y fue incorporada, entre otras, al ciclo épico de Gilgamés¹⁴. La carencia de materias primas en esta región explica su tendencia a la conquista de otros pueblos limítrofes.

¹⁴ El *Poema de Gilgamés* canta los triunfos del rey Erec; en él se incluyen aspectos sapienciales y antiheroicos y temas de justicia divina y destino del hombre. En él destaca *Teodicea*, diálogo de carácter pesimista entre un justo y un sabio. Describe en doce cantos, a través de dos héroes míticos, la tragedia de la vida humana oscurecida por la sombra de la muerte y dominada por el problema de la supervivencia. La descripción que hace de la suerte de los muertos es bastante desconsoladora; entre los muertos hay diferencias que dependen de la causa de la muerte y de la modalidad de la sepultura, así como del número de hijos que se ocupan de los sacrificios funerarios. El que ha cumplido con su deber sobre la tierra, por ejemplo el que ha caído en lucha honrosa, alcanza en el trasmundo paz y alivio en compañía de aquéllos que ha amado sobre la tierra.

2.1.1. Los sumerios

La historia de Mesopotamia, durante estos siglos, se conoce por la *Lista real*, documento de fechas tardías, que señala el origen divino de la realeza y las dinastías míticas borradas por el gran diluvio universal como castigo de los dioses a los hombres. Los sumerios entraron en Mesopotamia entre 6.000 y 5.000 años a. C. Las tradiciones sumerias primitivas hablan de una serie de dinastías que se sucedieron hasta el quinto milenio a. C. La primera que puede fecharse de modo cierto es la III de Kish, a la que perteneció el rey Mesilim, del que hay monumentos con inscripciones, que gobernó entre 2.963 y 2.873 a. C. Los relatos anteriores son leyendas, más o menos verídicas a medida que se aproximan a esas fechas, que fueron contadas en el Gilgamés y otros relatos. Conviene, pues, empezar la narración de la historia mesopotámica a partir de finales del IV milenio a. C. Es en este período cuando florece la "cultura de Uruk", llamada así por el nombre de la ciudad principal, situada al sur de Mesopotamia, habitada por los sumerios. A los sumerios se debe la invención de la escritura y otros adelantos, como la creación de una red comercial, extendida hasta la parte septentrional de la región, con la cual llevaron su cultura a toda la zona comprendida entre los dos ríos.

A principios del III milenio, la región de Sumer está organizada a base de asentamientos urbanos, al frente de los cuales se hallaba un *ensi*, representante en la tierra del dios local, que asumía las funciones políticas y las religiosas. La suprema divinidad era Enlil, dios de Nippur. A finales de ese milenio aparece un estado más amplio, organizado y centralizado. Algunas ciudades extienden su dominio sobre otras y los gobernantes adoptan el título de *lugal*, con el significado de rey. Destacan las ciudades de Ur, Lagash y Uruk. Lugalzagesi, oriundo de Umma, conquista Uruk, se apodera de Ur y Lagash, y es reconocido rey de Nippur. Era ésta la ciudad más importante del dios Enlil, lo que la legitimaba para gobernar toda la región en representación de ese dios. Podemos decir que con Lugalzagesi aparece por vez primera en el Antiguo Oriente la idea de un imperio universal.

La parte norte de Mesopotamia estaba habitada por poblaciones semitas que adoptaron la escritura y lengua sumerias. Sargón I, un funcionario del rey Kis, nacido en Acad, consiguió subir al trono y derrotar a Lugalzagesi. Originó así la dinastía de Acad que duró 200 años (2350–2150 a. C.). Sargón extendió su imperio por el este hacia Irán; por el norte y oeste, hacia la península de Anatolia y Palestina. Naram-Sin, cuarto rey de la dinastía, exigió el reconocimiento de su condición divina, por encima de todos los *ensi* que lideraban las ciudades. Fue un gran organizador, pero, debilitado por las continuas sublevaciones de las ciudades sumerias del sur, no pudo resistir la presión de los Gutis, provenientes de los montes Zagros. La caída del imperio acadio parece que fue aprovechada por las ciudades del sur para recuperar autonomía.

Hacia 2050 a.C., Utu-Khegal, rey de Uruk, atacó a los Gutis, quienes sufrieron simultáneamente combate por parte de Elán, y fueron derrotados. Con posterioridad, Ur-Nammu de Ur venció a Utu-Khegal con lo que logró la supremacía en Sumer y fundó una nueva dinastía: la III dinastía de Ur (2050–1955 a.C.). Su hijo Shulghi derrotó a Elán y logró dominar la parte norte de Mesopotamia. Este rey llevó a cabo una amplia reforma en la organización del Estado y, siguiendo el ejemplo de Naram-Sin, también exigió el reconocimiento de su divinidad. La III dinastía de Ur representó el más espléndido florecimiento de la cultura y lengua sumerias.

2.1.2. Hegemonía de Babilonia (1728-1686 a. C.)

Los amorreos, una población semita proveniente de una región situada entre Arabia y Siria, empezaron a establecerse en Mesopotamia a comienzos del II milenio a. C. Centros importantes gobernados por los amorreos fueron Mari, Assur, Eshnunna y Babilonia. El sexto rey de la dinastía de Babilonia, Hammurabi (1728-1686 a. C.) sometió las regiones de Sumer y Elán; conquistó luego los territorios de Mari, Eshnunna y Asiria. El reino de Hammurabi representa una nueva cultura babilónica, heredera de la sumeria y de la acadia. Mantiene el sumerio como lengua religiosa y emplea la lengua acadia en los

documentos económicos y administrativos. En el estudio del pensamiento mesopotámico, es de capital importancia, el código legislativo de Hammurabi, que ha llegado hasta nosotros prácticamente en su integridad en una gran estela. Su contenido ha sido comparado con el de las grandes colecciones de leyes presentes en la Biblia, en especial Ex 20-23.

Tras este período que podemos denominar *paleobabilónico*, viene el período *mesobabilónico* (1686–1028 a.C.) con gobiernos de las dinastías II, III y IV, tras las que aparece la dinastía *casita*. A ésta sigue una época oscura (1027–625 a.C.) con gobiernos extranjeros: ataques y control esporádico de arameos, asirios y elamitas. En el período *neobabilónico* (624–539 a.C.), bajo la dinastía *caldea*, logra Babilonia su último esplendor en el reinado del caldeo Nabopolasar, que destruyó Nínive, capital de los asirios. Le sucedió su hijo Nabucodonosor, uno de los reyes más ilustres como militar y amante del arte. Como otros predecesores suyos, exigió ser adorado como Dios, y aquí sobrevino el acontecimiento, narrado en la Biblia, de Daniel y sus compañeros, condenados a ser arrojados en la cueva de los leones, por negarse a adorar la estatua del rey, y de la que salieron ilesos. Bajo el dominio persa (539–331 a.C.) viene la decadencia de Babilonia, convertida en una satrapía persa. Esta decadencia fue definitiva con la conquista de Alejandro Magno en 331 a.C.

2.1.3. Aporte cultural de Mesopotamia

Aparte la escritura cuneiforme, en el haber de Sumer está la creación de las primeras escuelas, las “edubba”, próximas al templo, en las que se formaba a los futuros dirigentes y escribas. Durante el III milenio la literatura era oral: himnica y sapiencial. Los himnos eran dedicados a los dioses, al rey, al templo. Se servían de ellos las escuelas como elementos educativos, junto con los proverbios, exhortaciones, adivinanzas y demás elementos sapienciales. También abundan epopeyas como la de Gilgamés, la de su compañero Eabani, la de Atrahasis y la del Prisma de Barro.

Con los sumerios se inició la aritmética, la geometría y la astronomía, pero siempre con fines de aplicación a la agricultura, a la

construcción de edificios y a la formación del calendario. Hacia el año 2500 a.C., la autoridad real impuso unos patrones oficiales de longitud, peso y capacidad: el dedo (1,65 cm), el pie (20 dedos), el codo (30 dedos), la pértiga (12 codos), la cuerda (125 codos), la legua (180 cuerdas), el grano (0,046 gr), el talento (30,5 kg). Como unidad de intercambio se usaba una cantidad de cebada; hacia el III milenio a. C., se empezaron a usar lingotes de oro y plata. El sistema de numeración tenía por base 12; el círculo con sus divisiones servía para medir los ángulos. Se pensaba que algunos números especiales tenían propiedades relacionadas con los dioses y servían para hacer predicciones. Era importante medir el tiempo para fijar las estaciones con miras a prever las inundaciones. La unidad de tiempo era el día; el mes empezaba con la luna nueva. Hacia el año 2000 a. C. quedó fijado el año. En su cosmología el universo era una caja cerrada cuyo piso inferior era la tierra rodeada de un foso de agua; en el centro estaban los manantiales del Éufrates. Los sacerdotes observaban el cielo y anotaban en tablillas de madera o arcilla las observaciones periódicas astronómicas.

Los primeros monumentos del arte sumerio que poseemos son barro cocido representando dioses y plaquitas de piedra con relieves, representando también divinidades. Las construcciones de las culturas mesopotámicas, si bien revelan la escasez de piedra y madera de que disponían sus arquitectos, demuestran hasta qué grado de perfección conocían el empleo de los ladrillos y adobes. Los templos y los palacios no se levantaban sobre el nivel del suelo, sino en lo alto de una plataforma de ladrillos, que en Nippur tenía unos 15 metros y en Shirpurla 12, sobre el nivel del terreno. Abundaban los templos de cubos superpuestos (zigurats). Los dioses eran representados bajo aspecto humano. El arte que logró más desarrollo fue la fabricación y cocción de ladrillos y vasijas pintadas o adornadas con relieves. Las excavaciones han dado por resultado el hallazgo de algunos objetos de plata y oro, trabajados con verdadero arte.

La religión es poco conocida. An era el dios del cielo, Enlil el del viento, Enki (llamado Ea por los acadios) era el dios de la sabidu-

ría. Cada divinidad tenía esposa e hijos. Además, el mundo estaba habitado por espíritus protectores y por demonios. El clero estaba formado por los familiares del rey. Había un meticuloso ritualismo con sacrificios cruentos y libaciones. En la religión sumerio-acadia, "el más allá" se llamaba simplemente *ki*, "la tierra", "el lugar", o *kur-ki*, "el lugar sin retorno". La morada de los muertos estaba situada bajo tierra, en una región donde también se encontraba la residencia de los dioses. Se creía que a través de grietas y agujeros se podía llegar al reino de los muertos. La estancia en el trasmundo no era grata; los muertos llegaban despojados de todos sus adornos, sus joyas y los atributos de su rango social.

Los mesopotámicos debieron creer en una supervivencia, pero quizá no pudieron precisar concretamente su forma. El parentesco, muerte, funerales, y más tarde *culto a los antepasados*, se inscriben dentro de una perspectiva global. La existencia humana se desenvuelve en el tiempo histórico, pero está vinculada a un más allá del tiempo. La supervivencia de los muertos en el recuerdo de los vivos es la ocasión para experimentar esa superación de la vida presente. Los miembros del linaje constituyen los eslabones de una cadena que continuará alargándose. Los muertos permanecen como interlocutores de los vivos. Los antepasados son como tutores a los que conviene venerar hasta llegar al primero de ellos en orden cronológico, el antepasado supremo que ha sido puesto en este mundo directamente por Dios. El culto a los antepasados es la reafirmación de la inmortalidad de la gran familia formada por los antepasados, los vivos y los miembros futuros del grupo. El proceso que asegura la continuidad es, pues, un ciclo en el que cada hombre recorre diversos estados y etapas: quizás la espera para quien no ha nacido aún; el nacimiento; la iniciación que es renacimiento y anticipación de la muerte; la duración de la vida en este mundo simbolizada en el anciano; la muerte propiamente dicha; luego, un estado precario que sucede a la muerte, hasta alcanzar el *status* definitivo de antepasado, al que se llega de modo progresivo, y al que no todos tienen acceso.

3.1.4. Aporte cultural especial de Babilonia

El período babilónico señala un hito importante en el desarrollo del pensamiento. Con todo, esta evolución no logró el grado al que la elevarían los griegos, debido a su desinterés por los conocimientos teóricos. Elaboraron sí, procesos más o menos complejos de pensamiento, pero siempre de cara a las aplicaciones prácticas. Adivinar el pensamiento de los dioses era la obsesión de los babilonios, y esto era un acicate para la numerología, la astronomía y la medicina. En el código de Hammurabi figuran técnicas curativas con plantas, pócimas y brebajes; síntomas para diagnósticos, enfermedades de piel, de estómago, respiratorias y de vías urinarias; adivinación por el análisis de las vísceras (el hígado era fuente de la vida y el corazón, fuente de los sentimientos).

La astronomía fue la disciplina predilecta. En cada templo se montaba una biblioteca de literatura astronómica y astrología, donde podía aprenderse métodos de adivinación. Babilonia logró su cenit en la cultura, la cual se difundiría dos siglos después en Grecia y en todo el mundo conocido.

La matemática siguió el ritmo de desarrollo iniciado por los sumerios. Se utilizó en aritmética la base 60 y luego la base 10; se tuvo en cuenta el valor posicional de las cifras: así, en el número 11, la cifra de la derecha vale uno y la de la izquierda, 10; no había lugar para el cero por lo que no se distinguía 11 de 101. Se calcularon potencias y raíces, problemas de repartos y de interés, todo con carácter práctico. Lo mismo ocurrió con la geometría, que se aplicó a la medición de superficies y cálculos en la construcción. Usaron símbolos especiales para representar las incógnitas y así solucionaron algunos tipos de ecuaciones con una o más incógnitas y ecuaciones cuadráticas. Resolvieron problemas bastante complicados, por sistemas correctos, dando instrucciones de los cálculos, sin justificación alguna. No se encuentra ningún asomo de demostración ni estructura lógica basada en principios que merecieran aceptación por uno u otro motivo, ni el estudio de las condiciones para la resolución de problemas. Se trata de una matemática sin abstracción ni sistematización.

El código de Hammurabi, que nos ha llegado completo, es un cuadro vivo de la vida en Babilonia: organización, economía, justicia. Fue descubierto en Susa, por Morgan y el dominico Scheil, y publicado en 1902. Es una estela que contiene 280 leyes. Este código quería garantizar la buena justicia y equidad en los jueces; en él se halla inserta la *Ley del Talión*.

La *Epopéya de la Creación babilónica* es un documento del mismo período que el *Código de Hammurabi*, de la época de la gran cultura mesopotámica, unos dos mil años antes de Cristo. El texto que poseemos fue encontrado en la biblioteca del asirio Asurbanipal, que vivió en el siglo VII a.C. El amplio ritual que se entonaba anualmente en Babilonia en el festival del Nuevo Año, empezaba así, según la traducción de Langdon:

*Cuando en lo alto los cielos eran innominados
y abajo una casa no llevaba un nombre,
y Apsû el prístino, su genitor,
y la forma, Tiâmat, portadora de todos ellos,
mezclaron allí sus aguas conjuntamente;
las cámaras oscuras no estaban construidas
y no se veían las tierras pantanosas.*

*Cuando ninguno de los dioses había sido traído al ser,
y no tenían nombre, y los hados no habían sido establecidos;
entonces fueron creados los dioses en medio de aquello;
Lahmu y Lahamu fueron traídos al ser y fueron nombrados.
Durante siglos crecieron y se hicieron eminentes.
Ansar y Kisar fueron creados más excelentes que ellos.
Los días se alargaron y los años aumentaron.
Anu, su hijo, el rival de sus padres,
Ansar hizo a Anu, su primogénito, igual a sí mismo
y como a Anu engendró a Nudimuned, su igual ...*

Apsû y Tiâmat son aguas prístinas. Apsû se conoce como el océano de agua dulce que se extiende bajo la tierra, de donde proceden manantiales y fuentes. Tiâmat es el océano de aguas saladas. Son hombre y mujer, genitores de todos los dioses sucesivos. Los más jóvenes de sus generaciones divinas son los dioses babilonios: Anu, señor del cielo; Nudimuned, también llamado Gea, el gobernador del mar. Entre Apsû y Tiâmat y su progenie surge un conflicto: "Los hermanos, los dioses ... turbaron los pensamientos de Tiâmat, vociferando en su morada". Apsû dice a Tiâmat:

Sus propósitos se han hecho penosos para mí.

De día no descanso, de noche no duermo.

Los destruiré y confundiré sus caminos.

Que reine la tranquilidad, y durmamos también nosotros.

El primer combate es ganado por los dioses más jóvenes. Ea, el joven dios, el "extraordinariamente inteligente, sabio y diestro", hechiza a Apsû y le mata mientras duerme, convirtiendo su cuerpo en su palacio. Desenlace consecuente, ya que Apsû es el agua dulce subterránea y Ea el señor de las aguas. Luego nacerá Marduk, el Dios de la ciudad de Babilonia, más grande que todos los dioses antiguos. Tiâmat, Madre del Abismo, prepara la venganza; pare monstruos y llena sus cuerpos con sangre venenosa. Entre ellos están la Víbora, el Escorpión, los Espíritus de la Ira, etc. Los dioses jóvenes transfieren el mando a Marduk, que, armado de relámpagos, se dispone al combate.

Construyó una red para envolver el vientre de Tiâmat,

sometió a su dirección a los cuatro vientos,

para que nada de ella pudiera escapar...

Creó el Mal Viento, la Tempestad, el Huracán,

*el Viento Cuádruple, el Viento Séptuplo, el Viento Devastador,
el Viento sin Rival.*

Los vientos encolerizados ocupan el vientre de Tiâmat, y Marduk lanza una flecha que desgarrar su corazón. Marduk la ató y apagó su aliento de vida. Cuando la lucha ha terminado, Marduk crea el mundo, formándolo con los despojos del cadáver de Tiâmat.

La dividió en dos partes, como una ostra,

alzó la mitad de ella, e hizo el cielo, como una cubierta.

El señor midió la dimensión de Apsû.

Estableció una vasta morada, su contrafigura, hasta la Tierra.

En la última escena tiene lugar la creación del hombre. Un dios, Kingu, que había sido general de Tiâmat, es muerto.

Con su sangre, Ea hace la humanidad

al servicio de los dioses, y deja a éstos libres.

Y los hombres construyen una ciudad como morada de Marduk: construyen Babilonia. Al final se reúnen todos los dioses y cantan las alabanzas de Marduk, llamándole por sus cincuenta nombres.

El Poema describe una mitología muy complicada, con gran número de dioses; así, Nisaba se convirtió en la diosa tutelar de la escritura y de toda actividad intelectual. Con la hegemonía babilónica decayó la jerarquía tradicional de los dioses sumerios. Se introducen divinidades de origen semita.

2.2. El antiguo Egipto

Los primeros conocimientos que tenemos del antiguo Egipto provienen principalmente de la historia escrita en griego por Maneto de Sebenito, sacerdote egipcio de Heliópolis, a mediados del siglo III a. C. Comprende los fastos de los reyes, desde las primeras dinastías hasta Alejandro Magno. Hasta 1895 no se había hallado ningún documento arqueológico cuya antigüedad rebasara la IV dinastía. Desde entonces, los documentos relacionados con la prehistoria egipcia han sido incesantes, pudiendo interpretarse inscripciones antes indescifrables. Los monumentos hallados más antiguos se remontan al *paleolítico* y consisten en hachas, puntas, rascadores o

cuchillos de sílex Los restos del *neolítico* son más abundantes: puntas de flecha, cerámica modelada a mano y diversos utensilios de sílex perfectamente labrados. Muchas vasijas ostentan pinturas. Desde los albores del neolítico la producción artística degenera hasta el punto de no ser posible discernir la especie del animal dibujado. Contrastan estas obras con las producidas en la misma época por los artistas en las cavernas europeas.

Es evidente la importancia que ha tenido siempre el Nilo en la economía y la vida de Egipto. Los egipcios de las primeras dinastías desconocían el origen del Nilo, adorándolo como una divinidad y suponiendo que era uno de los brazos del río celestial que rodeaba la tierra, iluminada diariamente por el dios sol. Celebraban en el mes de junio la *noche de las lágrimas*, suponiendo que el llanto de Isis, lamentando la muerte de Osiris, producía la inundación. El territorio estaba dividido en Bajo Egipto, en el norte, y Alto Egipto, que comprendía la parte meridional hasta la primera catarata del Nilo, a la altura de Siene (Asuán). La historia de Egipto suele dividirse en períodos, siguiéndose la sucesión de las distintas dinastías descritas por Maneto. Pero pueden hacerse divisiones más amplias: Período Arcaico, Imperio antiguo, Primer Período Intermedio, Imperio Medio, Segundo Período Intermedio, Imperio Nuevo y Época Baja. En este breve sumario histórico seguimos el Atlas Histórico de la Biblia de Galbiati y Serafini¹⁵.

Período Arcaico (dinastías I-II, 3000-2778 a. C.). El comienzo de la historia de Egipto puede situarse en torno al año 3000 a. C., cuando Menes adopta el título de rey del Alto y Bajo Egipto. El *Imperio Antiguo* (dinastías III-VI, 2778-2263 a. C.) tuvo por capital a Menfis. En este período se construyeron las grandes pirámides. La primera se debe a Zóser, fundador de la III dinastía; es de forma escalonada para que el difunto pudiera subir al cielo hasta llegar al dios Sol (Ra). Las de Gizeh son obra de los faraones de la dinastía IV; no son escalonadas, pero las aristas de la pirámide representan rayos

¹⁵ Enrico Galbiati y Filippo Serafini, *Atlas Histórico de la Biblia*, ed. Paulinas, (Madrid 2004).

que señalan al difunto el camino hacia la divinidad. Durante el *Primer Período Intermedio* (dinastías VII-X, 2263-2050 a.C.) asistimos a distintas luchas entre candidatos al trono. Reinan en Menfis las dinastías VII-VIII y en Heracleópolis, las dinastías IX-X. En el *Imperio Medio* (dinastías XI-XIII, 2050-1785 a.C.) la capital es Tebas. En la dinastía XII se dio el período clásico de la literatura egipcia. Son famosos los faraones Amenemhet I, Sesostris y Amenemhet III. El *Segundo Período Intermedio* (dinastías XIV-XVII, 1785-1580 a.C.) se caracteriza por la debilitación de las dinastías que gobiernan en Tebas (XIII y XVII), circunstancia que aprovechan los Hicsos para establecer un reino con capital en Avarís. El rey Kamose inició la guerra contra los Hicsos para recuperar Egipto. Esto fue logrado por su yerno Amosis I que fundó el Imperio Nuevo (dinastías XVIII-XX, 1580-1085 a.C.), con la capital en Tebas. Amenofis I extiende la influencia egipcia a la región siriopalestina y Amenofis IV llevó a cabo una reforma religiosa interrumpida por Tutankamón, su sucesor, famoso por el descubrimiento de su tumba. Son famosos los siguientes faraones de la dinastía XIX: Seti I (1312-1298), Ramsés II (1298-1235) y Menerftah (1235-1224). En el reinado de este último se suele situar la salida de Egipto de los Israelitas. La *Época Baja* (dinastías XXI-XXX, 1085-333 a.C.) corresponde a los reinos de Israel y Judá. En esta época se debilita el poder. Fue recuperado por Psamético I (664-610) quien fundó la dinastía XXVI, pero el año 525 a.C. Cambises de Persia se apoderó del país. Con la derrota de los Persas a manos de Alejandro Magno (333 a.C.), Egipto cae definitivamente bajo el dominio de los Tolomeos, primero, y luego bajo los Romanos.

2.2.1. El pensamiento egipcio

La enorme cantidad de textos egipcios que han llegado a nuestras manos, ofrece caudal inapreciable para penetrar en el alma egipcia, y, a través de ella, conocer algo del pensamiento antiguo. Tras el bosquejo histórico anterior, fijaremos a continuación la atención en los puntos siguientes: arte, usos y costumbres, lengua y literatura, matemáticas, medicina, ética, religión y derecho.

2.2.1.1. Arte

Lo más importante del arte egipcio antiguo está en la arquitectura y en las tumbas. Los templos más antiguos son el llamado de la Esfinge, en Gizeh, sin inscripciones ni relieves, y el templo del Sol, de Abú Gurab, decorado con esculturas. La mayor parte de los templos que cubren el suelo egipcio, datan del período del Nuevo Imperio, pues los del Imperio Medio debieron ser destruidos por los Hicsos. Se reducen a dos formas esenciales: la del templo rodeado de un pórtico, y el templo cerrado. Los del primer grupo aparecen en la XIII dinastía, siendo los principales el de Tutmosis III de Karnak, el de Undi Halfa y el de Medinet Abú. Los del segundo grupo son más numerosos y se componen del patio abierto, el pórtico, la gran nave y el santuario. Rodeaban a estas instalaciones almacenes y habitaciones sacerdotales. El adorno consistía en relieves sobre los muros y columnas con escenas religiosas y pinturas.

Antes de la aparición del hierro, el corte de las piedras era una labor en que se ponía a prueba el genio de los egipcios. Se abrían en las canteras estrechas zanjás que separaban el enorme sillar y en las que se hincaban poderosas palancas que lograban separar el trozo de roca. Las grandes piedras se arrastraban por tracción arrastrándolas sobre el pavimento o sobre un trineo. Los vehículos de ruedas no se emplearon hasta la dinastía XVIII.

La preocupación por la conservación de los cadáveres apareció después del neolítico debido al culto a los muertos. Los cadáveres eran secados al sol y colocados luego en un hoyo con las piernas replegadas y con la cabeza apoyada en las rodillas. En las tumbas primitivas se hallan ya armas de sílex y vasijas con provisiones. La propagación del culto a Osiris aumentó el interés por los muertos llegándose al embalsamamiento perfecto. La forma más monumental de las tumbas egipcias la constituyen las pirámides. Se construyeron en las llanuras del Bajo Egipto, pero en las zonas montañosas se excavaron enterramientos en las rocas desde los primeros tiempos. Eran ovales y poco profundas. Las primeras tumbas del período Ar-

caico eran rectangulares y contenían varias cámaras, relacionadas con las ceremonias del ritual. El rey Tcheser de la III dinastía construyó la pirámide de Sakkarag, en forma de escalones, pero la más corriente era la *Mastaba*, que constituía una auténtica ciudad de los muertos.

2.2.1.2. Usos y costumbres

Los tesoros arqueológicos conservados principalmente en las tumbas permiten conocer las costumbres de los egipcios mejor que las de cualquier otro pueblo antiguo. A ejemplo de Osiris, que casó con su hermana Isis, los egipcios se casaban con parientes afines. Aunque no estaba prohibida la poligamia solían casarse con una sola mujer, que tenía el gobierno de la casa. El matrimonio era un convenio económico y los reyes creían afianzar mejor sus derechos casándose con una mujer muy allegada. Por las mismas razones era raro el divorcio. La mujer solía casarse antes de los 14 años; gozaba de plena libertad y era muy considerada, sobre todo cuando era madre. Los niños andaban desnudos y llevaban la cabeza rapada, excepto un mechón en el lado derecho. En las tumbas se ha hallado multitud de juegos infantiles: muñecas, elefantes, pelotas confeccionadas con papiro macerado, etc. Los niños de las clases elevadas recibían cierta instrucción. Los escribas eran educados en las escuelas de los templos. Las prendas de vestir eran de lino. Era muy corriente el uso de joyas, tanto en hombres como en mujeres. La comida más frecuente del pueblo bajo era pan de centeno y vegetales. La leche y el queso eran también habituales. Se menospreciaba el pescado por las clases acomodadas. Se consumía toda clase de carnes, salvo la de cerdo, considerada como inmunda. La bebida nacional era la cerveza, aromatizada con diversas plantas. Las clases pudientes bebían vino de uva, y el pueblo el zumo fermentado de cierta clase de palmeras. Entre las diversiones favoritas de los egipcios estaba la danza; acompañaban a la bailarinas y danzantes músicos que tocaban arpas y laúdes y tañían flautas y caramillos.

2.2.1.3. Lengua y literatura

Egipto desarrolla su propio sistema de escritura, la *jeroglífica*, de tipo pictórico, que aparece en los monumentos antiguos. Con todo, desde el 2500 a. C., acostumbraron a escribir, en la vida ordinaria, sobre papiros con la escritura *hierática* (con símbolos que eran simplificaciones de los jeroglíficos), que es una escritura silábica; cada sílaba corresponde a un signo. El pueblo escribía desde los primeros tiempos del imperio en escritura popular, la *demótica*.

La historia de la interpretación y traducción de los abundantes textos existentes en inscripciones y papiros es larga. En 1798, un capitán de artillería francés, Bouchard, encontró en el fuerte de San Julián de Roseta una inscripción trilingüe redactada por los sacerdotes de todo Egipto, reunidos en Menfis, en honor de Tolomeo Epifanes, en el año 196 a. C. La primera inscripción estaba redactada en caracteres jeroglíficos, la segunda en escritura demótica y la tercera en griego. La piedra de Roseta, junto con otros documentos, permitieron al francés Champollion desvelar el contenido de la escritura jeroglífica. Este descubrimiento ha permitido obtener mucha información sobre la historia del pueblo egipcio antiguo. Dentro de la producción literaria, muy numerosa, hay que destacar *El libro de los muertos* (literalmente: *El libro de irse alejando de día en día*), fuente de conocimientos sobre usos, costumbres y ritos de los antiguos egipcios.

2.2.1.4. Las matemáticas

Han sobrevivido dos papiros importantes, que arrojan gran luz sobre las matemáticas en el antiguo Egipto: el llamado de *Moscú* y el *Rhind* (nombre del escocés que lo descubrió en Tebas en 1858) o de *Ahmes* (nombre del autor al que se atribuye). El Rhind empieza así: *Cálculo Exacto para entrar en Conocimiento de todas las cosas existentes y de Todos los Oscuros Secretos y Misterios*. Son papiros escritos por escribas de la administración del Estado. Contienen problemas y sus soluciones, 85 en el Rhind y 25 en el de Moscú. El sistema numérico es de base 10. La aritmética es esencialmente adi-

tiva; la resta y la multiplicación se reducían a sumas. Las fracciones se reducían a otras, cuyos numeradores eran la unidad, por medio de tablas. No se conocieron los números irracionales. Los papiros contienen la solución de problemas con una incógnita por métodos puramente aritméticos, sin explicación del porqué del procedimiento empleado. En algunos casos se acude a la "*regula falsi*", de falsa posición. No existe separación entre el álgebra y la geometría. Herodoto dice que la geometría nació de la necesidad de volver a trazar las lindes de los campos tras las inundaciones del Nilo. Los papiros dan recetas para calcular áreas de triángulos, rectángulos y trapezoides sobre figuras dibujadas. El Ahmes parece un texto de matemática bastante avanzado utilizado por los administradores del Estado; desciende a operaciones de detalle, como el cálculo de los volúmenes de los graneros, los impuestos correspondientes a las áreas de los campos o los ladrillos que debían emplearse en la construcción.

Era preciso saber la época en la que se producían las inundaciones y a este fin había que predecir los fenómenos astronómicos, construir un calendario con las fiestas en las que ofrecer sacrificios para aplacar a los dioses. Calcularon la longitud del año mediante observaciones de la estrella Sirio, que se hacía visible un día del verano antes de salir el sol (salida heliacal de Sirio). El año constaba de 365 días y un cuarto de día, intervalo entre dos ortos de Sirio. Se dividía en 12 meses de 30 días, más 5 días extra. Este calendario aparece ya en la III dinastía, con Imhotep, sustituyendo al primitivo año lunar. Será aceptado más tarde por Julio César, aconsejado por Sosígenes.

Como ocurría en el caso de Mesopotamia, la matemática egipcia prescinde casi completamente de simbolismo, y apenas hay algo de pensamiento consciente sobre abstracciones; no hay ninguna formulación metodológica general y ninguna idea de demostración o razonamientos plausibles para convencerse de no haber cometido error. La matemática era una herramienta que constaba de reglas simples e inconexas para resolver problemas de la vida. Una matemática con más vigor que rigor.

2.2.1.5. La medicina

Sobre la medicina en Egipto existen bastantes documentos; en todos se consideran las enfermedades como enviadas por los dioses. La medicina más mágica estaba encomendada a los sacerdotes de más rango; la medicina normal estaba a cargo de los sacerdotes de menor rango. Vamos a referirnos a dos de estos documentos dedicados a la medicina: el de *Elbers* y el *Smith*. En el *Elbers* se describen enfermedades internas del aparato digestivo (disentería), del urinario (hematuria), de los ojos (tracoma); enfermedades de la mujer, informaciones sobre anatomía y fisiología. En materia farmacéutica conocían gran cantidad de plantas, minerales y sustancias animales, que molían, cocinaban y filtraban, con ciertos rituales. Los administraban en forma de bebedizos, pomadas, cataplasmas, etc. El *Smith*, papiro de menor tamaño, describe 48 casos concretos de cirugía: 27 de cabeza, el resto de garganta, cuello, clavícula, húmero, esternón, espalda y columna vertebral.

2.2.1.6. Comportamiento ético

La lectura de algunos documentos antiguos podrían llevarnos a falsear la realidad acerca del comportamiento de los egipcios. Así sucedería si se tomara como base de información exclusiva las biografías laudatorias en las que el difunto aparece rodeado de aureola de santidad, o se aceptara sin distinguos la confesión negativa hecha por el alma ante Osiris. Aparte los textos de las Pirámides, hay que acudir a los cuentos populares, o libros, como *Lecciones de Kaqimna* y de *Ptah-Hotpu*, el *Libro de los Muertos*, etc.

Por los textos hallados en las Pirámides podemos ver que los egipcios de aquellos tiempos reflexionaban acerca de una época en la que el pecado y la rivalidad humana no existían, y el escritor alude a los orígenes del bien y el mal, que dice encontró en la palabra de los dioses, la cual ha hecho emerger cuanto es aborrecido y amado en el mundo. Todo esto demuestra el rancio abolengo de la especulación ética egipcia; en otros escritos se patentiza que los dictados

de los dioses no se mantuvieron sólo en el terreno de la teoría, sino que los ideales éticos se encarnaron en las vidas. Así, es proverbial el caso de aquel visir, en la época de las Pirámides, que sin examinar el asunto lo resolvió en contra de sus parientes, para que el amor a la familia no le hiciera olvidar los deberes de su cargo. Parece obvio que en estos comportamientos pesaba el juicio de las almas que, según el *Libro de los Muertos*, ejecutaban Osiris y las 42 divinidades que le acompañaban. La conexión entre la vida futura y la conducta se inició por el culto de los muertos, y la preocupación por la otra vida favoreció la práctica de ciertas virtudes. Las doctrinas dualistas, a las que aludiremos luego, aportaron también su contribución a la doctrina de castigos y recompensas.

2.2.1.7. Religión

Los datos religiosos constituyen buena parte de la egiptología. Pero hay mucha confusión en su interpretación. Así, se duda si en el primitivo Egipto hubo zoolatría y totemismo.

Los dioses humanos pertenecen a dos categorías: la de Osiris y la de Amón. **Osiris** representa en la mitología egipcia al buen rey que enseña a sus súbditos los elementos de las artes y el cultivo de la tierra, transformando en hombres civilizados a los salvajes. Osiris fue muerto por su hermano Seth, el dios de las tinieblas, pero fue vengado por Horus, nacido del matrimonio de Osiris con su hermana Isis. En esta lucha ven muchos autores huellas de dualismo. Uno de los caracteres básicos de la religión egipcia es la creencia en el triunfo de la luz sobre las tinieblas. Cuando Isis encontró el cadáver de su esposo envió desde el cielo al dios Anubis que, ayudado por Isis, su hermana Nephtys, Horus y Thot, reconstituyeron el cuerpo observando el ritual practicado con los cadáveres. Isis secó con sus alas los restos mortales y Osiris resucitó radiante, haciéndole los otros dioses rey de la otra vida.

Amón fue la primera divinidad de Tebas, adorado en primer lugar en Karnak. Hubiera quedado reducido a una divinidad local, pero bajo su alta protección, los tebanos arrojaron a los Hicsos, conquistaron

Siria y establecieron su culto por todo el país. Luego se fusionó su culto con el de Ra y llegó a prevalecer sobre el de todos los demás dioses. Al dios Amón-Ra se le llamaba *señor de los tronos y de la tierra*; sus sacerdotes constituyeron una clase privilegiada.

Los dioses mencionados eran dioses humanos. Existían también los dioses cósmicos entre los que estaba Ra, dios del Sol, adorado en Heliópolis.

Inmortalidad del alma

La religión egipcia se distinguía sobre todo por una fe profunda en la inmortalidad del alma, y en recompensas o penas en la vida futura. Se creía que cada hombre tiene un duplicado, *ka*, y que, una vez muerto, su duplicado continuaba viviendo, de suerte que la tumba recibía la denominación de "tumba del duplicado". El *ka*, "reflejo de la forma corporal", podía a voluntad confundirse con su *momia* o desprenderse de ella, pero sin perder por eso sus propiedades terrestres; y si los supervivientes eran ingratos y le echaban en el olvido, él sufría, y se vengaba de su impiedad. Se creía que el alma salía volando del cadáver para ir a comparecer ante el tribunal de Osiris. Se le pesaban las acciones en la balanza de la verdad; y su corazón (la conciencia) era llamado a declarar como testigo en tan solemne audiencia. Si se la declaraba inocente, cuatro genios la purificaban en una hoguera de las ligeras manchas que aún conservaba, y partía luego a cultivar los campos del cielo donde acababa por absorberse en la divinidad. Si se la hallaba culpable, el alma era nuevamente arrojada a la tierra, y moraba sucesivamente en animales; no volvía a la forma humana sino para sufrir una nueva prueba de vida. Se suponía que, durante las etapas de la larga peregrinación, el alma podía desear volver al *ka* para descansar en él. Esto explica el procedimiento de momificación.

¿Cuándo empezaron las gentes a creer que tras la muerte habrían de presentarse ante un tribunal con autoridad moral para dar cuenta de sus actos? La respuesta es que aparece por primera vez en forma escrita esta creencia en los *Textos de la Pirámide* de

los egipcios, hacia el 2.500 a. C. En el sentir de H. Junker¹⁶, *ningún pueblo de la tierra nos ha dejado un testimonio de su fe en la vida trascendente tan prodigioso como el de Egipto; bástenos recordar las pirámides y las tumbas de Tebas. Los egipcios tuvieron por natural que la pervivencia después de la muerte fuera feliz. Los cadáveres debían seguir tomando parte en los banquetes de los vivientes, y a este fin se les proporcionaba comida y bebida. Se les sometía a cuidadosos tratamientos a fin de que se pareciesen a los vivos, y esto condujo a la momificación. El muerto continuaba en constante unión con su familia y participaba de su mismo destino. A juzgar por los textos de las pirámides, el rey una vez se ha ido al cielo sigue, como antes, otorgando su protección a los súbditos que ha abandonado; y lo mismo cada ciudadano con sus deudos. Si estos tenían alguna necesidad podían escribir una carta al difunto. En una de estas cartas el hijo hace un ruego a su padre que sólo solía hacerse a los dioses: "Te ruego ordenes que me nazca un hijo varón y sano, tú que eres un excelso "transfigurado"; te ruego, además, que le des otro hijo varón sano a tu hija". En el trasmundo se esperaba volver a reunirse con toda la familia y con los miembros de la servidumbre, con los amigos y compañeros. La existencia del muerto no se desarrollaba sólo dentro de la tumba, sino que éste podía moverse por todas partes, en la tierra y en el mar, podía pescar y cazar como antes de morir, y adoptar diversas formas.*

El trasmundo se concebía, en gran parte, como lugar de placeres corporales, pero no faltan testimonios de una concepción más elevada de la vida eterna. La fuente principal de nuestro conocimiento del elíseo de los egipcios son los conjuros mágicos, y, en éstos, los placeres materiales ocupaban el primer plano. Pero no puede pensarse que las ideas toscas que reflejan los conjuros tuvieran validez general. La relación del hombre con los dioses incluía veneración, entrega y amor. En un texto de las pirámides se ruega al dios del cielo, Atum, que reciba a su hijo y lo estreche en sus brazos. En otro,

¹⁶ H. Junker, Franz König, *La religión de los egipcios*, artículo contenido en F. König (ed.) *Cristo y las religiones de la tierra* (Madrid 1960).

se describe al difunto deteniéndose ante el dios como un ternero en los brazos de su pastor, y en un tercer texto, a la llegada al cielo del difunto, el dios lo toma sobre sus rodillas, lo estrecha contra su pecho y lo besa. El libro de los muertos contiene este diálogo entre Atum y Osiris. Osiris dice: "¡Oh Atum!, ¿cómo ha de ser que tenga que retirarme a las montañas del desierto? No hay allí agua ni luz, todo es profundo, oscuro e interminable". Atum contesta: "Tú vives allí en la bienaventuranza". Osiris: "Pero allí no puedo disfrutar de las delicias del amor". Atum: "Yo he puesto la transfiguración en lugar del agua, del aire y de las delicias, y la bienaventuranza en el lugar del pan y de la cerveza". En un texto más antiguo, encontrado recientemente, se lee: "Yo he puesto transfiguración en lugar de sexualidad, generosidad de corazón en lugar de codicia, paz de corazón en lugar de gula".

Con respecto al juicio, al final de la vida, el hombre era responsable ante Dios, al que debería rendir cuentas. En las tumbas privadas del Antiguo Imperio se leen expresiones como éstas: "Que vosotros mis antepasados estéis justificados". "Nunca dije nada malo sobre nadie, porque quería que me fuera bien ante el gran dios". Esta última sentencia señala, como una de las metas de la ascética egipcia, el no murmurar del prójimo.

La creencia en el más allá está en casi todas las culturas y tradiciones religiosas; en todas su representación es muy similar, pero no aparece con la claridad que muestran los textos de los egipcios.

2.2.1.8. Derecho

Con los documentos que tenemos, no podemos trazar un cuadro sistemático de la legislación que rigió el valle del Nilo, pues nos faltan las leyes, aquellos ocho libros que, según Diodoro, contenían el conjunto de la legislación egipcia. La información obtenida por otros documentos nos proporciona cierta información sobre el derecho egipcio. En las tumbas, la mujer ocupa siempre el lugar de la esposa. Los bienes de la familia se distribuían en partes iguales

entre los hermanos, sin distinción de sexo. La mujer egipcia podía ser además sacerdotisa y hasta reina. Según Diodoro, el adulterio era castigado en la mujer con la sección de la nariz o aplicación del fuego; en el hombre con 100 palos, si no había empleado violencia y, en caso contrario, con la castración. La propiedad, siguiendo a la tradición, era familiar. Los contratos debían probarse por escrito. El perjurio y el asesinato eran castigados con pena de muerte. Como medios probatorios se acudía a la tortura, al juramento de las partes y a los oráculos de los dioses.



El Moisés de Miguel Ángel.

Cap. 3. El pueblo hebreo

Para el estudio del pueblo hebreo disponemos de una fuente escrita fundamental, la Biblia, y de los resultados de la arqueología y otras ciencias. Ambas fuentes se complementan. Así, la tabla etnográfica más antigua de la humanidad, contenida en el capítulo X del Génesis, es confirmada por la filología, que prueba el origen único de los pueblos que hablan lengua semítica; la arqueología nos dice que su cuna y centro de dispersión fue la llanura que riegan el Éufrates y el Tigris. El asirio, hebreo, árabe, arameo y etiópico, no son más que vástagos de un mismo tronco lingüístico. Los avances de la egiptología y de la asiriología, y en general de la arqueología oriental, han arrojado luz sobre muchos temas dudosos de la Biblia; el relato bíblico se ha visto casi siempre corroborado por dichos estudios, y ha servido de guía, a su vez, para orientar muchas excavaciones. Tenemos otro ejemplo en la localización de la ciudad de nacimiento de Abraham, Ur de los caldeos. Los silabarios cuneiformes nos dan el nombre de la misma ciudad: *Ur Kasdim*, que significa *ciudad de los caldeos*.

La historia del pueblo hebreo es la del pueblo escogido por Dios para mantener y conservar su mensaje a los hombres. La Biblia contiene ese mensaje. El término "Biblia" viene del griego *ta Biblia*

que significa “los libros”. La Biblia tiene un total de 73 libros, 46 el Antiguo Testamento y 27 el Nuevo. El término “Testamento” traduce literalmente la palabra griega *diathéke*, que también significa “pacto” o “alianza”. Los libros del Antiguo Testamento, que son los que interesan aquí, se dividen en históricos, sapienciales y proféticos. Los cinco primeros históricos, el *Pentateuco*, son: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio; vienen después Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Tobías, Judit, Ester, 1 y 2 Macabeos. Los Sapienciales son: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico. Los libros proféticos son: Isaías, Jeremías, Baruc, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

3.1. La Lengua Hebrea

Por lengua hebrea entendemos la que hablaron los israelitas desde la conquista de la tierra prometida hasta la época del exilio. El hebreo es una lengua semita. Hoy sabemos con certeza que es la lengua que los israelitas hallaron al conquistar el país y que adoptaron con ligeras modificaciones. Esta afirmación pudo ser confirmada cuando se hallaron las cartas de *Tell el-Amarna*, en la orilla derecha del Nilo, y los textos de *Ras Samra*, encontrados en el norte de Siria. A estos testimonios de la antigua lengua paleohebrea, que proceden de la época anterior a la conquista israelita, debe añadirse el material de inscripciones en lengua hebrea de la época bíblica.

La mayor obra literaria hebrea del período bíblico son los escritos del Antiguo Testamento. Si tenemos en cuenta que esa literatura fue escrita en un intervalo de unos mil años, resulta sorprendente lo poco que cambió la lengua en todo ese tiempo. En la época que siguió al exilio, el hebreo fue totalmente desplazado por el arameo. Los arameos fueron originalmente nómadas. A lo largo del segundo milenio a. C., empezaron a sedentarizarse y fundaron varios reinos, siendo el más importante el de Damasco. El influjo de la lengua aramea alcanzó también a los vecinos países de Asiria e Israel. En

Nínive se han hallado algunos textos del siglo VII a. C., escritos en las dos lenguas, asiria y aramea. En el transcurso de los siglos V y IV a. C., el arameo fue desplazando cada vez más al hebreo, hasta convertirse en la lengua del pueblo, mientras que el hebreo se empleaba sólo como lengua cultural y escrita. Esta era la situación en los tiempos de Jesús.

3.2. Epopeya de la Creación bíblica

En Génesis 1 está contenida la revelación sobre el origen de todo cuanto existe; un relato cosmogónico, una verdadera epopeya. Este relato es bien conocido. Vamos a transcribir algunos versículos a fin de poder establecer una comparación con los mitos cosmogónicos considerados en los demás pueblos antiguos.

En el comienzo Dios creó el cielo y la tierra.

Y la tierra estaba sin forma y vacía; y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo.

Y el espíritu de Dios se movía sobre las aguas.

Y Dios dijo: Hágase la luz; y hubo luz.

Dios vio la luz, que era buena; y Dios separó la luz de las tinieblas.

Y Dios llamó a la luz Día, y a las tinieblas las llamó Noche.

Y la tarde y la mañana fueron el primer día.

Y Dios dijo: Haya un firmamento en medio de las aguas, y que separe las aguas de las aguas.

Y Dios hizo el firmamento, y separó las aguas que estaban bajo el firmamento de las aguas que estaban sobre el firmamento: y así fue.

Y Dios llamó al firmamento Cielo. Y la mañana y la tarde fueron el segundo día.

Y Dios dijo: Reúnanse en un solo lugar las aguas bajo el firmamento, y que aparezca el suelo seco: y así fue.

Y Dios llamó al suelo seco Tierra; y a la reunión de las aguas las llamó los Mares. Y Dios vio que eso era bueno.

Y Dios dijo: Produzca la tierra hierba, y la hierba dé simiente, y el árbol frutal dé frutos, según su especie: y Dios vio que eso era bueno.

Y la tarde y la mañana fueron el tercer día.

Sigue el relato de los otros días con la creación del sol, la luna y las estrellas, luego las aves, peces y mamíferos según sus especies, y, por fin, el hombre.

Aquí también se cuenta un mito, un cuento. Pero Yahvé no se identifica con ninguno de los poderes cósmicos. Todavía un dios obra como obran los seres humanos; todavía habla al hombre con palabras humanas. Y sin embargo ¡qué gran diferencia con los relatos anteriores! Nada de matanza de dioses, nada de construir el mundo con los despojos del enemigo asesinado. Un dios que no tiene adversario construye el mundo como una casa, dispone de la tierra como un jardín. El lenguaje es solemne pero sencillo. El mundo aparece como algo inteligible. No falta nada al plan. Los seis días son un medio de clasificación. El escritor creía en ellos, por supuesto; creía que Dios había utilizado las mismas categorías que usamos los hombres para describir las cosas.

Es cierto que en algunos pasajes se echa mano de los elementos de la épica mítica, pero se observan a lo largo del relato bíblico detalles que parecen incluso indicar una polémica consciente contra el mito babilónico. Por ejemplo, aún se recuerda el caos del principio: "la tierra estaba sin forma y vacía"; *tehóm*, las aguas profundas del mismo versículo, es una palabra que equivale a *Tiâmat*. Pero el Caos no ha producido a Dios. "En el comienzo Dios creó el cielo y la tierra". En la narración bíblica aparece la trascendencia de Dios, mientras que en la babilónica los dioses son seres materiales, que proveen de principios materiales. Y, sobre todo, en la narración bíblica aparece un monoteísmo estricto, por lo que difiere radicalmente de las demás

narraciones. Aunque las analogías son tangenciales, esto no quiere decir que el autor sagrado no haya podido tomar palabras, y aun nociones ambientales, que pudieran tener su origen en concepciones mitológicas. Sabemos que el antepasado de los hebreos procedía de Mesopotamia, y podemos suponer que con él llegaron a Canaán leyendas y ecos de mitos primitivos que luego fueron depurados en sentido monoteísta.

El relato parece haber nacido como reflexión del autor sobre la existencia del mal en el mundo. Si todo lo que ha creado Dios es bueno, ¿cómo se explica la existencia del mal? La reflexión conduce al hagiógrafo a atribuirlo al pecado, al abuso de la libertad. En el relato hay un claro propósito de describir la historia de la salvación, aunque contenga elementos míticos. Hay en él también una intencionalidad etiológica y sapiencial.

Esta narración del Génesis es catalogada por los críticos en las fuentes llamadas **Sacerdotal** y **Yahvista**.

Para comprender el relato del Génesis y, en particular, los distintos nombres dados a Dios, hay que tener en cuenta la diversidad de documentos o tradiciones en la formación del Pentateuco, que en su contexto nuclear se remontan a Moisés. Ciñéndonos a la narración de la Creación, las modernas investigaciones hacen la siguiente discriminación respecto a las fuentes mencionadas. La tradición sacerdotal contiene el llamado primer relato de la creación, y comprende Gén 1,1 – 2,4a. La tradición yahvista incluye el segundo relato de la creación y del pecado original y se extiende por Gén 2,4b – 3,24. La conexión entre ambos relatos se establece en Gén 2,4, donde las dos capas se yuxtaponen sin mezclarse. Se observa que en el primer relato se llama a Dios *Elohim* y en el segundo, *Yahvé elohim*.

Ambos relatos comparten la cosmovisión ingenua primitiva del antiguo Oriente. Según ella la tierra es un disco flotante sobre el mar cósmico, que fija sus raíces en el océano mediante columnas. Debajo de la tierra está el mundo inferior. La bóveda celeste forma una cúpula que limita superiormente el espacio terrestre y que re-

tiene el océano celeste, ya que allí fueron establecidos sus límites (Gén 1,7). Según Gén 6,11, las compuertas vuelven a abrirse para dar origen al diluvio. En la bóveda celeste están las estrellas, con un origen independiente de la luz (Gén 1,3), pero que son objeto de un acto de creación (Gén 1,14 – 18).

La fuente Sacerdotal, la más reciente de los *Libros de Moisés*, está caracterizada por el espíritu reflexivo, jurídico y litúrgico, que se manifiesta en el interés por salvar la trascendencia divina: Elohim (nombre dado a Dios) es el Ser omnipotente, trascendente que crea todas las cosas según un esquema perfecto; una concepción grandiosa de la divinidad que existe “antes, fuera y sobre todas las cosas”. En todo caso, el hagiógrafo se acomodó a la mentalidad de su tiempo, esto es, refleja las concepciones cosmológicas de sus contemporáneos; no tiene pretensiones científicas. El estilo es seco, abstracto, estereotipado, con propensión a las genealogías y a los datos cronológicos. Designa a Dios, según las épocas, con los nombres de *Elohim* (antes de los patriarcas), *El-Saday* (en la época patriarcal) y *Yahvé* (en las relaciones con Israel). Esta tradición fue cuidadosamente guardada dentro de la familia levítica. Ya hemos dicho que a ella pertenece el primer relato de la Creación. Hay buenas razones para aceptar que fue escrito durante la cautividad de los judíos en Babilonia, en el siglo VI a. de C. Pero esa redacción final pudo ser precedida por siglos de lenta gestación. El texto que poseemos fue escrito seguramente con conocimiento del mito babilónico. La fuente Yahvista comprende, aparte del segundo relato, la mayor parte del Génesis, con narraciones referidas tanto a la época prehistórica como a la histórica o patriarcal. Sus características de estilo son: ingenuidad, candor, tendencia a lo imaginativo, todo conforme a la mentalidad popular. Abundan los antropomorfismos en las relaciones de Dios con la humanidad, pero se salva siempre la noción de un Dios altísimo, justo, providente y misericordioso. Su redacción definitiva debió tener lugar durante los primeros años de la monarquía israelita.

Westermann¹⁷ sostiene que el pensamiento sobre la creación ha tenido que ser posterior al de la “alianza”. La promesa a Abraham será

¹⁷ C. Westermann, *Der Gott Israels*. En *Neues Glaubenbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, p. 114-131 (Friburgo-Zurich 1973).

cumplida. Esto es lo que certifican la salida de Egipto, las vicisitudes de la conquista de la tierra prometida, las continuas irrupciones de Yahvé en la historia del pueblo elegido. El concepto de alianza es, pues, primario y anterior al de creación. De recordar la creación se ocupan los profetas. Así, Isaías escribe:

Él está sentado sobre el orbe terrestre, cuyos habitantes son como saltamontes [...] Él aniquila a los tiranos, y a los árbitros de la tierra los reduce a la nada [...] Alzad a lo alto los ojos y ved: ¿quién ha hecho esto? [...] Dios desde siempre es Yahvé, el que crea los cielos y los extiende [...] Yo, Yahvé, te he llamado [...] te he destinado a ser alianza del pueblo (Is 42,5-6).

Se intenta desviar al pueblo de la idolatría:

Álzate, oh Dios sobre los cielos; sobre toda la tierra, tu gloria" (Sal 67,6). "Reconoce, pues, hoy y medita en tu corazón que Yahvé es el único Dios allá arriba en el cielo, y acá abajo en la tierra" (Dt. 4,39).

El Salmo 104 es un canto a Yahvé en el que se describen las obras por Él creadas: constituye un nuevo relato de la obra de la Creación, al propio tiempo que una alabanza al Creador. Otras alusiones a la Creación pueden verse en los salmos 95, 96, 100, 24, y en Job 38.

3.3. Religión

La vida religioso-moral de los hebreos estuvo dirigida y animada, desde los comienzos de su historia, por un texto escrito. Esto no excluye que en la historia posterior hubiera épocas en las que ese texto escrito dejara de influir en la vida y conducta de los israelitas, y cayera incluso en un completo olvido. Así, bajo el piadoso rey Josías, 622 años a. C., al llevarse acabo los trabajos de reparación del Templo, "se halló casualmente" el libro de la Ley. La frase entrecomillada indica claramente el olvido que se tenía de la Biblia.

Los patriarcas adoraban un solo dios que llevaba el nombre de *El Elohim* que significa *De los Señores*, y se sobreentiende *El Señor de los Señores*. Esto quiere decir, o bien que se conservó la

tradición primitiva en una rama de los hijos de Tharé, o bien que Dios por sucesivas revelaciones les hubiera aleccionado acerca de la divinidad. La naturaleza de ese Dios es el ser todopoderoso, eterno, inmaterial, omnisciente, justo y misericordioso. Aunque a menudo parezca adoptar un lenguaje antropológico, el Dios de los patriarcas es absolutamente independiente de la materia y del hombre mismo. Lo más conmovedor de ese Dios son las promesas mesiánicas que hace a los patriarcas en prenda de alianza. Contrasta esta creencia, absolutamente original, con el ambiente de idolatría reinante.

La religión mosaica es el núcleo de lo que ha sido la religión hebraica. Moisés recibió de Dios la *Torá* o Ley, y la dio al pueblo. El Dios que habla a Moisés se denomina a sí mismo *Yahvé* (Jehová), cuya alianza con el pueblo se confirma en el Sinaí con la publicación del decálogo. Toda la parte ritual está contenida en el Levítico y a cargo de la tribu de Leví, a la que pertenecían Aarón y Moisés. El culto se organiza mediante la erección del Tabernáculo. Dentro del Tabernáculo estaba el *Sancta Sanctorum* en el que se hallaba el Arca de la Alianza, donde Jehová se manifestaba a Moisés. Entre los actos de culto más importantes estaban los sacrificios, que podían ser sangrientos u holocaustos y no sangrientos u oblaciones.

Con las destrucciones de los reinos de Israel y Judá la religión hebraica tuvo que atenerse a un culto más reducido. Con el tiempo, se habían ido formando muchas tradiciones y máximas relativas a Moisés y al culto, tradiciones a las que el elemento sacerdotal dio el carácter de reveladas, pero no escritas. Estas tradiciones se escribieron luego y llegaron a formar una segunda Ley, que venía a completar la primera, y de aquí el nombre de *Misná* o *Repetición* que recibió. Es el llamado Talmud.

Para comprender la actitud con que Israel encaró el problema de la **muerte**, hay que partir de la idea que tenía de la vida. Yahvé había prometido a Israel la posesión de una tierra rica y el disfrute estable de bienes materiales. La mirada del pueblo estaba fija más en la tierra que en el cielo. El salmo 115 expresa esta verdad con

suma sencillez: "Lo que atañe al hombre está aquí abajo, en la tierra que ha sido dada a los hijos de Adán; los cielos son los cielos de Yahvé". Está, pues, lejos de Israel el sentimiento trágico de la vida. Al contrario, el concepto de vida se expresa con la palabra *hayyim*, que quiere decir "felicidad". Para los israelitas la vida es la plenitud existencial porque es Yahvé el que la otorga, la conserva y la prolonga, como parte integrante de la promesa.

Dado que es la vida la culminación de todos los bienes, la muerte es el compendio de todos los males. La muerte es el mal por excelencia. La muerte significa pérdida de vida, pero no el cese de toda forma de existencia. Israel sitúa los muertos en el *scheol*, destino sin retorno, reino de las tinieblas y del polvo, tierra del olvido, residencia indiscriminada de todos los muertos, donde sus inquilinos llevan una existencia anodina. Esta concepción planteó a la conciencia del pueblo judío el problema de la retribución por parte de Dios de las buenas y malas obras. Por otra parte, la comunión vital del hombre piadoso con Yahvé, ¿no exigía una continuidad aun más allá de la muerte? Ese tenso forcejeo de la fe con el misterio acabará por modificar las ideas sobre la muerte y el *scheol*.

Desde los inicios de la historia de Israel, la **esperanza** es, en cierto sentido, la razón de su existencia. Los grandes caudillos de esa esperanza fueron Abraham y Moisés; esperanza fundada en la promesa de Yahvé. Pero Moisés no dijo nada sobre la otra vida. Fue necesario que pasasen siglos para que la confianza en el futuro se refiriera también a una vida más allá de la muerte. Como en muchos pueblos antiguos, existe en Israel una doble concepción sobre la vida posterior a la muerte. La expresión "reunirse con los antepasados" (*Gen.* 25, 8 y 17), es frecuente en el Pentateuco como condición de una muerte tranquila. La representación del *scheol* como reino de los muertos revela una idea más sombría de la muerte. Los libros de Job e Isaías nos ofrecen descripciones impresionantes, análogas a las de la literatura mesopotámica. En el *scheol* los muertos no pueden alabar a Dios, porque éste es el sol de los vivos. Los salmistas

ruegan a Dios que no les deje caer en la morada de los muertos (Sal. 30,10; 115,17; etc.). Las ideas fueron evolucionando lentamente. Así, la experiencia del martirio provocará el desarrollo de la fe en la resurrección (Dan. 12, 1-3). El libro de la Sabiduría proclamará que "las almas de los justos están en las manos de Dios" (Sab. 3,1). En el pueblo de Israel, la idea de una suerte diferenciada sustituye a la concepción del *scheol* como lugar de reunión de todos los difuntos. Con todo, sólo en escritos tardíos del Antiguo Testamento, ya escritos en griego, aparece expresa una fe en la resurrección de los muertos. En el segundo libro de los Macabeos se afirma la resurrección de los muertos, pero en tiempos de Jesucristo existía la secta de los saduceos, que negaba la Providencia, la resurrección, la existencia de los ángeles y la omnisciencia divina, entre otras cosas. Sadoc, fundador de los saduceos y discípulo de Antígono Soqueo, vivió después de Alejandro Magno, unos 300 años antes de Cristo. El único texto puramente hebraico veterotestamentario en el que se habla explícitamente de la resurrección de todos los muertos, es el libro de Daniel. La fe en ella todavía no es universal entre los contemporáneos de Jesús: los fariseos la aceptaban, pero los saduceos, no.

3.4. Antropología

La antropología del pueblo hebreo tiene un carácter fundamentalmente religioso. En las religiones está incluido el conocimiento más antiguo y más venerable del hombre. Son del dominio del saber religioso elemental el origen del hombre, el destino de su alma, su existencia ulterior, su condenación o salvación. Pero además ha sido prescrita al hombre, por la religión o por una tradición religiosa de la que ha bebido a lo largo del tiempo, la misión que ha de cumplir en la vida en cuanto hombre y cuyo cumplimiento da sentido a su vida, tanto en su relación con Dios como con los demás. Todo pensamiento teocéntrico comprende al hombre no por sí solo, sino por su relación con un trascendente.

La antropología hebrea, la bíblica, merece un estudio especial porque postula la unidad del hombre, unidad de cuerpo y alma, o mente y cerebro. Los primeros capítulos del Génesis contienen ya una

completa tesis antropológica. Adán significa "el hombre", y hubo de ser creado por Dios. Esto no ocurre en todas las mitologías. Y verdaderamente creó Dios al hombre, creó en un instante una primera pareja, de la que todos los hombres descienden. Esta es la tesis del monogenismo, frente al poligenismo. Pero a este respecto, la misma Biblia está ciertamente muy lejos de pretender establecer una tesis de ciencias naturales. Adán simboliza sencillamente al hombre en general. El hombre comparte con el resto de la "Creación" el hecho de haber sido creado por Dios. Con todo, en la Biblia la creación del mundo es sólo el cauce para la creación del hombre. Dios remata con su creación toda su obra. A esto se añade la más importante tesis antropológica: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó" (*Génesis* 1, 27). Los otros seres son simplemente criaturas de Dios; el hombre, en cambio, es su viva imagen, es *imago Dei*.

También entre los dioses de Homero y los hombres existe analogía. Los dioses homéricos son por lo general "hombres mejorados". En Homero los dioses se llaman "los inmortales", y junto a ellos aparece el hombre, el "mortal efímero", "sueño de una sombra". "Uno es el linaje de los hombres, otro el linaje de los dioses, y nacidos de una misma madre alentamos unos y otros".¹⁸ La afirmación de la Biblia pesa tanto más cuanto que el Dios bíblico es trascendente e incomprensible. La idea del hombre hecho a imagen de Dios no implica en modo alguno la concepción antropomórfica de Dios, que pudo preceder al relato del Génesis. A los hebreos les estaba prohibido construir imágenes de Dios. La razón estaba en evitar que cayesen en la idolatría. ¿Cómo se habla entonces de que el hombre es una imagen de Dios? Sólo podemos contestar a esto diciendo que

*es necesaria la mediación de la imagen de Dios en la relación hombre-Dios [...]. El diálogo con el tú divino se realiza ineludiblemente en el diálogo con el tú humano*¹⁹.

Si hemos de creer a H. Wheeler Robinson²⁰, "la idea hebrea de personalidad es un cuerpo animado, y no un alma encarnada". O en

¹⁸ Cf. Píndaro, *Oda pítica*, VIII; Sal 62.10 y 116.11.

¹⁹ J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1987).

²⁰ H. Wheeler, *Hebrew Psychology*, en *The people and the Book* (Oxford 1925).

expresión de W. Eichrodt²¹: "El hombre no tiene cuerpo y alma, es ambas cosas a la vez".

Esto no quiere decir que, dentro de esta visión del hombre como una unidad psicosomática, no haya ninguna apreciación del carácter distintivo de la vida interna al margen del proceso físico. Hay en el lenguaje hebreo una serie de términos con significados propios que es preciso aclarar. En relación con la antropología, las palabras clave son: *basar*, *nefes* y *ruah*. Ninguna de ellas tiene traducción precisa en las lenguas occidentales.

La palabra *basar* es la única palabra hebrea que suple los dos conceptos griegos: *carne*, como contrapuesta a "huesos", y *cuerpo*. De ahí pasó a designar el ser viviente en su totalidad. Así la *carne* es la manifestación externa de la vitalidad orgánica. En este sentido, el significado de *basar* se acerca al que damos de ordinario a *cuerpo*. Se emplea también para designar al *hombre entero*. En el salmo 56, versículo 5, leemos: "En Dios, cuya palabra alabo, en Dios confío y nada temo, ¿qué ha de hacerme la carne (*basar*)?" En el versículo 12 dice: "En Dios, cuya palabra alabo, en Dios confío y nada temo: ¿Qué puede hacerme un hombre (*basar*)?" Puede verse la identificación de carne y hombre en otros muchos pasajes, como por ejemplo en Job y en Jeremías. La palabra carne suele tomar un sentido asociado a la debilidad (la debilidad de la carne), como cuando Isaías (40,6) dice: "La carne es tan efímera como la hierba de los campos".

Nefes es la noción central de la antropología hebrea. De designar la garganta, un órgano de la respiración, pasó a significar el *aliento*, la respiración misma. De ahí toma nombre el principio vital, común a hombres y animales. La *nefes* es así el centro vital de la persona humana. Pero no es una entidad puramente espiritual como la *psyché* platónica, sino que está afectada por una cierta tasa de corporeidad. Eso explica que tanto *nefes* como *basar* sean utilizadas indistintamente para designar al hombre entero. Así en Job (14,22) se lee: "Tan sólo sufre por su carne (*basar*), sólo por su vida se lamenta". Y en el Salmo 16, 9-10: "Por eso se alegra mi corazón, mi alma (*nefes*, en

²¹ W. Eichrodt, *Theology and the New Testament* (Londres 1967).

el original) exulta, y mi carne (*basar*) también descansará segura; pues no has de abandonar mi alma (*nefes*) en el Scheol, ni dejarás a tu elegido ver la corrupción". El pensamiento bíblico es totalmente ajeno a una concepción dualista del hombre al estilo platónico.

El término *ruah* significa brisa, aire, y hace referencia a respiración, vitalidad, pero en la mayoría de los casos se refiere al "espíritu de Yahvé" y, en muchos, a la comunicación que Yahvé hace de su espíritu al hombre. No es, como en *nefes*, un aliento inmanente al hombre, sino el espíritu de una fuerza creadora, de un don divino. En *Job*, 33,4, leemos: "Me ha hecho el espíritu de Dios, el sopro (*ruah*) del Omnipotente me da vida". Y en el Salmo 33,6: "Por la palabra de Yahvé los cielos fueron hechos, por el sopro (*ruah*) de su boca toda su armada".

Podemos concluir con Ruiz de la Peña²² que

en el Antiguo Testamento el hombre no es objeto de una definición abstracta, esencialista o genérica, al estilo de las acuñadas por la tradición filosófica. Más bien se le describe como unidad psicósomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva: al mundo y a los demás seres vivos, con los que tiene de común el ser "carne" animada por un aliento propio o "nefes"; al semejante, que ha de ser visto como prolongación de su misma carne o "basar"; al Dios que lo creó y cuyo "ruah" puede acoger en su estructura existencial.

Así pues, consideraremos al hombre como *basar* en cuanto ser mundano, solidario de los demás; como *nefes* en cuanto ser equipado con un dinamismo vital inmanente; como *ruah* en cuanto receptor del influjo carismático de Dios que lo pone a su servicio y lo llama a un destino salvífico. Toda esta antropología se diseña en un contexto eminentemente teológico. La Biblia nos describe al hombre como un ser para Dios, como criatura de Dios, hecha a su imagen y semejanza. La individualidad personal fue diseñada, no por los contornos de la corporeidad, sino por la responsabilidad de cada persona en relación con Dios.

²² Op. Cit.

El judaísmo tardío se nos muestra dentro de un ambiente en el que se unen elementos judíos y no judíos, y en el que brotan diversas imágenes del mundo y del hombre, unas más dualistas, otras más monistas. Hay que distinguir entre el judaísmo tardío de la diáspora y el palestinese. La helenización empieza en la *escuela de Alejandría* con la traducción de los "Los Setenta". Se da un paso importante en la helenización en el Libro de la Sabiduría. Alcanza su punto culminante con Filón. El judaísmo palestinese se apoya fuertemente en la concepción hebrea, aunque sufre la influencia griega. La *literatura de Qumrán* se halla plenamente dentro de las corrientes de pensamiento hebreas. Algo parecido ocurre con la literatura *rabínica*. Su dualismo, que experimenta también influencias externas, es de carácter más cosmológico que antropológico.

El Libro de la Sabiduría, escrito en griego por un judío alejandrino en torno al año 150 a. de C., ofrece, a primera vista, una antropología que se separa de la del resto del Antiguo Testamento. Con el nuevo idioma se da entrada a una nueva terminología. Los términos clave del nuevo vocabulario antropológico son: *soma*²³, *psyché*, *sarcx*, *pneuma*. *Sarcx* se emplea raramente y tiene el mismo significado que *basar*. *Pneuma* se usa de modo intercambiable con *psyché*, y su significado es el de la palabra hebrea *ruah*. *Soma* aparece como el aspecto físico de la existencia, sin oposición metafísica al alma.

La discusión entre los exegetas se centra en torno a la palabra *psyché*. ¿Ha de entenderse con el significado de *alma*, como contrapuesta al cuerpo en una interpretación dualista del hombre? ¿Ha de entenderse más bien con el significado del vocablo hebreo *nefes*, como consta en la traducción de la Biblia al griego realizada por "Los Setenta"? En favor de la primera tesis están los que opinan que se llevó a cabo una helenización en el libro de la Sabiduría. Como aval

²³ "Soma" es palabra sánscrita que significa "jugo"; en el Veda, soma designa la bebida embriagadora obtenida por el prensado de una planta. Elixir de inmortalidad, el soma es el equivalente del avéstico "kaoma". Se bebía durante las fiestas, en las que era preparado y ofrendado a los dioses en sacrificio ígneo. Se decía que gracias al soma los dioses se habían vuelto inmortales. Las tesis modernas señalan que la planta de la que se obtenía el soma es un hongo, la amanita matamoscas, que se encuentra en las montañas húmedas. El sentido actual de la palabra soma es el de "cuerpo".

de esta interpretación está el uso de la pareja *soma-psyché*, con el cariz dualista que parece implicar, el lenguaje netamente platónico empleado en la confección del libro, y la formulación de la inmortalidad del alma. A pesar de estos datos, las investigaciones actuales han conducido a que numerosos autores rechacen el pretendido platonismo de la Sabiduría. Estos investigadores (Bückers, Hoffmann, Larcher, Grelot) expresan que no es posible constatar en el libro la solución platónica al problema cuerpo-alma, y que la Sabiduría en su estructura de fondo se manifiesta como un libro judío, en que su autor prueba conocer perfectamente la versión de Los Setenta.

Por otra parte, la muerte no se describe nunca en el libro como separación del alma y del cuerpo, definición clásica en la antropología dualista, aunque está claro que el autor la conocía. Así en 4,10, se dice: "Hecho agradable a Dios, fue amado de Él, y viviendo entre pecadores, fue trasladado". Y en 16, 13-14 se hace esta especificación: "Pues Tú tienes el poder de la vida y de la muerte, que hundes hasta las puertas del Averno, y haces subir de él. El hombre puede matar por su maldad, pero no hacer que retorne el espíritu (*pneuma*) que se fue, ni hacer volver al alma (*psyché*) recibida en el Averno". Se declara que Dios es el "tomador de la vida y de la muerte", en clara dependencia de los textos como *Génesis* 5,24, que dice: "Anduvo en la presencia de Dios; después no fue visto más, porque Dios se lo llevó"; o del Salmo 49,16: "Pero Dios rescatará mi alma de las garras del Scheol y me tendrá". En el segundo texto se habla del difunto como avecinado en el Scheol, de donde sólo el poder de Dios puede rescatarlo para devolverlo a la vida.

En *Dios, ciencia y azar*²⁴, escribimos:

Todo el Antiguo Testamento muestra un modelo antropológico sorprendentemente estable, a pesar de las diferentes épocas y las variadas mentalidades que presidieron su confección. En todo el Antiguo Testamento destaca la comprensión unitaria de lo humano y el carácter eminentemente teologal. No hay razones para hablar de la coexistencia de dos antropologías.

²⁴ Gutiérrez Cabria, S., op. cit.

3.5. Derecho

La familia, primer núcleo social de los hebreos, descansaba en el matrimonio. Las uniones entre personas con lazos de consanguinidad eran prohibidas. El hombre y la mujer gozan de una especial dignidad en medio de la creación (han sido creados a "imagen y semejanza de Dios") y están destinados a vivir en comunión con Él. La poligamia estaba permitida a los hebreos, así como el divorcio, aunque con ciertas restricciones: el marido tenía que exponer sus motivos para repudiar a su mujer y no podía volver a casarse con ella una vez repudiada. El padre de familia era el jefe de ella y podía vender, en teoría, a sus hijos como esclavos. El esclavo formaba parte de la familia y la ley velaba por él. La nación estaba dividida en las doce tribus, y cada tribu se descomponía en agrupaciones de mil padres de familia. Los príncipes de las doce tribus y los 70 ancianos formaban el Senado. Heredaban los hijos y, en su defecto, las hijas; el hijo primogénito recibía doble parte, y la hija heredera no podía casarse fuera de su tribu. En derecho penal, el sistema de sanciones descansaba en la ley del Tali6n, aunque suavizada. La pena de muerte se aplicaba en caso de cr6menes graves como la blasfemia, la idolatría, el homicidio, el adulterio. Se infringía ordinariamente mediante la lapidaci6n. La organizaci6n social y pol6tica del pueblo hebreo cambi6 durante su larga y accidentada historia. Con el tiempo fueron a6adidas multitud de tradiciones. 6stas, a6adidas a las explicaciones de los maestros de las distintas escuelas, se incluyeron en el *Talmud*, suma teol6gico-jur6dica de los jud6os.



Aristóteles.

Cap. 4. El pensamiento griego

En el sentir de Hegel, el arte, la religión y la filosofía son las tres categorías del Espíritu absoluto. Antes de que naciese la filosofía, la formación espiritual y la educación del pueblo griego dependió de los poetas homéricos, de Hesíodo, y de los poetas gnómicos. Los poemas homéricos están estructurados de tal manera que nunca entran en la descripción de lo monstruoso y deforme (como ocurría con otras epopeyas), aunque abundan en situaciones y acontecimientos fantásticos; por el contrario, en la imaginación homérica resplandece la armonía, la proporción y la medida, cualidades que serán elevadas posteriormente por la filosofía a la categoría de principios ontológicos. Además, la epopeya griega presenta la realidad en toda su integridad, aunque de forma mítica.

Dice Hesíodo en su *Teogonía*:

Al principio el Caos llegó verdaderamente a ser; pero pronto le siguió la Tierra de amplio regazo, el fundamento siempre seguro de los inmortales que guardan los picos del Olimpo nevado y el oscuro Tártaro en las profundidades de la Tierra colmada de caminos. En el principio existía también Eros, que es la fuerza motriz y generadora y el más hermoso de los dioses. Del Caos salieron Ereberos y la negra Noche; pero de la Noche nacieron Éter y el Día [...]. Y la Tierra parió primero al Cielo estrellado, igual a ella, para cubrirla por todas partes, y para ser una morada siempre segura de los dioses bienaventurados.

La Tierra dio al Cielo muchos hijos, divinos, poderosos y terribles. Pero el Cielo los ocultaba dentro de la Tierra cuando nacían,

sin dejarlos salir al exterior. La vasta Tierra gemía, agobiada por su carga interior, y se congratuló con Cronos, el más joven de sus hijos para que la vengara. Cronos castra a su propio padre. Así el Cielo y la Tierra quedan separados. Cronos es ahora el Señor del Mundo. Temeroso de que puedan hacer con él lo que él hizo con su padre, devora a sus hijos tan pronto como nacen. Zeus, el más joven, es hábilmente preservado, y cuando crece destrona a su padre. Defiende su gobierno contra los Titanes, hermanos mayores de su padre, y con su arma, el rayo, establece el dominio de los dioses olímpicos, dominio que perdura hasta hoy.

Como muchos dioses coinciden con partes del universo y con fenómenos cósmicos, la teogonía se convierte en cosmogonía, esto es, una explicación mítico-poética y fantástica del origen del universo.

El segundo elemento básico para comprender la génesis de la filosofía griega es la religión. Al tratar de la religión griega hay que distinguir entre la pública u oficial y la de los misterios. El modelo de la pública es el que nos brindan Homero y Hesíodo. Para Homero y Hesíodo todo es divino, porque todo lo que ocurre se explica por la intervención de los dioses, que no son otra cosa que la deificación de fuerzas humanas idealizadas²⁵. Pero la religión pública no fue sentida por muchos como satisfactoria, y esto ocasionó el desarrollo de los *misterios*, con creencias específicas y prácticas propias. Los que más influyeron en el pensamiento griego fueron los órficos, supuestamente fundados por el poeta Orfeo.

El viaje “al más allá” es un tema frecuente en el mito y en el rito griegos. Unas veces se habla explícitamente del viaje, otras en forma alusiva. Los llamados “salvoconductos órficos”, que han sido encontrados, por ejemplo, en tumbas de los siglos IV y III a. de C.

²⁵ Los poemas homéricos contienen algunas particularidades que los distinguen de los que están en el origen de otras culturas. Esto significa que la imaginación homérica tiene ya sentido de la armonía de la medida, del límite. El poeta, no sólo narra, sino que analiza la causa de los hechos: esto conducirá al análisis de causa y efecto propio de la mentalidad filosófica. La realidad está representada no de forma racional, sino míticamente, como corresponde a la epopeya. Para los griegos fue muy importante la *Teogonía* de Hesíodo.

de la Magna Grecia y en lugares de enterramiento cretenses del siglo II a. de C., contienen, entre otras cosas, una especie de mapa del trasmundo. Al alma se le dan instrucciones sobre cómo debe apaciguar su sed, responder a los guardianes que le cierran el paso a la fuente del agua fresca. Se añade el formulario de un discurso ante los jueces infernales para lograr de ellos una sentencia benévola. En los cultos dionisiacos y órficos hallamos afirmaciones sobre la inmortalidad. El *orfismo* es una doctrina de salvación, penetrada de un concepto pesimista de la naturaleza humana. Los hombres, nacidos de las cenizas de los Titanes, que devoraron a Zagreus-Dionysos, llevan dentro de sí un elemento malo, titánico, y otro bueno, dionisiaco. Este dualismo tiene su expresión en la distinción entre alma y cuerpo, estando la primera encerrada en el segundo como en una cárcel o tumba. El sentimiento de la impureza primitiva lleva consigo el deseo de purificación, de liberarse del elemento malo, para hacer que predomine el elemento bueno o divino. Al orfismo se atribuye también la creencia en la transmigración de las almas. Las referencias más antiguas al movimiento órfico las hallamos en invocaciones datables alrededor del 400 a. C. El origen del movimiento es atribuido al siglo V a. C., o quizás al VI a. C. Aparte de algunos papiros e inscripciones encontrados, y de alguna frase conservada por Platón, tenemos referencias a través de autores neoplatónicos, que deben ser analizadas con prudencia. Las relaciones entre el orfismo y el pitagorismo son discutidas, y a menudo se usaron ambos términos de manera casi intercambiable.

Sin el orfismo no se puede entender a Pitágoras, a Heráclito o a Eurípides. Tampoco se explicaría una parte esencial del pensamiento de Platón.

Platón tuvo siempre un profundo sentimiento de la inmortalidad del alma y de la existencia de otra vida más allá de la muerte. Aunque reconoce que sus pruebas no constituyen demostraciones rigurosas, sino hipótesis, creencias, verosimilitudes bastante fundadas, no obstante, su misma insistencia en buscar argumentos para

justificar su creencia en el más allá revela una profunda convicción de la existencia de una vida después de la muerte.

4.1. El pensamiento filosófico

Una gran aportación griega al pensamiento general es el pensamiento filosófico. No cabe duda de que la filosofía es una creación genuinamente griega. En todos los demás elementos de la civilización griega se halla algún elemento correlativo en los pueblos de Oriente, que como hemos visto alcanzaron un gran nivel cultural antes de la llegada de los griegos, pero en lo relativo a la filosofía, ni siquiera se vislumbra algo análogo. La superioridad griega, en este aspecto, es no sólo de naturaleza cuantitativa, sino también cualitativa. La civilización occidental, bajo el impulso de los griegos, asumió una dirección distinta de la oriental.

Ciertamente, entre los méritos de los griegos está el haber sabido aprovechar los conocimientos de los pueblos que los precedieron y elevarlos de categoría. Gracias a ello y a los fenicios no desapareció la cultura creada junto a los grandes ríos, dejando un gran legado a los pueblos mediterráneos.

4.1.1. La *physis* y el cosmos

Los griegos abandonaron el mito, lo mismo que los judíos, pero por una puerta distinta. En vez de preguntarse “de dónde viene el mundo”, se preguntaron “qué es el mundo”. No se trataba de oír a Dios, sino de conocer la inmutable esencia de su ser. Se centraron en tres problemas filosóficos, correspondientes a los tres grandes sectores de seres: Dios, el mundo y el hombre.

La filosofía griega empezó creando una tradición de “filosofía natural”, cosmología y metafísica cosmológica. El pensador que, según la tradición, da comienzo a la filosofía griega, fue Tales, que vivió en Mileto de Jonia, probablemente en las últimas décadas del siglo VII y la primera mitad del VI a. C. Fue el iniciador de la filosofía de la *physis*. La palabra *physis* para los primeros filósofos significa *naturaleza*, esto es, aquello que resulta primario, funda-

mental y persistente, en oposición a lo que es secundario, derivado y transitorio.

Tales de Mileto enseñó que existe un único principio originario, origen de todas las cosas que existen: el agua. ¿Pretendía con ello introducir una cosmogonía? Su opinión era coincidente con el mito babilónico: Apsâ y Tiâmat son el agua.

Entre los **pitagóricos**, la realidad primordial es el *pneuma* ilimitado que constituye el Ser, fuera del cual sólo existe el No-Ser, el vacío o el espacio. Dentro del *pneuma* ilimitado, agitado por el movimiento eterno, se formó un *Cosmos* esférico, limitado, lleno, compacto, sin distinción de partes. Ese Cosmos es el Uno, la Mónada, lo Impar, y constituye el principio de la unidad. El Cosmos era además una esfera viviente, dotada de respiración, y al respirar inhaló el *pneuma* ilimitado y el Vacío, los cuales penetraron en su interior, disgregando su unidad. Con ello se origina la pluralidad numérica de las cosas, cada una de las cuales es igual a una unidad o a un número.

Según **Anaxágoras**, en el principio todo estaba mezclado y confuso en el caos de los elementos. Éstos existían desde toda la eternidad, distintos, pero no separados en la unidad del Ser. Pero existía a la vez la Mente infinita, libre, potentísima, purísima y no mezclada, inteligentísima, conocedora de todas las cosas, tanto las mezcladas como las separadas. La Mente de Anaxágoras no es un Dios trascendente, sino una fuerza cósmica, semejante al Logos de Heráclito o al Amor y a la Discordia en Empédocles. Su misión no es creadora, puesto que todos los elementos son eternos, ni siquiera ordenadora, sino sólo impulsora del torbellino cósmico para vencer la inercia de la materia, iniciando la disgregación y dando con ello origen a la formación del universo.

Empédocles concibe el ser como eterno e indestructible. Está integrado por cuatro *raíces* o elementos distintos, de los cuales están compuestas todas las cosas, incluso los dioses, a la manera en que los colores se combinan en la pintura. Estos elementos son el agua de Tales, el aire de Anaxímenes, la tierra de Jenófanes y el fuego de

Heráclito. Combina además el ser inmóvil de Parménides con el ser de Heráclito en perpetua transformación y, en su afán ecléctico, trata de salvar a la vez la unidad permanente del ser y la pluralidad de las cosas particulares, así como también el movimiento. Representa un intento por fundir en una síntesis las distintas tendencias de su tiempo. Después de Empédocles los cuatro elementos irán indisolublemente unidos hasta que fueron destronados por la química del siglo XVIII.

El *Timeo* de **Platón** contiene toda una cosmología: en él se presenta una visión de conjunto de los orígenes del Mundo y de la Humanidad. Platón da por supuestas, como existentes desde toda la eternidad, tres clases de entidades reales y distintas: a) El mundo perfectísimo e inmutable de las *Ideas subsistentes* (lo que siempre es y nunca cambia). Debajo de ellas existía el *Demiurgo*, ser divino, inferior a las ideas, que vivía feliz disfrutando de su contemplación. b) Existía también la *materia*, esencialmente mudable, en la cual se agitaban los elementos mezclados y en completo desorden (lo que nunca es y siempre está llegando a ser). Esta entidad primitiva, que servirá al Demiurgo para la ordenación del mundo, puede relacionarse con el caos de las antiguas cosmogonías. c) En medio de ambas, separándolas, existía el Espacio, amplio lugar vacío, el cual servirá al Demiurgo para colocar y distribuir sus obras según vaya modelando esa masa caótica conforme al arquetipo de las Ideas y de los Números ideales. También admite Platón la existencia de dos principios reguladores: el *Nous* y la *Necesidad*. En el *Timeo* no existe el concepto de una creación *ex nihilo*. Se trata simplemente de ordenar elementos ya existentes y eternos. La operación del Demiurgo no consiste en crear ninguna realidad nueva, sino tan sólo en introducir orden en el desorden caótico del elemento material, modelándolo conforme a la imagen de la Idea del Ser eterno. El resultado serán los Cosmos sucesivos que se repiten en ciclos de diez mil años, conforme al concepto de Heráclito y Empédocles.

Para **Aristóteles**, el Universo es finito y fuera de él sólo existe el vacío. En el Universo aristotélico, esférico y limitado, todos los

movimientos se reducen a dos: el circular, propio de los cuerpos celestes, que es eterno y no tiene contrario, y el rectilíneo, que corresponde a los elementos terrestres. El tiempo, que define como número o medida del movimiento, es eterno y continuo como éste. Por encima del mundo terrestre, compuesto de sustancias móviles, alterables, corruptibles, integradas por los cuatro elementos, existe otro mundo superior, que es el de las sustancias físicas celestes, los astros. Dios es una sustancia distinta y separada del mundo, viviente con la forma más alta de la vida, que es el pensamiento puro. No es infinito, pues para los griegos la "infinitud" equivalía a imperfección. Tampoco es creador del mundo.

Plutarco (50-125 d. C), natural de Queronea, discípulo del egipcio Ammonio, adopta la cosmología del *Timeo*, que era la corriente en su tiempo. Pero se complace sobre todo en cuestiones generales preguntando: ¿Cómo se ha formado el Cosmos? ¿Qué intervención ha tenido Dios? ¿Por qué lo ha creado? ¿Con qué instrumentos? ¿Cuál será su destino?

Se diferencia de Platón en que admite una pluralidad de mundos. Por lo menos cinco, en virtud de razones de simbolismo pitagórico. La razón de este pluralismo es que Dios debe tener ocasión de desplegar todas sus perfecciones y poder ejercitar las virtudes sociales y de comunicación. En el Cosmos debe haber solidaridad y amistad. Por esto necesita Dios que haya muchos dioses y muchos mundos. Plutarco se plantea el problema del mal y del desorden en el Cosmos. Para explicarlo admite la existencia de dos principios opuestos y hostiles, a la manera de los maniqueos. En el Cosmos hay una doble vida, una buena y otra mala. Nada existe sin causa. Pero Dios, que es el Bien, no puede ser causa del mal. Por lo tanto, tiene que haber una causa propia del mal, la cual es distinta de Dios. Ambos principios están en lucha incesante. El Bien es el más fuerte. Pero el principio malo no puede ser eliminado por completo. De esta manera el desorden existente en el universo se explica por la lucha entre dos principios contrarios.

Para ilustrar esta doctrina adopta el mito egipcio de Isis y Osiris. Osiris, rey de Egipto, se casó con Isis, y tuvieron un hijo llamado Horus. Pero Typhon, envidioso, encerró a Osiris en un cofre y lo arrojó al Nilo. Isis lo buscó hasta encontrarlo. Entonces Typhon lo despedazó, y dispersó sus miembros, enterrándolos en distintos lugares. Entre Horus y Typhon estalló una lucha violenta, que acabó con el triunfo del primero. Osiris resucitó, y fue elevado a la dignidad de Dios. Plutarco acomoda este mito a su propósito. "El mito es una forma de discurso, que lleva el pensamiento hacia otros objetos"²⁶. Osiris representa el principio bueno. Es el señor y el iniciador de todas las cosas buenas. Es el Alma, la Inteligencia y la Razón. Es el principio del orden en el cielo y en la tierra; la imagen del mundo inteligible; la razón que organiza todas las cosas y pone en todas orden y armonía. Typhon, por el contrario, es el principio malo. En el alma es el elemento pasional, titánico e irracional, y en el cuerpo el morbo y turbulento. Representa las perturbaciones atmosféricas, la sequía, los huracanes, las tempestades, las pestes, las tinieblas, los eclipses de sol y de luna. Isis es el símbolo del tercer principio, femenino (la materia). Es la nodriza y el receptáculo universal. Se llama "myrionima" (la de los diez mil nombres) porque puede recibir todas las formas y todas las apariencias. Ama y tiende hacia el bien, pero sufre también las impresiones del mal.

*La Razón ha creado el Todo, formando un conjunto armonioso de partes discordantes. No ha destruido el principio de muerte, pero lo ha paralizado. Así, pues, por una parte es débil e inoperante, y por otra está mezclado y ligado estrechamente a las partes pasionales y versátiles*²⁷.

De esta manera explica Plutarco el origen del mal, mediante un principio que actúa sobre la materia en lucha contra otro principio bueno.

²⁶ Puede verse *La christologie des Pères apologistes et la philosophie religieuse de Plutarque* de A. Faye, en *Annuaire de la Section de Science religieuse de l'École des Hautes Études* (Paris 1947).

²⁷ Ibid.

Filón, judío alejandrino, intenta hacer compatible la creación del mundo *ex nihilo*, según las enseñanzas del judaísmo, y su existencia desde toda la eternidad (aristotelismo). El mundo no ha sido creado en el tiempo, sino con el tiempo. El tiempo y el mundo comienzan a ser a la vez. Filón acentúa la contraposición del mundo respecto a Dios. Dios creó primero el mundo inteligible, en el que dominan las leyes y las relaciones numéricas. Después, en la obra de los seis días, creó los elementos, los vivientes no racionales y el hombre.

La filosofía de la *physis* fue agotando paulatinamente sus posibilidades. Son los sofistas los que llevaron a cabo una revolución espiritual en toda regla, desplazando el eje de la reflexión filosófica desde el cosmos hasta el hombre, y hasta la vida misma del hombre, como miembro de una sociedad.

4.1.2. El Hombre: Antropología griega

Antes de que empezasen a actuar los filósofos “profesionales”, y a formular sus tesis, ya los seres humanos estaban preocupados por su libertad y dignidad, cualidades que no atribuían a los seres no humanos. El hombre se reconocía dotado de una creatividad *racional*, puesta de manifiesto en la técnica y el lenguaje (y posteriormente en la ciencia); de una creatividad *estética*, expresada en el arte; y de una creatividad *ética*, puesta en evidencia en la religión y la moral. Los problemas filosóficos fueron surgiendo poco a poco, implicados unos en otros, al enfrentarse los hombres con la realidad.

El hecho de que el hombre se caracteriza por su *razón* y su *saber*, lo que le eleva sobre todos los demás seres, es una antropología antigua. Pero sobre todos los conocimientos ocupa un lugar preferente el conocimiento de sí mismo. En el dintel del templo de Delfos estaba esculpida la exhortación *Conócete a ti mismo*, como testimonio de una verdad que debe ser asumida como regla fundamental por todo hombre deseoso de identificarse en medio de toda la creación; la calificación de un ser como “hombre” lleva consigo “conocimiento de sí mismo”. En este conocimiento fundamenta Pascal²⁸ la *grandeur de l'homme*. Refiriéndose al Salmo 8, comenta que

²⁸ P. Pascal, *Pensé* 161. En: *Œuvres Complètes* (París 1954).

el hombre es verdaderamente débil y pequeño, una gota de agua puede matarlo; y sin embargo es más noble que aquello que lo mata, pues sabe que muere, sabe que el universo es más fuerte que él, pero el universo con toda su grandeza, no sabe nada de su grandeza; el hombre es superior al universo porque conoce al menos su pequeñez.

Un mito de los incas muestra cómo desde las tempranas etapas del espíritu, el ser humano buscó ya una respuesta acerca de la naturaleza de sí mismo. En él se cuenta que los dioses intentaron por tres veces la creación del hombre. La primera vez lo hicieron de barro, pero resultó tan tonto y torpe que los dioses, indignados, lo destruyeron enseguida y fabricaron otro de madera. Este intento fracasó también, pues el hombre de madera era tosco y tan malo que también hubo que destruirlo. Sin embargo, algunos hombres de madera lograron huir a los bosques y allí constituyeron el pueblo de los monos. La tercera vez los dioses hicieron el hombre de masa. Estos hombres eran listos pero taimados. Los dioses cansados ya de tantos intentos permitieron a este hombre vivir a pesar de su imperfección; sólo le oscurecieron el cerebro para que, a pesar de su talento, se inclinase al error y no pudiese investigar los últimos secretos. Este mito se presta a interesantes comentarios que el propio lector puede hacer por su cuenta. Por de pronto queda patente la analogía entre hombres y monos, los monos bosquejo imperfecto del hombre. Luego, se advierte la inteligencia del hombre, al propio tiempo que se señalan sus limitaciones.

En **Homero** la *psyché* es un alma aliento, un principio vital que da al hombre la vida y que se escapa de él con la muerte, para pasar entonces a ser la sombra del muerto, la cual tiene una existencia oscura. En palabras de Jaeger²⁹:

Las sombras de los muertos que han entrado en el Hades no gozan en él de ninguna existencia consciente; y varias veces en que usa Homero la expresión "el hombre mismo" en oposición a la sombra, piensa en las reliquias corporales como tales, aun cuando haya huido de ellas la vida.

²⁹ W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford 1947). Trad. española: *La teología de los primeros filósofos griegos* (México 1952).

Por otra parte, la *psyché*, una vez convertida en sombra, es un ídolo o imagen del que está vivo:

*La psyché que anda revoloteando como un ídolo en el Hades tiene un carácter estrictamente individual en razón de su manifiesta semejanza con la forma de la persona viviente, pero la psyché de la persona viviente es simplemente la vida animal que reside en ella; no es en modo alguno personal*³⁰.

Jaeger considera en cambio que el *thymós* homérico corresponde al alma-conciencia, la cual ciertamente está "vinculada por completo a órganos y procesos corporales" (ibid.). En contraste, para Dodds³¹,

el thymós [...] en Homero, ni es el alma, ni (como en Platón) una "parte del alma". Se le puede definir, en términos esquemáticos y generales, como el órgano del sentimiento [...]. Para el hombre homérico el thymós tiende a no ser sentido como parte del yo: aparece de ordinario como una voz interior independiente.

Aunque nuestra información sobre **Pitágoras** y el pitagorismo temprano es muy deficiente, sí que se puede afirmar su creencia en la inmortalidad del alma y en la transmigración de las almas (a personas o animales). En la doctrina pitagórica el destino del alma tras la muerte depende del comportamiento durante la vida. Estas ideas sobre el alma coinciden con las de los órficos, y ello ha conducido a un debate sobre si el pitagorismo derivó o no del orfismo.

Kirk, Raven y Schofield dicen³²:

Pitágoras fue posiblemente el primer griego que trató explícitamente el alma como algo de importancia moral, y Heráclito fue el primero que indicó claramente que el conocimiento de ella era relevante para el conocimiento de la estructura del cosmos.

Para **Heráclito** el alma está en sí misma compuesta de fuego, aunque proviene del agua. El alma es una porción del fuego cósmico: "Heráclito dijo que el alma es una chispa de la substancia esencial de las estrellas" (Macrobius, v. Diels 22A159)³³. Cuando el alma vuelve a

³⁰ Ibid.

³¹ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951). Trad. española: *Los griegos y lo irracional* (Madrid 1960).

³² G. S. Kirk y otros, *The Presocratic Philosophers* (segunda edición) (Cambridge 1983). Primera edición por Kirk y Raven, 1957.

³³ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (editado por W. Kranz -sexta edición-) (Berlín 1952).

ser agua, muere. Las almas más perfectas son las más secas; cuando un hombre se emborracha, su alma se humedece. Heráclito parece decir que las almas secas perviven después de la muerte, pero más allá de esto sólo podemos hacer hipótesis no probadas:

*[las almas secas] abandonan el cuerpo y, podemos suponer, se reunen con el fuego etéreo. Antes de que suceda esto probablemente permanecen por un tiempo como espíritus sin cuerpo según el esquema de Hesíodo*³⁴.

Opina Julia Annas³⁵:

Podemos ver en el Teeteto de Platón, 179d–180c, que en el siglo V [a.C.] los filósofos eran conscientes también de otra tradición filosófica, completamente diferente, que se remontaba a Heráclito. Heráclito desprecia los modos convencionales de buscar la verdad, incluyendo la cosmología en la manera en que otros lo hacían; mediante sus pronunciamientos y su estilo enigmático intenta empujar a cada uno de nosotros a una búsqueda personal de iluminación interior, una búsqueda que conduzca a la excelencia (o "virtud", areté) de sophrosyne o prudencia de juicio, el estado de la persona cuya claridad sobre sí misma le conduce a actuar apropiadamente para con los demás.

Fue **Sócrates** quizás el primer ético puro, al que preocupaba primordialmente el mundo interior del hombre. A él se atribuye esta frase: "Aprende a conocer tu limitación, para no intentar superarla, sabiendo que eres un hombre y no un dios". En Sócrates una cuestión básica es: ¿qué es el hombre? Su filosofía es estrictamente antropológica. Sócrates define y describe al hombre en términos de su conciencia, y nos ofrece un análisis detallado de sus cualidades y virtudes. Define al hombre como el ser capaz de dar una respuesta si se le hace una pregunta, de dialogar. Mediante esta facultad fundamental de dar una "respuesta", a sí mismo y a los demás, el hombre resulta un ser "responsable", un sujeto moral. Sócrates distingue

³⁴ Cf. nota 27.

³⁵ J. Annas, *Classical Greek Philosophy*. En: *The Oxford History of the Classical World* (ed. por J. Boardman, J. Griffin y O. Murray, Oxford 1986).

entre cuerpo y alma. Ésta es la parte mejor del hombre. El alma es de naturaleza divina. Participa de lo divino. Pero no sabemos si la consideraba como material o inmaterial. Tampoco sabemos en qué sentido creyó en su inmortalidad. Sólo en ciertos casos podemos considerar como probablemente originario de Sócrates lo que Platón en sus diálogos hace decir a Sócrates en la *Apología*³⁶. Platón pone en boca de Sócrates:

En verdad, a lo largo de mi caminar no hago otra cosa que persuadir, a jóvenes y viejos, de que no es el cuerpo de lo que debéis preocuparos ni de las riquezas ni de ninguna otra cosa, antes y más que del alma, para que ésta se convierta en óptima y virtuosísima.

La orientación antropológica es compartida por los predecesores y coetáneos de Sócrates llamados “**sofistas**”. El ático Sócrates se opuso a los sofistas jonios (quizá pesara en ello el orgullo nacional), aunque posiblemente los contemporáneos exageraran las desavenencias. El hecho es que Sócrates estuvo de acuerdo con los sofistas en orientar la filosofía hacia el hombre, aun cuando se opone a ellos en el contenido. Mientras Sócrates descubre al hombre bajo la perspectiva de la *ética*, los sofistas lo descubrieron bajo la perspectiva de la *cultura*. Los sofistas anuncian que nuestras directrices culturales, las costumbres y el derecho ante todo, no son según la naturaleza sino que proceden de institución humana, que el hombre las puede idear. Es un reconocimiento del hombre como creador de culturas.

La antropología de **Platón**, como la de Sócrates, tiene un carácter preponderantemente ético. Trata de explicar el conflicto interior experimentado por el hombre, y la lucha entre las tendencias opuestas que se manifiestan en su vida. El concepto de alma sufre una evolución a lo largo de los Diálogos: *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Timeo*. Tuvo de ella siempre un concepto elevadísimo y la consideró inmaterial y contrapuesta al cuerpo. Es el principio del movimiento y vida del cuerpo. Ya en *Alcibíades I* aparece como lo principal del hombre, de modo que puede decirse que *el hombre es su alma*. En el *Fedro* se presenta la unión del alma con el cuerpo como castigo

³⁶ Platón: *Oeuvres Complètes*. Tomo 1. Colección Budé (París 1959).

de un pecado y como un medio de expiación. Está unida al cuerpo accidentalmente, como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o el caballero al caballo. Por lo tanto, su unión al cuerpo es violenta, y tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo. La concepción dualista platónica del hombre ha tenido una extraordinaria influencia posterior en el pensamiento occidental. Platón concibe la inmortalidad como verdaderamente personal, con la subsistencia del alma, que conserva sus operaciones individuales propias. El destino del hombre depende de su buena o mala conducta durante la vida en el mundo. En el Fedón se dan razones en favor de la inmortalidad del alma, justificando así la tranquilidad del filósofo ante la muerte.

Para **Aristóteles**, el alma es el principio que otorga vida a los seres animados. Aplicando su concepción metafísica hilemórfica³⁷, da esta definición en su libro *Sobre el alma*³⁸: *El alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia*. El alma es el acto del cuerpo, con el cual se une como la forma con la materia, de suerte que alma y cuerpo, aunque distintos, constituyen un sólo y único compuesto sustancial, del que brotan todas las operaciones propias del ser viviente. Aristóteles considera tres partes en el alma humana: vegetativa, sensitiva e intelectiva. Las plantas sólo tienen la primera, y los animales las dos primeras. El *intelecto agente*, que está en el alma, procede de fuera de lo material, tiene carácter divino y es inmortal.

Estoicos y epicúreos, a pesar de sus disparidades, presentan paralelismos en su concepción del alma. Ambos admiten que en el hombre hay cuerpo y alma, y que el alma es material y mortal. Para los epicúreos, que son atomistas, el alma está compuesta de átomos

³⁷ El hilemorfismo o hilomorfismo, de *hyle*, materia, y *morphé*, forma, es una concepción metafísico-natural, desarrollada por Aristóteles y seguida por la mayor parte de los escolásticos. Considera todo ser corporal constituido por dos principios compenetrados entre sí, no espacialmente, sino en su misma realidad sustancial, en orden a la cual se completan mutuamente. De ellos, el primero, la *materia*, es un principio indeterminado y conviene a todos los cuerpos; el segundo, la *forma*, determina específicamente cada cuerpo inorgánico o cada individuo orgánico, sea planta, animal u hombre. Desde otro punto de vista, la materia es también *potencia*, potencialidad de recibir la forma, y la forma es *acto* (o *entelequia*), actualización de esa potencialidad.

³⁸ Aristote, *De l'âme*. Colección Budé (París 1966).

especiales. Para los estoicos, el alma es un fragmento del alma cósmica (o sea, de Dios), que es corpórea; el alma sobrevive durante cierto tiempo a la muerte del cuerpo.

4.1.3. Las ideas platónicas

Platón inicia nuevos derroteros en el pensamiento griego. Platón investiga el mundo de las ideas. Las ideas platónicas son las esencias de las cosas, esto es, aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Platón utilizó también el término *paradigma*, para indicar que las ideas constituyen un modelo permanente de cada cosa (lo que debe ser cada cosa). Platón escribe en el *Fedro*³⁹:

Hay que tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando se habla de la verdad. En realidad, la substancia (la realidad, el ser, es decir, las ideas) es la que realmente es, carente de color, sin figura e intangible, y que sólo puede ser contemplada por el timón del alma, por el intelecto, y es el objeto propio del género de la verdadera ciencia, que ocupa este lugar. Porque el pensamiento de un dios se nutre de intelecto y de ciencia pura, también el de toda alma que se proponga acoger todo aquello que le corresponda, una vez que ha atisbado el ser, se regocija por ello y al contemplar la verdad se alimenta de ésta y se fortalece, hasta el momento en que la rotación circular la vuelve a conducir al mismo punto. Durante esta evolución contempla la justicia en sí, contempla la sabiduría, contempla la ciencia, no aquélla a la que está vinculado el devenir, ni aquélla que es mudable porque se halla en los distintos objetos que llamamos entes, sino aquélla que es realmente ciencia del objeto que es realmente ser. Y después de haber contemplado del mismo modo las demás entidades reales y haberse saciado de ellas se sumerge otra vez en el interior del cielo y vuelve a casa.

Lo supraceleste constituye la imagen del mundo no espacial de lo inteligible. Este lugar supraceleste y las ideas que en él se encuentran "sólo son captados por la parte más elevada del alma". Lo que Platón pretende dejar claro es que lo sensible sólo se explica apelando a la dimensión de lo suprasensible, y lo relativo exige acudir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno.

³⁹ P. de Azcárate, *Obras de Platón* (Buenos Aires 1946).

En un principio, Platón empieza por estudiar los problemas éticos a partir del punto al que había llegado Sócrates. Luego se ocupa de los problemas que había dejado pendientes la filosofía de la *physis*, mediante el descubrimiento del ser suprafísico, lo *suprasensible*, una auténtica revolución del pensamiento que Platón denominó “segunda navegación”. El descubrimiento de lo suprasensible y sus diversas categorías puso en marcha todo un proceso de revisión de problemas antiguos y el nacimiento de otros nuevos.

Todos los filósofos naturalistas habían intentado explicar los fenómenos apelando a causas de tipo físico y mecánico: agua, aire, fuego, tierra, etc. Platón se pregunta si estas *verdaderas causas* no serán en realidad simples *concausas*. Para responder a estos interrogantes, inicia lo que llama “segunda navegación”. La primera navegación, en la imagen platónica, simboliza el recorrido realizado bajo el impulso de la filosofía naturalista. La segunda navegación representa la aportación personal de Platón. En ella encuentra el camino que le conduce hacia lo suprasensible, esto es, el ser inteligible. Abandona los sentidos y lo sensible para desplazarse hacia el plano del puro razonamiento y de todo cuanto se puede captar exclusivamente con el intelecto y con la mente.

La filosofía vuelve a adquirir con Platón el carácter universal, dominante en la mayoría de los presocráticos. En Sócrates se reduce a la Ética, precedida de una teoría de los conceptos; en el discípulo se da igual valor a la filosofía teórica y a la práctica; se pasa de modo imperceptible de la dialéctica a la moral. Se integran así en una unidad interna todos los problemas del pensamiento y de la existencia. “El pensamiento –leemos en el *Teeto*– es un discurso que se hace el alma a sí misma sobre los objetos que considera, interrogándose, afirmando y negando”. Se distingue la *dianoia* (conocimiento discursivo) de la *noesis* (pura intelección). Entre las sensaciones y los pensamientos están los conceptos universales, representativos de las especies, obra de la abstracción, que no mutila la realidad, sino que la enriquece separando el oro de la escoria. La misión del pensamiento es elevarse de la sensación a la idea. Platón elevó la teoría socrática de los conceptos a la teoría de las ideas.

Hallamos en Platón el primer ensayo de una teoría racional de la divinidad, inseparable de la teoría de las ideas y su complemento natural. Dios es concebido como la Idea de las ideas, como la Idea del Bien, como el Bien Supremo. De los diálogos socráticos podemos entresacar las pruebas de la existencia de Dios por la causa eficiente y por las causas finales; también está formulada en ellos una doctrina de la Providencia, posiblemente de origen socrático.

No hagamos a Dios –dice en las Leyes– la injuria de suponerle inferior a los obreros mortales [...], no digamos que Dios, sabio, con poder y voluntad, descuida las cosas pequeñas como un obrero indolente y débil, desgastado por su trabajo. El mal que nosotros consideramos inherente al mundo, está sólo en la parte, no en el conjunto de universo al cual todo está subordinado, como lo están a la curación del enfermo las operaciones que practica el médico, aun cuando sean dolorosas.

En el haber de Platón está la fundación de la Academia (en un gimnasio situado en el parque dedicado al héroe Academo, de donde proviene el nombre de Academia), acontecimiento importante ya que en Grecia no habían existido nunca instituciones de esta clase. La presentó como comunidad de culto consagrado a las Musas y a Apolo, señor de la Musas, quizá con la intención de lograr el correspondiente reconocimiento jurídico. Una comunidad de hombres que buscaban la verdad podía ser reconocida bajo esta forma peculiar, con toda razón. La finalidad de la Academia no consistía sólo en obtener un saber por el saber, sino en formar –mediante el saber– hombres capaces de dirigir el Estado.

Para Platón la política no es realmente distinta de la moral. La constitución del Estado recuerda la del individuo. Hay clases sociales como hay facultades en el alma humana. La armonía exige que las inferiores se sujeten a las superiores. La familia se confundirá con el Estado, haciendo desaparecer los obstáculos creados por el egoísmo; esto es, el amor, que tiende a constituir con privilegios un organismo frente al Estado, y la propiedad individual, que excluye a los demás

del uso de parte de los bienes. Es una concepción utópica, que llevaría a destruir en nombre del interés colectivo tendencias naturales y derechos inalienables de la persona humana.

4.1.4. La filosofía primera

Aristóteles llama "filosofía primera" a la metafísica, por oposición a la "filosofía segunda" que es la física, y constituye precisamente la disciplina que se ocupa de las realidades que están por encima de lo físico. La física, para Aristóteles, es la ciencia de las formas y de las especies. A la metafísica le asigna cuatro tipos de indagaciones: las causas o los principios primeros o supremos; el ser en cuanto ser; la substancia; Dios y lo suprasensible. Aristóteles conviene con Platón en que si lo universal no se hallara en las cosas no sería la ciencia posible; pero fija la verdadera realidad en los individuos. Fuera de ellos hay solo conceptos. Mas como tales conceptos abstractos han sido formados en la realidad de los individuos, puede decirse que el *universal* existe *realizado* en los individuos. Los seres antes de existir constituyen una posibilidad. De ahí los conceptos de acto y potencia. De la potencia se pasa al acto por el movimiento. Todos los seres, salvo Dios, se componen de materia y forma.

El acto más perfecto, que es el pensamiento, explica el menos perfecto. Dios es pensamiento y lo explica todo. Pero Aristóteles explica la existencia de Dios por la existencia del llamado argumento del primer motor. En el mundo hay movimiento, que es eterno como el tiempo. El movimiento implica un móvil y éste un motor. Subiendo por la escala de los motores móviles llegamos a un ser que, como último motor, no recibe movimiento de ningún otro. Tal es Dios. El Dios de Aristóteles no conoce el mundo, porque sería para él una imperfección sufrir la acción de un conocimiento distinto de sí; por eso niega su intervención en el universo, su Providencia.

Diógenes Laercio escribió que "Aristóteles fue el más genuino de los discípulos de Platón". De hecho, conserva el espíritu de su maestro, pero, partiendo de sus teorías, intenta superarlas. Así, critica las ideas platónicas, argumentando que si dichas ideas estuvieran

separadas, es decir, fueran trascendentes, no podrían ser causa de la existencia de ellas mismas, ni podrían serlo de su cognoscibilidad. Para poder desempeñar esa función, es necesario que las formas se integren en el mundo de lo sensible y se vuelvan immanentes. No niega Aristóteles la existencia de lo suprasensible, pero señala que no es como lo imaginaba Platón. Para él, lo suprasensible es causa y razón de lo sensible, y tanto la indagación metafísica como la indagación física acaban en lo suprasensible. El mundo de lo suprasensible no sería un mundo de seres inteligibles, sino de inteligencias, en cuya cima estaría la inteligencia suprema.

Aristóteles abandona el elemento mítico-religioso-escatológico de su maestro, y se interesa menos por la matemática y más por las ciencias empíricas. Le apasionó la recogida y clasificación de datos; esto le condujo a una orgánica sistematización de la información, y también a una diferenciación de los métodos a emplear en la solución de los diversos problemas.

En otro orden de cosas, cabe mencionar que la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles han sido consideradas como obras maestras de la preceptiva literaria. En la *Poética* se halla la famosa afirmación de que el arte es la imitación de la naturaleza.

Hacia el año 334 a. C., Aristóteles alquila en Atenas unos locales junto al templo dedicado al dios Apolo Liceo (de donde proviene el nombre Liceo) para fundar una escuela, el *Liceo*. Como impartía sus enseñanzas paseando por los jardines próximos a los edificios, a la escuela se le llamó también "Peripato" (del griego *peripatos* = paseo) y a sus discípulos "peripatéticos". El Peripato se contrapuso a la Academia, a la que eclipsó durante algún tiempo. Fueron los años más fecundos en la producción de Aristóteles. Después de la muerte de Alejandro Magno, hubo una reacción anti-macedónica que afectó a Aristóteles. Para huir de sus enemigos se retiró a Calcis en Eubea, donde poseía bienes heredados de su madre, dejando la dirección del Liceo a Teofrasto. Falleció en el 322 a. C. Se conserva su testamento, en el que ordena dar libertad a sus esclavos y que su cuerpo fuese

sepultado junto al de su primera mujer. De su hetaira Herpilis, con la que estuvo unido legalmente, aunque no por matrimonio, tuvo a Nicómaco, que murió muy joven en la guerra. Habla de todos con cariño, así como de los demás parientes y allegados.

4.1.5. El helenismo y Alejandría

Tanto Platón, en su *República*, como Aristóteles, en su *Política*, habían elaborado teóricamente una forma ideal del Estado perfecto, la *Polis*. Con la revolución de Alejandro Magno y su designio de una monarquía universal, se asestó un golpe mortal a la *Polis*, que perdió todo su significado.

La prematura muerte de Alejandro quebró este plan, pero la formación de los reinos de Egipto, Macedonia, Siria y Pérgamo concentró el poder de los nuevos monarcas y, al desaparecer sus libertades y autonomía, terminó con las Ciudades-Estado. Con la revolución de Alejandro cesa una época para iniciarse otra, la *helénica*. En el año 146 a. C, Grecia pierde su libertad convirtiéndose en provincia romana. El pensamiento griego, al desaparecer la *Polis*, se refugió en el ideal cosmopolita, considerando el mundo entero como si fuese una ciudad, la Cosmo-*Polis*. El hombre se desvanece como ciudadano y ha de buscar una nueva identidad.

La cultura helena se transforma en helenística, al asimilar la cultura de otros pueblos. Los nuevos centros de cultura, Pérgamo, Rodas, y, sobre todo, Alejandría, obscurecieron a la propia Atenas. A la misma Roma llegaron nuevos estímulos que contribuyeron a crear y a difundir el fenómeno del *eclecticismo*, del que Cicerón fue un ejemplo.

Egipto se entregó sin lucha a Alejandro; sus sacerdotes lo proclamaron *hijo de Amón* y le vaticinaron, según Plutarco, el dominio del universo. Alejandro planeó entonces fundir las dos culturas de su predilección, la griega y la egipcia, para lo cual convirtió la aldea de Rakotis en la gran ciudad de la desembocadura del Nilo. Esto aconteció en el año 331 a. C. Pocos meses después proseguía Alejandro

su expedición contra Persia, que había de culminar en Arbelas. Dinócrates continuaba entre tanto la construcción de la gran urbe, a la que el Conquistador no volvería ya. Murió en Babilonia ocho años más tarde dejando tras de sí la simiente del helenismo.

Tolomeo, a quien en la distribución de satrapías, decidida en Babilonia, se había asignado Egipto, concibió la idea de fundar el Museo, cuya organización encomendó a Estratón, aconsejado por Demetrio Faléreo. Faléreo era discípulo de Teofrasto y había huido de Atenas tras el apoderamiento de la ciudad por Pliorceta. Mientras Estratón se ocupaba del Museo, Demetrio organizaba la Biblioteca.

En el año 305 a. C., Tolomeo se proclamó rey y tomó el sobrenombre de Soter (salvador). Para señalar el tránsito de la satrapía al reinado, Tolomeo proyectó hacer de su corte un radiante centro de cultura y engrandecer a la nueva cosmópolis sobre cualquier ciudad de su tiempo. El Museo y la Biblioteca, recién estrenados, abrían sus puertas a los más afamados sabios y artistas de la época. La hegemonía intelectual iba a pasar de Atenas a Alejandría. La belleza y magnificencia de la gran urbe están abundantemente testimoniadas por la fuentes literarias de la época.

En el cuadrilátero destinado a las dependencias palatinas –escribe Estévez⁴⁰– se hallaban el mausoleo de Alejandro, el Museo, la Biblioteca, los cuarteles de la guardia real, el jardín zoológico, parques y alamedas donde abundaban obras escultóricas notables, fuentes monumentales, rincones pintorescos [...].

El Museo no expedía títulos. Se enseñaba a quien quería aprender. De allí surgieron obras tan monumentales como los *Elementos* de Euclides o las *Secciones Cónicas* de Apolonio. Allí estudió y enseñó durante algún tiempo Arquímedes, y Eratóstenes, y Conón. Allí también, al calor de la Biblioteca, escribió Estrabón su *Geografía* y nos dejó la mejor descripción del Museo.

El Museo –escribe Estrabón– es también una parte del recinto real; cuenta con una alameda pública, una Exedra (pórtico semicir-

⁴⁰ José Lois Estévez, *El Milagro de Alejandría y otros Estudios* (Santiago 1993).

cular, descubierto y con asientos), y una casa enorme en la que está el refectorio de aquéllos que forman parte del Museo y se consagran al estudio de las diversas ciencias. Esta corporación tiene los fondos en común y a su cabeza hay un sacerdote, que antes era nombrado por el rey y ahora por el César.

La Biblioteca se organizó tomando como modelo la del Liceo ateniense, y el fondo inicial se constituyó con copias de las obras de que disponía el propio Liceo. El método de allegar fondos es por lo menos curioso: Tolomeo III dispuso que a los viajeros que llegaran a la ciudad se les confiscaran los libros que llevaban; si ya existían en la Biblioteca, se les devolvía, y en caso contrario se hacían copias antes de reintegrárselos. Cuando la Biblioteca fue incendiada por la escuadra de César, el año 48, Antonio regaló a Cleopatra 200.000 rollos procedentes de la biblioteca de Pérgamo. La Biblioteca de Alejandría sufrió aún otros dos incendios, uno en 272 bajo el emperador Aureliano y otro en 391 ordenado por el obispo Teófilo; finalmente Omar, en 641, la entregó como combustible para calentar el agua de los baños.

El primer bibliotecario fue Zenodoto, que inició la sistematización de los volúmenes, pero fue Calímaco quien compiló los *Pinakes*, esto es, los catálogos, ordenaciones de los libros por sectores y géneros literarios con una breve biografía de los autores. Zenodoto preparó la primera edición de Homero.

4.1.6. La filosofía helenística

En Atenas el platonismo y el aristotelismo continúan en sus escuelas respectivas, la Academia y el Liceo. En la Academia, Espeusipo, hijo de la hermana de Platón, sucedió a su tío en la dirección. A éste sucedió Jenócrates que, influido por el pitagorismo, identificó las Ideas con los números matemáticos. Paulatinamente, la Academia pierde el espíritu de su fundador y abandona sus doctrinas fundamentales. En el Liceo se acentúa cada vez más la tendencia empirista, llegando, con Estratón, Dicearco y Aristóxeno, hasta el materialismo. Teofrasto regentó el Liceo desde 322 hasta su muerte e hizo en lógica interesantes aportaciones en el empleo del silogismo.

Aparecen en esta época escuelas nuevas en Atenas, el estoicismo y el epicureísmo, así como el primer escepticismo con Pirrón y Timón. En una segunda etapa, la lucha entre los académicos y los estoicos se encarniza. Los primeros adoptan el escepticismo y el probabilismo, con Arcesilao y Carnéades, y los segundos, con Crisipo, caen en cierto dogmatismo. Las escuelas peripatética y epicúrea permanecen al margen de la contienda.

Las citadas controversias entre estoicos y académicos desembocan en el ambiente general de eclecticismo que prevalece en el siglo II a. C. Es en esta época cuando la filosofía griega penetra en el mundo romano. Un ejemplo del eclecticismo es Cicerón, influido por Filón de Larisa y por Antíoco de Ascalón. Cicerón no aportó ideas nuevas; su aportación reside en la difusión y en la divulgación de la cultura griega. Un siglo después, la filosofía griega llega al punto más bajo. Se agota la fuerza creadora. Reaparece el escepticismo. El nivel sigue bajando a principios de la era cristiana con el neopitagorismo y el platonismo medio, hasta llegar a una nueva floración con el neoplatonismo, cuyo desarrollo ocupa más de dos siglos. Con la orden de cierre de las escuelas de Atenas, dada por Justiniano en 529, se da por finada oficialmente la filosofía griega.

Pero el espíritu griego no muere, seguirá influyendo en la nueva fuerza espiritual que se avecina, el cristianismo.

4.2. La matemática griega

De Aristóteles es este texto⁴¹:

*Los **pitagóricos** fueron los primeros que se dedicaron a las matemáticas y que las hicieron avanzar, y nutridos por ellas, creyeron que los principios de éstas serían los principios de todas las cosas que son. Y puesto que en las matemáticas los números son por propia naturaleza los principios primeros, precisamente pensaban ellos ver en los números –más que en el fuego, en la tierra y en el agua– muchas semejanzas con las cosas que son y que se generan [...]; y además porque veían que las notas y los acordes musicales*

⁴¹ *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1964.

consistían en números; y finalmente porque todas las demás cosas, en toda realidad, les parecían estar hechas a imagen de los números y que los números fuesen lo primero en toda la realidad, pensaron que los elementos del número fuesen los elementos de todas las cosas y que todo el universo fuese armonía y número.

Esta teoría es el resultado del descubrimiento de que en todas las cosas existe una regularidad matemática, esto es, numérica. Fue, además, decisivo el descubrimiento de que los sonidos y la música, que era para los pitagóricos medio de purificación y catarsis, puede traducirse en magnitudes numéricas. Los pitagóricos descubrieron las relaciones armónicas del diapasón, la quinta y la cuarta, junto con las leyes que las gobiernan. Llevados por el entusiasmo, llegaron a asumir correspondencias inexistentes entre fenómenos de diverso género y el número. Por ejemplo, a la inteligencia y a la ciencia, en cuanto poseen el carácter de persistencia e inmovilidad, se les hacía coincidir con el uno; a la opinión mudable se hacía coincidir con el 2; la justicia había de coincidir con el 4 o con el 9, y así sucesivamente.

La obra pitagórica es la de un grupo que vivió entre finales del siglo VI o principios del siglo V a. C. y el 400 a. C. Filolao y Arquitas fueron dos de los miembros más señalados. Según la leyenda, Pitágoras nació en Samos. Después de estudiar con Tales viajó a Egipto, donde entró en los santuarios y aprendió los arcanos de la religión egipcia; desde allí pasó a Caldea para conocer a los magos. A continuación viajó a Creta con Epiménides, donde entró en la caverna de Ida. Regresó a Samos y, al hallar su patria bajo la tiranía de Polícrates, se embarcó hacia Crotona de Italia, donde fundó una hermandad de tipo religioso, científico y político. Las enseñanzas se mantenían en secreto. Allí, otorgó leyes y logró gran fama en la administración que ejercía, junto con sus seguidores. Fueron expulsados por el partido democrático o popular. Pitágoras huyó a Metaponto donde murió, posiblemente asesinado, el 497 a. C. Hay mucho de leyenda en estos datos sobre la vida de Pitágoras, pero lo cierto es que sus doctrinas, o las de sus seguidores, tuvieron gran difusión.

Platón admiró siempre a los pitagóricos.

Y sabéis también –escribe en la República, refiriéndose a ellos– que aunque hacen uso de las formas visibles y razonamientos acerca de ellas, no piensan en éstas, sino en los ideales que a ellas semejan. Pero están intentando realmente contemplar las cosas mismas, que sólo pueden ser visibles por los ojos de la mente.

Aristóteles corrige a los pitagóricos y a Platón. Según él, los objetos matemáticos no son entidades reales, pero tampoco son algo irreal. Subsisten potencialmente en las cosas sensibles y nuestra razón los separa mediante la abstracción. Son, pues, entes de razón que sólo existen en nuestras mentes, debido precisamente a nuestro poder de abstracción.

La relación entre lo discreto y lo continuo fue estudiada por **Zenón** hacia el año 480 a.C. Zenón propuso tres paradojas; la más conocida es la de Aquiles y la tortuga. Aquiles, “el de los pies ligeros”, no podrá alcanzar a la tortuga, de lentitud proverbial. En efecto: antes de alcanzarla debería recorrer la mitad del camino que tiene que recorrer, y antes, la mitad de la mitad, y por tanto, la mitad de la mitad de la mitad, y así sucesivamente, hasta el infinito. Esa mitad de la mitad de la mitad, [...] , nunca será cero, y por tanto, el encuentro no se realiza. Lejos de tratarse de sofismas vacuos, estos argumentos ponen de relieve la rebelión de la razón contra el juicio de la experiencia. Sólo el concepto matemático de límite permite resolver la paradoja.

La mayor aportación griega a la matemática, y quizás a la cultura, fue la creación del método axiomático. Fue **Euclides**, uno de los primeros científicos que abandonó Atenas para trasladarse a Alejandría, a quien cupo el honor de crear la obra maestra del pensamiento matemático griego, los *Elementos*, cuyo planteamiento general ha tenido validez hasta el siglo XIX. Se sabe poco de su vida, pero se sitúa el punto culminante de su existencia hacia el año

300 a.C. Se han conservado también, a través de los árabes, otras obras de Euclides, como los *Datos*, la *Óptica* y los *Cálculos*, que han tenido menor éxito.

El método utilizado en los Elementos es el axiomático: establecidas ciertas proposiciones, cuyos contenidos se consideran evidentes, se deducen otros enunciados, los teoremas, mediante la lógica aristotélica. Los axiomas constituyen especificaciones del principio de no contradicción, sobre el cual ha de basarse todo razonamiento lógico.

Otro gran matemático, que vivió en la segunda mitad del siglo III a.C., fue **Apolonio de Perga**, del que nos ha llegado la obra *Secciones cónicas*, que perdura en nuestros días con pocas variantes, y de la que Kepler hará uso en la época moderna para el cálculo de las órbitas planetarias.

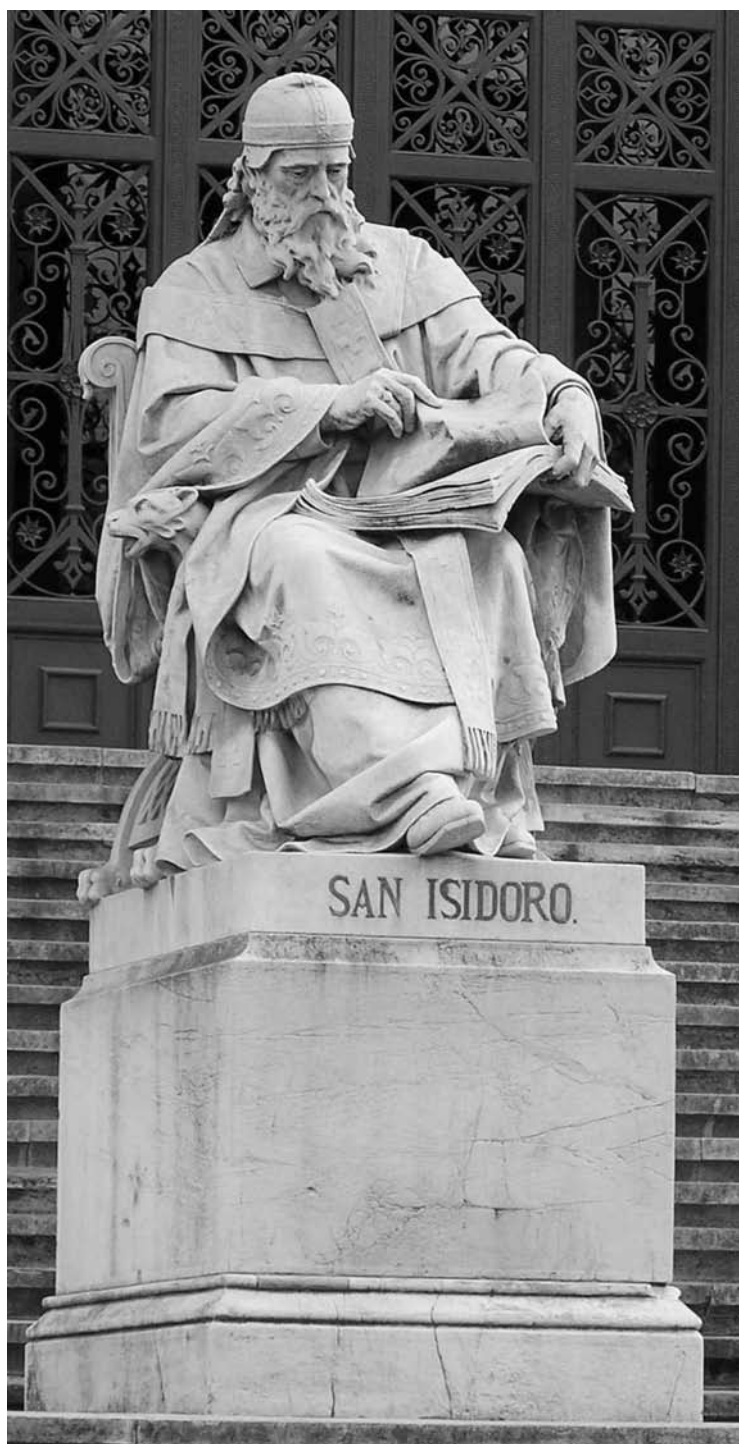
Pero quizá el más genial de los científicos griegos sea **Arquímedes**, un gran matemático, para el que los estudios de ingeniería eran algo marginal. Con todo, es por sus descubrimientos prácticos por los que es más conocido. El que le ha hecho más célebre es el relatado por Vitrubio, con elementos de leyenda: Hierón, rey de Siracusa, quiso ofrecer al templo una corona de oro. El orfebre quitó parte del oro y lo sustituyó por plata. El rey sospechó del timo y encargó el caso a Arquímedes. Éste observó que al entrar en la bañera subía el agua en proporción igual al volumen del cuerpo que se sumergía. Intuyó así el modo en que podía comprobar la pureza del oro de la corona. Preparo dos bloques, uno de oro y otro de plata, de igual peso que la corona, y los introdujo en el agua midiendo el agua desplazada. Luego probó si la corona desplazaba un volumen de agua igual al desplazado por el bloque de oro. Si no ocurría esto, era porque el oro de la corona había sido alterado. El descubrimiento del principio que lleva su nombre entusiasmó tanto a Arquímedes que salió desnudo de la bañera gritando la palabra que ha pasado a la posteridad: *eureka*, "lo he descubierto".

En su tratado de los *Cuerpos flotantes*, Arquímedes asentó las bases de la hidrostática, y en el *Equilibrio de los planos* estableció

las leyes de la palanca. En el *Arenario* idea un sistema para expresar números muy grandes, cosa que no era posible en el sistema griego, que expresaba los números mediante letras del alfabeto. En su escrito *Sobre el método*, dedicado a Eratóstenes, da a entender que en sus investigaciones procedía inductiva e intuitivamente, construyendo modelos a pequeña escala de las obras que pretendía ejecutar.

Arquímedes nació y vivió en Siracusa, salvo viajes a Alejandría para contactar con el Museo. La tradición afirma que, durante el sitio de Siracusa por los romanos, ideó la utilización de los espejos ustorios, espejos cóncavos que concentraban los rayos solares sobre el foco produciendo incandescencia, con lo que consiguió incendiar las naves enemigas. Construyó también un planetario, que más tarde fue trasladado a Roma.

Murió el año 212 a.C., asesinado durante el saqueo de la ciudad por las tropas romanas mandadas por Marcelo, a pesar de que éste había ordenado conservarle la vida, admirado de las ingeniosas máquinas bélicas con las que había defendido la ciudad.



Cap. 5. El pensamiento cristiano

5.1 El mensaje del Nuevo Testamento

El mensaje evangélico modificó de modo irreversible el rostro espiritual de Occidente. El mensaje cristiano, que desarrolla el del Antiguo Testamento, produjo una revolución tan vasta que quedaron modificados en sus términos todos los problemas que el hombre se había planteado desde el punto de vista filosófico en épocas anteriores. El mensaje cristiano condicionará, como es obvio, a aquéllos que lo acepten, pero afectará también a los que lo rechacen. No se podrá ya filosofar desde fuera de la fe cristiana como si el mensaje cristiano no hubiese entrado jamás en la historia.

En el mensaje cristiano, la medida griega del hombre adquiere una nueva dimensión. El hombre ya no es simplemente cuerpo y alma (entendiendo por alma la razón y el intelecto), sino cuerpo, alma y espíritu. El espíritu consiste en la participación de lo divino a través de la fe, la apertura del hombre a la palabra divina que le transmite una nueva fuerza, una nueva estatura ontológica. Los griegos habían conocido la dimensión del *nous* (mente), pero no del *pneuma* (espíritu); ésta será la nueva dimensión de los cristianos.

Surge también un nuevo concepto del amor. Del *eros* griego se pasa al *ágape* cristiano. Para los griegos es el hombre el que ama; para los cristianos, el que ama es ante todo Dios, y el hombre, en la nueva dimensión del amor, sólo puede amar si lleva a cabo una radical revolución interior, y su propia conducta asimila la de Dios.

El amor no es ya un ascenso del hombre, sino un descenso de Dios hasta los hombres. No es algo adquirido, sino un don.

Con el cristianismo aparece una nueva visión del *sentido de la historia*. Los griegos no tuvieron un sentido claro de ella. Aristóteles habló de catástrofes recurrentes; los estoicos introdujeron la teoría de la destrucción cíclica. La concepción de la historia que se deduce del pensamiento cristiano tiene un carácter rectilíneo, no cíclico. En el transcurso del tiempo tienen lugar acontecimientos decisivos, irrepetibles, que marcan una serie de etapas indicativas del sentido de la historia. El final de los tiempos es también el fin para el que ha sido creado el mundo: el juicio universal y la venida del reino de Dios en su plenitud.

5.1.1. La idea de Dios

Antes de que los hombres llegaran al pensamiento filosófico, la idea religiosa estaba impresa en la mente humana, como hemos visto, en todos los pueblos antiguos. La muerte, la posible pervivencia, la obtención de la salvación, han condicionado el significado de Dios. Si no hubiese otra vida, poco interesaría Dios. La idea de Dios parece, pues, ligada indisolublemente a la de la inmortalidad. Pero las referencias a la inmortalidad personal son parcas en el Antiguo Testamento y vagas en la religión clásica griega. Esto significa que, además de éstas, debían existir otras razones que expliquen la creencia universal en los dioses. Julián Marías⁴² dice "que la proyección imaginativa se hace a lo largo de los dioses, que significarían el repertorio de las posibilidades humanas, la explicitud de su *sentido* y sus modelos ejemplares". Sin tener un carácter forzosamente escatológico o trascendente, los dioses representan el *sentido* del más allá. Más allá del presente, de lo real, de lo caduco. Se siente en Grecia la necesidad de que existan protectores de la ciudad que den sentido a la pertenencia del individuo al grupo, a la *polis*.

Pero apenas empieza el hombre a pensar, surgen los problemas: los dioses son demasiado antropomórficos, resultan difíciles de

⁴² Julián Marías, *Antropología metafísica* (Au 356)

analizar, sus poderes entran en conflicto, su moralidad es dudosa, son inmortales pero tienen una vida que transcurre en el tiempo. Va germinando así un pensamiento, que empieza posiblemente en Anaxágoras, en el siglo V a. C., el cual introduce el concepto de *nous*, algo distinto de la materia, algo sin mezcla, que está en los seres animados como *mente*.

A medida que avanza la historia va creciendo la crítica de los mitos y el conocimiento filosófico de Dios. Platón quiso eliminar el mito homérico y sustituirlo por otro nuevo, un mito lógico. Conocemos su concepto del Bien (*Agathón*) como realidad suprema, "idea de las ideas".

El Dios de Aristóteles es un puro ser y puro pensar, eternamente recluido en sí mismo, sin proyección hacia el hombre y su pequeño mundo, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mutable y contingente. Es un ser fundamento de todo ser, pero no es un Dios creador. Es el *Logos* frente al mito. El pensamiento filosófico da lugar a conceptos bien distintos de los dioses, aunque ocasionalmente sean utilizados con posterioridad para elaborar una nueva teología. Esta transición está representada por la *moira*, y de forma más definida, mediante los conceptos de *physis*, *arje* y, sobre todo, *nous*. Pronto son sospechosos los filósofos de impiedad (asé-beia), de atacar a los dioses de la ciudad, de no creer en los dioses tradicionales. Anaxágoras y Sócrates son víctimas famosas de tales acusaciones. La impiedad es la espada de Damocles que pende sobre las cabezas de los filósofos.

Así como los israelitas optan por Elohim y Yahvé frente a Moloch y Baal, así los cristianos optan por el Logos, frente a cualquier forma de mito, lo que supone una desmitificación del mundo y de la religión. Veamos la otra cara del Dios cristiano, la que le diferencia del Dios de los filósofos. Joseph Ratzinger (el Papa Benedicto XVI) la describe así⁴³:

La fe cristiana optó por el Dios de los filósofos y por eso éste es el Dios a quien se puede rezar y el Dios que habla al hombre. Pero, al mismo tiempo, la fe cristiana dio a este Dios un significado nuevo,

⁴³ Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 2005).

lo sacó del terreno puramente académico y lo transformó profundamente. Este Dios, que antes parecía totalmente neutro, concepto supremo y definitivo; este Dios que se concebía como puro ser o puro pensar, eternamente recluso en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, pura eternidad e inmutabilidad que excluye toda relación con lo mutable y contingente, es ahora para la fe el hombre Dios, que no es sólo el pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también agapé, potencia de amor creador. En este sentido, en la fe cristiana se repite la misma experiencia que tuvo Pascal una noche en que escribió en un trozo de papel, que luego cosió en el forro de su casaca, estas palabras: "Fuego. Dios de Abraham de Isaac y de Jacob" no el "Dios de los filósofos y sabios".

El Dios de la fe se caracteriza fundamentalmente por la categoría de relación. Surge así una nueva imagen y una nueva ordenación del mundo. Lo supremo no se presenta ya como autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino como relación, y como poder que crea, sostiene y ama todo lo creado.

5.1.2. La idea del hombre⁴⁴

Las afirmaciones de *los sinópticos* sobre el hombre están en la línea de la concepción veterotestamentaria y hebrea, y no siguen la antropología dualista habitual en el helenismo. Los sinópticos acenúan la relación del hombre con Dios y su palabra: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt. 4,4). En Juan 12,25 se halla la famosa sentencia: "Quien quiera salvar su *psyché* la perderá; pero quien pierda su *psyché* por mí y por el evangelio la salvará". La costumbre veterotestamentaria de representar al hombre entero con el término *nefes* continúa en el Nuevo Testamento. La antropología hebrea constituye la base para entender todos los escritos del Nuevo Testamento, especialmente los de San Pablo. En ellos encontramos los vocablos *sarx* (carne), *soma* (cuerpo), *kardia* (corazón), *nous* (mente), *pneuma* (espíritu) y *psyché* (alma). No olvidemos que San Pablo escribía en griego. Los estudiosos están de acuerdo en que la visión del hombre en el

⁴⁴ Cf. Segundo Gutiérrez Cabria, *Dios, ciencia y azar*, BAC (Madrid 203).

Nuevo Testamento es muy parecida a la del Antiguo, en el sentido de que el ser humano es considerado como una unidad psicosomática, una personalidad cuya manifestación externa es su cuerpo y cuyo centro es su "corazón", "mente" y "espíritu". Hay una afinidad notable entre la concepción bíblica del hombre y la que está en boga dentro de la filosofía actual. Esta afinidad ha sido oscurecida por la fuerte influencia helenística en el pensamiento del cristianismo de los primeros tiempos. Con todo, hemos de advertir desde ahora que la antropología del Antiguo Testamento no se acomoda, como veremos en su momento, a muchos principios fundamentales del cristianismo, como por ejemplo a la visión escatológica del hombre.

Para profundizar en la antropología cristiana es conveniente leer con detenimiento algunos escritos del apóstol San Pablo. En ellos vemos cómo San Pablo distingue los hombres que "viven según la carne", *sarx*, de aquéllos que "viven según el espíritu", *pneuma*. Hay, según el Apóstol, hombres carnales y espirituales, empedernidos y convertidos, perdidos y salvados, hijos del mundo e hijos de Dios. Los primeros derivan de Adán, los segundos de Cristo. El hombre "carnal" no es un hombre rudo de la naturaleza. La antítesis del hombre carnal no es el hombre culto, sino el que vive de la gracia. El hombre carnal puede ser guiado por principios éticos y filosóficos; pero esto para Pablo es "sabiduría humana", no "la escondida sabiduría de Dios". El hombre espiritual, por el contrario, puede ser necio a los ojos de este mundo, pero es hijo de Dios gracias al espíritu divino que se apoderó de él y del que se sabe dependiente. Pero el hombre espiritual no ha nacido así, sino que ha surgido primero del hombre carnal.

Según los *misterios órficos* griegos el desarrollo del hombre se cumplía también en dos fases: los hombres primitivos no eran aún perfectos. Sólo gracias a una deidad que les trajo la cultura pasaron a la segunda fase, la definitiva del ser humano. Los *iniciados*, a diferencia de los no iniciados, se sentían como los únicos hombres verdaderos. Se llamaban *Teleioi*, es decir, los acabados. San Pablo recoge el símil de la transformación en los misterios griegos para explicar la transformación del "hombre viejo" en el "nuevo" por la

regeneración del Espíritu Santo. Es muy explícito: "Dios nos salvó por el baño de la regeneración y la renovación del Espíritu Santo" (Tit. 3,5). El hombre espiritual que se ha desnudado del "hombre viejo" y se ha vestido del "nuevo" (Ef. 4,22-24; Col. 3,9-10) es un hombre distinto, una criatura nueva (2 Cor. 5,17).

San Pablo llama hombre natural tanto al carnal como al espiritual. Cuerpo y psique tienen más bien su antítesis común en el *pneuma* (Espíritu). San Pablo, como antropólogo, no piensa en un dualismo tipo Platón. No sustituye simplemente la *psyché* platónica por el *pneuma*, que se opone por igual al cuerpo y al alma, como según Platón se opone la *psyché* al cuerpo. Por eso el cristianismo no sólo conoce la inmortalidad del alma, sino también la "resurrección de la carne". De una manera peculiar se invierten aquí nuestras ideas contrapuestas sobre helenismo y cristianismo: los griegos (o, al menos, gran parte de los filósofos helenistas), a los que se ha tenido como afirmadores del cuerpo, son en realidad los dualistas. Platón enfrenta el alma y el cuerpo, y solamente aquélla es inmortal; el cristianismo, que se suele decir enemigo del cuerpo y que acentúa la limpieza interior, es extraño originariamente al dualismo alma-cuerpo, y por eso el cuerpo participa en la transfiguración ulterior.

5.2. La patrística

La nueva doctrina se abre camino no sin dificultades. Los cristianos han de marcar distancias respecto a sus adversarios: judíos, paganos y, luego, herejes, principalmente los gnósticos, que deformaban el mensaje. En esta complicada tarea, que duró varios siglos, se suceden una serie de defensores del cristianismo que, cronológicamente, pueden agruparse en los llamados Padres apostólicos (por estar relacionados con los apóstoles y su espíritu), los Padres apologistas, y la época patrística propiamente dicha, en la que entran elementos filosóficos (principalmente platónicos) en la construcción del edificio doctrinal, aceptado y ratificado por la Iglesia. La filosofía de estos pensadores es parte integrante de su fe. Damos noticia de sus ideas más importantes en lo relativo al cosmos y al hombre.

5.2.1. Ideas patrísticas sobre el Cosmos

Los primeros autores cristianos, en la línea de Filón, dieron ya explicaciones diversas al relato de la creación que aparece en el Génesis. San Ireneo, apoyado en el salmo 90, 4 ("porque mil años a tus ojos son como un ayer que se va"), dedujo mil años por cada día de los del relato. La misma interpretación dio San Ambrosio. Clemente de Alejandría (150-220 d. C.) opinó, con Josefo, que los días no eran de 24 horas. Para Orígenes (185-254 d. C.), el tiempo no existió hasta el cuarto día, en que se separa la tarde de la mañana, por lo que los tres primeros días no pudieron ser de 24 horas. San Agustín (354-430 d. C.) escribió en *La ciudad de Dios*⁴⁵: "En cuanto a estos "días", es difícil, quizá imposible, entender, –y menos explicar con palabras– lo que ellos significan". Tomó las tardes y mañanas del relato del Génesis en sentido metafórico. En términos análogos se expresaron todos los Padres de la Iglesia. No fue una cuestión a la que se diese importancia en aquellos tiempos.

Bajo la exuberante fronda de los *sistemas gnósticos* no es difícil encontrar las líneas fundamentales del esquema filoniano, adoptado por el neopitagorismo y el platonismo medio. Esto es: un Dios trascendente fuera del mundo; el mundo de las ideas o paradigmas de todas las cosas; el mundo sensible. Los gnósticos tienen un vivo sentimiento de la trascendencia de Dios y de su absoluta separación de la materia. Existe un Dios lejano, fuera del universo, perfectísimo, infinito, inaccesible, incognoscible, que vive en una tranquilidad absoluta y en una inactividad casi completa. Es esencialmente bueno y no puede ser causa del mal. No es creador ni de la materia ni del mundo sensible, ni tiene con ellos el más mínimo contacto ni relación directa, pues esto degradaría su majestuosa trascendencia.

Si bien las cuestiones cosmológicas ocuparon poco el tiempo de los Padres de la Iglesia, no fue éste el caso de algunos movimientos heterodoxos, como el de lo gnósticos. Para salvar la distancia entre el mundo y Dios, los gnósticos acuden a la cosmología del platonismo

⁴⁵ San Agustín, "La Ciudad de Dios", en *Obras completas* XVII (BAC Madrid 2001).

medio, introduciendo una complicadísima serie de seres para llenar el vacío entre la divinidad y el mundo sensible, por medio de sucesivas emanaciones hasta llegar al Demiurgo. En esta serie, que se va degradando a medida que se aleja del primer principio, se escalonan los *eones*, cuyo conjunto viene a corresponder más o menos al mundo de las Ideas platónicas, todo ello combinado con el concepto filoniano del Logos y con el credo cristiano de la redención. El ínfimo lugar en la escala de los seres corresponde al mundo sensible. Todos los gnósticos tienen un concepto pesimista de la materia, que consideran como esencialmente mala y fuente del mal. El ordenador del cosmos es el Yahvé del Antiguo Testamento. Ni la materia ni el Demiurgo son eternos. El hombre está compuesto de dos elementos: uno malo, que es la materia, y otro bueno y espiritual, psíquico, neumático, que es el alma, la cual procede del mundo superior y está aprisionada en el cuerpo. Pero es capaz de salvación y de retornar a la región de donde procede su elemento superior. De aquí el esfuerzo moral y ascético que predicaban, para dominar las bajas inclinaciones y libertar al elemento bueno y espiritual. Los gnósticos tenían la pretensión de elevarse por encima del vulgo.

Entre los gnósticos más famosos hemos de citar al samaritano Simón el Mago, a su discípulo Menandro de Capparetta, a Cerinto de Egipto, al siríaco Satornillo, a Marción de Sínope (en el Ponto Euxino), al alejandrino Basílides, al también alejandrino Valentín y a Cerdón el sirio⁴⁶.

⁴⁶ Sobre el origen de la gnosis hay distintas teorías, pero no se trata de un movimiento posterior al cristianismo; sus raíces se hunden en la literatura sapiencial judía y en la especulación apocalíptica; recibió también el impacto de otras influencias, como la iránica y la zoroástrica. En tiempos de la difusión del cristianismo poseía ya su forma característica en el territorio helenista, y se opuso al cristianismo en el campo intelectual. Se sabe que influyó también en el cristianismo. La gnosis concebía de modo unitario al hombre y al mundo. San Pablo luchó contra el influjo de la gnosis (ver 1 Cor. 6, 12-20) en la comunidad de Corinto, y ello influyó en la elaboración de su antropología y su escatología. Los gnósticos de Corinto despreciaban la corporalidad y la creación, rechazando la resurrección corporal, que reinterpretaban como una ascensión del alma inmortal al cielo, y propugnaban un libertinismo. San Pablo destaca, por el contrario, que la corporalidad es el lugar de la salvación, ya que Cristo nos ha redimido gracias a su entrega corporal, y nosotros le pertenecemos sólo y cuándo le pertenecen nuestros cuerpos. Esta lucha contra la gnosis se refleja en mayor o menor grado en los escritos de los Padres Apostólicos hasta San Agustín, lo que imprime un rasgo especial a su antropología. Los cristianos tomaron en su defensa contra los

5.2.2. Ideas sobre el hombre

Los primeros tratadistas cristianos se hicieron también la pregunta: ¿qué es el hombre, cómo está constituido, de qué consta? ¿Es una realidad homogénea en todos sus estratos, una magnitud unidimensional o bidimensional? En el primer caso será espíritu o materia, alma o cuerpo. A este esquema responden las antropologías monistas, tanto espiritualistas como materialistas. En el segundo caso, si el hombre se compone de espíritu y materia, alma y cuerpo, ¿cuál es la naturaleza de la unión entre esas dos partes? ¿Existe entre ellas una relación hostil? ¿Coexisten pacíficamente? ¿Forman una unidad? La Biblia presenta al hombre como “hecho a imagen de Dios”, un ser cualitativamente superior a todos los que le rodean. En este sentido, la fe cristiana dice no al monismo materialista, ya que el hombre es más que el mundo que lo rodea, y dice también no al monismo espiritualista, por cuanto la cualidad de “ser imagen de Dios” se predica del hombre entero, sin excluir su cuerpo. Por otra parte, la Biblia considera al hombre como una unidad psicosomática. ¿Cómo trasladar esta intuición bíblica, del hombre-unidad, a otras visiones o interpretaciones en las que el hombre es dos cosas, alma-cuerpo, y no una? Éste fue uno de los problemas fundamentales con los que se encuentran los primeros tratadistas cristianos.

En los primeros años del cristianismo, la antropología predominante estaba claramente helenizada. Nos estamos refiriendo, naturalmente, a la filosofía dominante neoplatónica, pues sabemos que existían, dentro del helenismo, importantes escuelas monistas, como la de los epicúreos. En síntesis, esta antropología neoplatónica presenta estos rasgos: el hombre es un compuesto de alma y cuerpo; el alma es inmortal, mientras el cuerpo, corruptible, estorba las funciones del alma; no se reconoce la resurrección. Estas creencias alimentaron las corrientes gnósticas y, al aparecer estas primeras

paganos argumentos psicológicos de la filosofía popular griega de su tiempo. De este modo, la concepción cristiana del hombre adoptó rasgos de la concepción griega y de la gnóstica. En esta época el cristianismo se apropió así de elementos no cristianos para su difusión y afirmación. Esto empezó con los apologistas, que quisieron hacer más comprensible la doctrina cristiana al hombre helenista, asociando la imagen de Cristo al Logos griego, reinterpretando para ello el prólogo del evangelio de San Juan.

herejías, los Padres de los tres primeros siglos se alarmaron, al comprobar las consecuencias que entrañaban para la cristología y la soteriología (el estudio de la salvación por Cristo Redentor). Al reflexionar sobre la persona y la obra de Cristo, se llega a la conclusión de que el hombre no es sólo alma, y que el cuerpo también pertenece a la totalidad del ser humano. De lo contrario, las acciones salvíficas de Cristo no merecerían tal condición de salvíficas, y la encarnación del Verbo, redención por la muerte y resurrección, no tendrían razón de ser. Por esta razón, a pesar de su formación helenística, los primeros escritores cristianos reivindicaron unánimemente la unidad del hombre. Hubo, con todo, dos corrientes en el modo de concebir esta unidad: la de inspiración *antioqueña*, que subrayaba la “formación” del ser humano desde el limo de la tierra, y la que recoge la tradición *alejandrina* y occidental, que acentuaba el aspecto anímico-espiritual del hombre⁴⁷.

La figura más sobresaliente de la corriente antioqueña es **San Justino**, célebre filósofo y mártir, que nació en Israel a principios del siglo II, en la provincia de Samaria. Se hizo cristiano, como nos dice en una de sus Apologías, “después de haber recorrido todas las sectas de los filósofos”, cuyo vacío llegó a conocer, movido por la constancia de los mártires en confesar su religión. Fue condenado a muerte por

⁴⁷ Las dos escuelas del saber helénico-cristiano más famosas son la de Antioquía y la de Alejandría.

Antioquía de Siria fue fundada por Seleuco Nicator en honor de Antíoco, su padre, 301 años a. de C. Alcanzó su periodo más floreciente en tiempos de Antíoco el Grande y de los emperadores romanos. En Antioquía se fundó la primera comunidad cristiana fuera de Palestina y allí recibieron los discípulos de Jesús el nombre de “cristianos”. Allí también tuvo lugar la conversión de San Pablo. Desde el año 252 al 380 se celebraron en Antioquía diez concilios ecuménicos. Diversos terremotos y las incursiones de los bárbaros ocasionaron su decadencia, y hoy sólo queda como vestigio de su antiguo esplendor la muralla romana. En la Iglesia de Antioquía permaneció San Pedro durante algunos años, y en ella tuvo su origen el canto antifónico. La Escuela de Antioquía se dedicó fundamentalmente a la exegética de la Biblia basada en el sentido literal del texto y ayudándose de la filología. Se caracterizó por el empleo de la reflexión, la lógica y la sobriedad de las ideas en el análisis exegético. Insiste en la consideración del hombre escritor, del que se vale Dios para llevar a cabo su revelación. En la Biblioteca y el Museo de Alejandría se formaron filósofos cristianos, como Orígenes, que crearon una escuela teológica. En ella dominaba la especulación y un cierto espíritu místico. La Escuela de Alejandría daba mucha importancia a la alegoría en el estudio de los textos bíblicos, y esto a veces creaba el peligro de desviar el verdadero sentido de los mismos.

Rústico, prefecto de Roma. En su *Diálogo con el Judío Trifón*⁴⁸, San Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina del alma, su preexistencia y trasmigración en los cuerpos.

Nada me importa –decía– de Platón ni de Pitágoras, ni en absoluto de nadie que haya tenido tales ideas. La verdad es que existe el hombre entero que es imagen de Dios y creación suya.

En *De resurrectione*⁴⁹, obra de atribución dudosa, escribe:

El alma, ¿es por sí misma el hombre? No, es el alma del hombre. ¿Llamaremos hombre al cuerpo? No, él es sólo el cuerpo del hombre. Así pues, ninguno de los dos es por sí el hombre. Éste resulta de la combinación de ambos.

El sirio **Taciano**, discípulo de San Justino, llevó más lejos su polémica con la antropología platónica, al negar que el alma sea inmortal por su naturaleza, si bien puede no morir por la gracia.

En su apología, titulada *A los Emperadores Marco Aurelio Antonino, y Lucio Aurelio Cómodo, armenios, sarmáticos y, lo que es más, filósofos*, el ateniense Atenágoras, no obstante poseer una mente inequívocamente helenista, escribe⁵⁰:

Toda naturaleza humana consta de alma inmortal y de un cuerpo que se le adaptó a esta alma en el momento de la creación; no fue al alma por sí sola, ni separadamente al cuerpo, a quienes destinó Dios tal creación y tal vida, [...] sino a los hombres compuestos de alma y cuerpo [...]. De cuerpo y alma se forma un solo ser vivo que padece cuando alma y cuerpo padecen.

En esta lucha contra los gnósticos hace oír su voz en el siglo II **San Ireneo**, obispo de Lyon, discípulo de San Policarpo, obispo de Esmirna (San Policarpo había sido, a su vez, discípulo de San Juan Evangelista), quien elabora su apología sobre el cuerpo, no sobre el alma. Confecciona su visión del ser humano conducido por los relatos del Génesis sobre la creación, de donde extrae la idea de que el hom-

⁴⁸ Cf. D. Ruiz Bueno, op. cit.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

bre imagen de Dios ha de ser tal en referencia a una realidad *visible*, que no es otra que la del Verbo encarnado, pues de lo contrario, no podría ser *imagen*. Esta idea será formulada más tarde, de modo insuperable, por Tertuliano en *De carnis resurrectione*⁵¹: "Cuando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro". Más tarde leemos esta famosa sentencia: "La carne es el quicio de la salvación". Según este autor, en el hombre, que es cuerpo y alma juntos, ninguno de estos componentes nace antes que el otro, ni rige en ellos una relación de subordinación. De haber alguna preeminencia, Tertuliano se inclina por el cuerpo: "El hombre puede ser definido propiamente como carne. ¿Qué es el hombre sino carne?"

La tendencia de inspiración alejandrina, filohelenista, aparece en pleno siglo II, con Clemente y Orígenes. Estará representada más tarde por Dionisio Areopagita, Lactancio y San Agustín. La tendencia que acaba de exponerse quedará invertida, colocándose el alma racional en el puesto principal del ser humano, y situando en ella la sede de la imagen de Dios.

Clemente Alejandrino sitúa el Logos como la auténtica imagen de Dios, la "imagen de la imagen", la cual se localiza en la parte superior del alma, el *nous*. No minusvalora, con todo, al cuerpo, que dice "es morada del espíritu". Según Johannes Quasten⁵²:

Clemente quiso fundar un sistema teológico cuya base y principio fuera la idea del Logos. Esta idea domina todo su pensamiento y su manera de razonar... El Logos, siendo razón divina, es, por su esencia, el maestro del mundo y el legislador de la humanidad. Lo reconoce, además, como salvador de la raza humana y fundador de una nueva vida que empieza en la fe, avanza hacia la ciencia y la contemplación y, a través de la caridad, conduce a la inmortalidad y a la deificación.

Orígenes, discípulo de Clemente, y posiblemente de Ammonio Sakkas, acentuó la orientación helenizante hasta bordear la herejía.

⁵¹ Ibid.

⁵² J. Quasten, *Patrología. La edad de oro de la literatura patristica griega* (2 vol.) (Madrid 1994-1995).

Como Ireneo y Tertuliano, quiere refutar el gnosticismo, pero, en vez de rehabilitar la carne, como hicieron éstos, pone su acento en negar el determinismo gnóstico y exaltar la libertad. El hombre es, según él, un alma dotada de libertad. Las almas preexisten al cuerpo; fueron creadas por Dios, y se apartaron de Él (aunque menos que los demonios), y entonces Dios las revistió con un cuerpo. Con Orígenes se inicia en la Iglesia una tendencia en el pensamiento que no ve en el cuerpo o en la carne lo que aparece sumamente claro en la Biblia y en la primera patrística. Así, Lactancio va a sostener el origen celestial del alma, por creación o por emanación divina, y el origen terreno del cuerpo, que también procede de un acto creativo de Dios, pero no directo.

Dionisio Areopagita se separa, en su antropología, del platonismo en varios puntos. Niega la preexistencia y la transmigración de las almas. El cuerpo no es la cárcel del alma. Cuerpo y alma sostienen una "lucha en común" y realizan una "peregrinación fraternal". "La carne es también un miembro de Cristo que algún día resucitará y será glorificado". Unas veces distingue en el alma dos partes, pasiva y activa; la segunda responde al *hegemonikón* de los estoicos. Y otras, parece admitir más bien la división tripartita platónica: razón, cólera y concupiscencia. También se inclina por Platón cuando, como éste, prefiere el "deseo amoroso" a la "caridad". Dionisio rompe con el necesitarismo griego, afirmando la libertad. El hombre no está aprisionado por ninguna ley de la naturaleza ni es arrastrado por las peripecias de una lucha cósmica. Es libre, y con la ayuda de Dios, puede conquistar el puesto que le corresponde en la jerarquía de los seres.

San Agustín pasó por una etapa maniquea. Luego, gracias al platonismo, logró desembarazarse del maniqueísmo, para pasar, finalmente, al cristianismo. Todas estas fases dejaron su huella en la antropología agustiniana. Eso explica que "la gran cuestión del hombre" sea enfocada por el obispo de Hipona desde el punto de vista dualista. Con todo, San Agustín rechaza con toda fuerza la doctrina

platónica de la preexistencia de las almas y reintegra el cuerpo en la verdad del hombre. En *La Ciudad de Dios*, 13, 24, escribe:

¿Cómo definiremos al hombre? ¿Diremos que es alma y cuerpo, a guisa de un carro con dos caballos...? ¿Lo llamaremos sólo cuerpo al servicio del alma...? ¿Lo llamaremos sólo alma, sobreentendiendo el cuerpo que ella rige? Sería largo y difícil, y en cualquier caso superfluo, discutir tal cuestión.

Pero lo que sí quiere dejar claro es que

*sería falso decir que el hombre consiste en la mente, y que lo que es la carne no es el hombre. Aunque el cuerpo sea de naturaleza distinta a la del espíritu, no es, sin embargo, extraño a la naturaleza del hombre*⁵³.

San Agustín parece concebir, con todo, la unión alma-cuerpo como mera interacción muy jerarquizada: el alma usa el cuerpo como lo hiciera de un instrumento. Escribe: "El alma es una sustancia racional, apta para regir el cuerpo".⁵⁴ En todo caso, no existe en San Agustín un dualismo o un platonismo estrictos. Hay que resaltar que el influjo del Santo en el pensamiento cristiano fue enorme, y lo inclinó hacia formas platonizantes.

5.3. El monacato y la transmisión de la cultura antigua

El monje Gautberto traza esta curiosa genealogía del saber entre el Bajo Imperio y la Edad Media:

*Teodoro el monje y el abad Adriano enseñaron a Aldhelmo el arte de la gramática. Aldhelmo instruyó a Beda. Beda, por medio de Egberto, instruyó a Alcuino. Éste instruyó a Rabano y Smaragdo. Éste, a Teodulfo, después del cual vienen Heirico, Hucbaldo, Remigio, y con éste otros muchos discípulos*⁵⁵.

La vida monástica comienza a difundirse después del edicto de Milán, en el año 313; aunque en algunos aspectos, como la vida en común y otras manifestaciones externas, existen precedentes en la

⁵³ Id., *Serm.*, 154,120.

⁵⁴ Id., *De quant. animae*, 13,22.

⁵⁵ J. de Ghellinck, *Litterature latine au Moyen Age* I p.78.

asociación de los pitagóricos o en los esenios y terapeutas de que nos habla Filón. Pero la espiritualidad de los monjes es totalmente distinta. Su fuente hay que buscarla en el Evangelio. Cristo es el modelo a imitar. En este sentido podemos hallar tendencias al monaquismo desde los primeros siglos del cristianismo. Con todo, a la vida cenobítica se llegó a través del anacoretismo. A finales de siglo III y principio del IV se aprecia una fuerte tendencia a separarse de la comunidad y buscar refugio en lugares apartados, lejos del estruendo de las grandes ciudades. Los motivos inmediatos fueron quizás el alejamiento de las persecuciones, la huida del contacto de la sociedad corrompida y la búsqueda de un ambiente propicio para vivir a solas la vida cristiana en conversación con Dios.

De hecho, en el siglo IV, la región egipcia de Tebas se puebla de una multitud de solitarios eremitas y anacoretas que se refugiaban en cuevas o sepulcros abandonados. San Antonio Abad organizó aquella masa dispersa agrupándola en colonias. San Pablo de la alta Tebaida inició el cenobitismo, esto es, la vida en común. San Pacomio fundó monasterios sujetos a un reglamento minucioso.

En Oriente, en Annesi, a orillas del Iris, se retira Basilio con un grupo de amigos para hacer vida común. Alternan la oración con el trabajo intelectual. En su Regla XIV se ordena fundar escuelas de niños en los monasterios. Surge así un nuevo modelo de vida monástica que se difunde con rapidez por Occidente, gracias, entre otras cosas, al viaje a Roma de San Atanasio. San Jerónimo puede considerarse como el primer monje de Occidente. Más tarde, San Agustín creará monasterios en Tagaste y en Hipona. Una carta suya dirigida a unas religiosas de Hipona fue luego adaptada como Regla, la *Regula ad servos Dei*. La vida monástica se extiende por toda Europa.

La obra de **San Benito** merece una atención especial. Natural de Nursia, en Umbría, Benito procedía de una noble familia. Cursó en Roma las artes liberales y el derecho y hacia 495 se retiró a una cueva del monte Subiaco donde pronto se vio rodeado de discípulos con los que organizó una docena de monasterios. Unos 30 años des-

pués se trasladó a Monte Casino, cerca de Nápoles, donde escribió su famosa *Regula monachorum*. Con la fundación de Monte Casino, San Benito puso las bases de uno de los elementos más importantes de la nueva civilización europea. Su propósito fue crear un tipo de monasterio en el que, dejado a un lado el rigorismo y el individualismo que reinaba en los monjes anteriores, se guardara estrictamente la vida en común bajo la obediencia a un prelado. El trabajo moderado debía alternarse con la oración y la lectura (la *lectio divina*), a la que tenían que dedicar varias horas, bajo el famoso lema *Ora et labora*. La consecuencia de esta labor organizada en equipo fue que la orden benedictina se convirtiera en la gran depositaria del saber y en foco de irradiación cultural a lo largo de la Edad Media, hasta la aparición de las Ordenes mendicantes.

Los monjes roturaron las tierras incultas, civilizaron a los pueblos bárbaros llevándoles la cultura y el cristianismo. Fueron refugio de cuantos buscaban paz y sosiego en las duras condiciones de vida que acompañaron la desaparición del Imperio. Cada monasterio tenía su biblioteca y su cámara de copistas donde se reproducían textos griegos y latinos antiguos. "Que el libro no se aparte nunca de tus manos ni de tus ojos. Que la transcripción de códices sea tu mejor ocupación"⁵⁶. Así se salvaron del naufragio los restos de las letras clásicas. Es curiosa la difusión de la cultura literaria en los monasterios de mujeres que

*alternaban los libros con el huso y la rueca. El monasterio de Santa Fredeswinta (Christ Church) fue la cuna de la Universidad de Oxford. Abundan las monjas eruditas [...], que escribían correctamente el latín, rivalizaban en el estudio de la literatura, citaban e imitaban a Virgilio, en versos un poco torpes y enrevesados, estudiaban el Antiguo Testamento y la cronología, y algunas sabían también el griego*⁵⁷.

San Gregorio Magno (540-604) marca la divisoria entre el mundo antiguo, al que pertenece por su espíritu, y el que empieza

⁵⁶ J. Pérez de Urbel, *Historia de la Orden benedictina* (Madrid 1941).

⁵⁷ Ibid., op.cit. p. 54 y 55.

con la invasión de los bárbaros. Procedía de la *gens Amicia*, familia senatorial. Estudió en Roma y Justino II lo nombró prefecto de la ciudad. Vendió sus bienes y los dedicó a obras de caridad. Transformó su palacio de Monte Celio en monasterio y lo dedicó a San Andrés. Fundó seis monasterios más en sus posesiones de Sicilia, para dar cobijo a los monjes que huían de los bárbaros, y los puso todos bajo la regla de San Benito. Nombrado cardenal fue enviado nuncio a Constantinopla, donde escribió su gran obra de las *Morales*. De regreso a Roma se retiró en su monasterio, y poco después, en el año 590, fue elegido papa. San Gregorio fomentó la proyección de la orden benedictina hacia el apostolado misionero. En 596 envió a Inglaterra a San Agustín, abad de San Andrés de Monte Celio, con otros 40 compañeros.

Gregorio coincidió en Constantinopla con San Leandro, y ambos se hicieron amigos. **San Isidoro de Sevilla**, hermano de San Leandro, representa un prototipo de la labor de preservación de la cultura que la Iglesia desempeñó en aquellos tiempos difíciles. Nacido en Cartagena, Isidoro recibió su primera educación en la escuela fundada por su hermano Leandro, al que sucedió en la sede episcopal. Se esforzó en dominar el latín, el griego y el hebreo. Es el gran representante de la cultura visigoda en el siglo VII y uno de los transmisores más importantes del saber clásico a la Edad Media. Su amor a los libros se revela en su correspondencia con su amigo San Braulio. Sus conocimientos enciclopédicos abarcaron toda la ciencia posible de su tiempo. Sus obras versan sobre las materias más variadas. Sus *Etimologías*, sus *Sententiae* y su obra *De Summo bono*, fueron una fuente de consulta indispensable en toda la Edad Media. Sus coetáneos le calificaron de "Doctor de las Españas" (San Braulio) y "Doctor egregio, gloria de la Iglesia católica, el hombre más sabio que se ha conocido para iluminar los últimos tiempos, y cuyo nombre no debe pronunciarse sino con el mayor respeto" (Concilio VIII de Toledo).

Las *Etimologías* consta de veinte libros: los tres primeros versan sobre las siete artes liberales y los otros 17 ofrecen nociones sobre los más variados aspectos del saber: medicina, historia, teología,

artes mecánicas, geografía, arte de la guerra, y así sucesivamente. San Isidoro está preocupado por recoger los restos de la cultura antigua, y considera que el medio más eficaz para realizarlo es la enciclopedia. Más que componer tratados originales se esfuerza en recoger los materiales dispersos en los autores que estaban a su disposición. Una de sus obsesiones es conocer el sentido de las palabras, que son símbolos de las cosas. El que conoce el nombre de una cosa, conoce también en cierto sentido la esencia de esa cosa. No se trata de un procedimiento etimológico propiamente dicho, sino un modo de penetrar en el sentido de las cosas, sirviéndose de un modo de interpretación, más o menos arbitrario, en que juegan un papel especial las denominaciones de las cosas. Las etimologías isidorianas carecen de valor filológico pero, verdaderas o falsas, ingeniosas o ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el final de la Edad Media.

San Isidoro es uno de los grandes maestros de la cultura medieval [...]. La huella isidoriana es colosal en la alta Edad Media y profunda en la baja. Ante la alta Edad Media es el trasmisor máximo del saber antiguo, el nexo del sabio universal romano –al estilo de Varrón– con el medieval –al estilo de Beda o Alcuino–. El pensamiento teológico, canónico, naturalista, filosófico, está impregnado de isidorismo hasta el siglo XII⁵⁸.

⁵⁸ S. Montero Díaz, *Introducción a las Etimologías*, (en *Etimologías de San Isidoro*, trad. L. Cortés, BAC), (Madrid 1951).



La Apoteosis de Santo Tomás de Aquino, según Zurbarán.

Cap. 6. El pensamiento medieval

Se conoce con el nombre de Edad Media el tiempo transcurrido entre la caída del Imperio en el siglo V y la toma de Constantinopla por los turcos otomanos en 1453. En este largo intermedio la cultura estuvo durante largos períodos bajo mínimos. Francia, que había sido profundamente romanizada y había producido hombres de letras notables, llegó en los siglos V y VI a un estado tal que era difícil encontrar personas capaces de narrar los acontecimientos en prosa o en verso. Los monasterios irlandeses e ingleses habían logrado conservar algo de la cultura clásica. El llamado renacimiento carolingio iba a germinar gracias a monjes venidos de estos monasterios, y de otros visigodos e italianos. A mediados del siglo VIII la situación era lamentable. El movimiento isidoriano había sido cortado en flor por la invasión musulmana. En Italia subsistían algunos restos del saber antiguo en el exarcado de Rávena, gracias a la dominación bizantina.

Este renacimiento es esencialmente gramatical y literario, donde se rinde culto al libro y a la biblioteca. Una consecuencia fue el retorno a los autores clásicos y la preservación del latín. La plasmación de este movimiento fue la creación en Aquisgrán de la Academia Palatina. A principios del siglo IX, los vikingos invadieron Irlanda, y los daneses Inglaterra, arrasando los monasterios, y obligando a los monjes a dispersarse. Muchos atravesaron el estrecho y buscaron cobijo en Francia, en tiempos de Carlos el Calvo, estableciéndose, por ejemplo, en Reims y Laon, donde abrieron escuelas en las que se enseñaba gramática.

La preponderancia de la gramática y la retórica en el renacimiento carolingio, y luego la dialéctica en el siglo XI, se explica por la necesidad de interpretar la Sagrada Escritura. En cambio se desarrollan apenas la matemática y la física. Por eso, una característica de la especulación medieval consiste en su carácter libresco. Todos los esfuerzos se centraban en la lectura y penetración del sentido de los textos. Ciertamente, más que un desarrollo de la filosofía, interesó la formación de una teología cristiana. Pero a medida que se recuperaba la cultura de la antigüedad, fueron aplicados e incorporados sus medios técnicos en la labor de exégesis. Más tarde, con la recuperación completa de la filosofía de Aristóteles, brotará una teología racional de la mano de Santo Tomás. Se llega así a la edad de oro de la Escolástica.

6.1. La Escolástica

Entendemos por *escolástica* aquel cuerpo doctrinal que fue elaborado –al principio de modo un tanto desorganizado y después de forma cada vez más sistemática– en las *scholae*, primero, y en la *universitas medieval*, después. La cultura medieval florece en estas instituciones. La *universitas* se abre a maestros y alumnos de todas las clases sociales. Sólo en épocas posteriores se convertirá en aristocrática. Las *scholae* se configuran como universidad a partir de los siglos XII y XIII, como un producto típico del medievo. Mientras las escuelas catedralicias, monásticas y palatinas eran instituciones eclesiásticas de carácter local, la universidad de París atrajo pronto la atención de la curia romana, que favoreció su desarrollo y sus tendencias autonomistas, substrayéndola de la tutela directa del rey, del obispo y de su canciller. Así, las aspiraciones a la libertad de enseñanza hallaron su primer apoyo en la protección papal.

El programa de investigación fundamental de la escolástica va desde el uso acrítico de la razón hasta los primeros intentos de penetración racional en la revelación y las construcciones sistemáticas, que leen e interpretan de forma razonada las verdades cristianas. La filosofía es función de la teología. En este contexto cabe interpretar

el influjo del platonismo y neoplatonismo por medio de San Agustín, y el influjo aristotélico, primero a través de Avicena y de Averroes, y después directamente a través de las obras del estagirita.

Para entender el clima general en el que se desarrolla el debate entre la razón y la fe, conviene tener en cuenta la interpretación de la historia que predomina en el ambiente en que se vivía y se pensaba. Durante la Edad Media, hasta el año mil, domina sin discusión la teoría agustiniana de las dos ciudades, la celeste, “que vive por la fe y peregrina en este mundo,” y la terrena, que Agustín identifica con las fuerzas que sembraban la muerte y los saqueos. El pesimismo agustiniano, en lo concerniente a la ciudad terrena, encontraba su apoyo en que el Imperio estaba a punto de desaparecer. Con el surgimiento del Sacro Imperio Romano la ciudad terrena no podía identificarse ya con ninguna entidad concreta, pues el Imperio se presentaba como el cuerpo material de la ciudad de Dios. Esto implicaba un cierto dualismo ya que una sola ciudad presentaba a la vez aspectos terrenales y celestiales. A este dualismo sucederá un monismo caracterizado, primero por el predominio de las fuerzas imperiales, y luego, por las fuerzas eclesiásticas. La concepción agustiniana de la historia, aunque sometida a modificaciones, continúa prevaleciendo en el sentido de que conduce a los hombres a la ciudad celestial guiados por la Iglesia.

El siglo XIII es el siglo áureo de las sistematizaciones de las relaciones entre razón y fe. Las universidades se convierten en centros de intensa enseñanza e investigación. Las órdenes mendicantes proporcionan un gran número de maestros cualificados. Las cátedras, conquistadas de inmediato por las órdenes religiosas, se transformaron en la referencia más autorizada del saber. El siglo XIII es el siglo de Alberto Magno y Tomás de Aquino (dominicos), de Alejandro de Hales, Buenaventura de Bagnoregio y Juan Duns Escoto (franciscanos).

6.2. Las creencias cosmológicas del medievo

Las ideas cosmológicas que tenían los ciudadanos de los siglos XI y XII están reflejadas en los escritos de **Honorio de Autún**, per-

sonaje enigmático, que se retiró a hacer vida solitaria y a escribir, con no mucha originalidad. En *Imago mundi*⁵⁹, recopila un conjunto de conocimientos físicos, geográficos, astronómicos, meteorológicos e históricos de su tiempo. Su interés científico es nulo, pero constituyen una buena muestra de la imagen panorámica del mundo en la Edad Media. Muchos conceptos medievales resultan incomprensibles si se prescinde del vasto panorama cósmico sobre el cual se entienden encuadrados. En toda la Edad Media, la física, la astronomía e incluso la geografía y las ciencias naturales no se estudian sobre la naturaleza y sobre la realidad, sino en los libros. Así van pasando de mano en mano, en abigarrada mezcolanza, datos bíblicos, paganos, cristianos, con las leyendas más inverosímiles, siempre respaldados por el prestigio de alguna "autoridad" antigua. Todo ese pintoresco material, que circula sin el más mínimo sentido crítico, tiene sus fuentes remotas en la antigüedad: Varrón, Plinio, Aristóteles, San Basilio, Gregorio de Nysa, San Ambrosio, etc.

Según Honorio, Dios creó el mundo en el tiempo, pero existía desde toda la eternidad en la mente divina como un arquetipo, a imagen del cual Dios formó todas las cosas en la materia. Los momentos de la creación están expresados en la Sagrada Escritura. El mundo es redondo como una pelota, o, mejor, tiene forma de huevo: la cáscara es el cielo; la clara, el éter; la yema, el aire cargado de vapores, y la tierra está en el centro como una gota de grasa. El mundo está compuesto de cuatro elementos, de cuya mezcla resultan todas las cosas: fuego, aire, agua y tierra. Los elementos son a la vez *materia* (*hyle*) y *ligamen*, porque están como ligados unos a otros. Se mueven circularmente, convirtiéndose sucesivamente el fuego en aire, el aire en agua, el agua en tierra; y después, a la inversa, la tierra en agua, el agua en aire, y el aire en fuego, todo conforme al pensamiento de Heráclito. Este movimiento circular es posible gracias a las propiedades de los elementos, que se encadenan entre sí a manera de brazos, convirtiendo la discordia en armonía. La descripción del universo empieza por la Tierra, que se halla en el

⁵⁹ Honorio de Autún, *Imago mundi*, en *Patrología Latina*, op. cit.

centro de todas las cosas. Tiene forma redonda y su perímetro mide 180.000 estadios (22.502 millas, o unos 33.750 kilómetros). Ocupa el centro del universo, sin más apoyo que la potencia de Dios. Está rodeada por el Océano. Circulan por su interior corrientes de agua, como las venas por el cuerpo, que sirven para templar su sequedad natural. Por esto, en cualquier parte de la Tierra en que se cave, se encuentra agua.

En *Imago mundi* siguen a los datos anteriores otros sobre geografía, que no son del tema que nos ocupa, pero que ponen de manifiesto cómo se escribía entonces más bien de oídas. Así, se habla de cinco zonas de la Tierra: septentrional, solsticial, equinoccial, brumal y austral; de un paraíso terrenal, lugar amenísimo, situado en Asia, pero inaccesible porque está rodeado por un muro de fuego que llega hasta el cielo. Hay en esas regiones serpientes que tragan ciervos enteros y cruzan a nado el Océano, la *ceucocroca* con cuerpo de asno y cuerno de ciervo, pecho y patas de león, pies de caballo y voz de hombre, y la *mantichora*, con rostro humano, triple fila de dientes, cuerpo de león, cola de escorpión, ojos azules, color de sangre, voz de serpiente y más veloz en carrera que el vuelo de las aves. Existen en el Ganges anguilas de trescientos pies de largo, gusanos de seis codos de largo y dos brazos como tenazas, con los cuales atacan a los elefantes y los sumergen en el agua. Los relatos con mil y mil fantasías son interminables. La geografía del mundo habitado termina con la mención de la Atlántida, sumergida en el Océano, y de la isla Perdida, hallada casualmente por San Balandrán, que después se perdió y no ha sido posible volver a encontrarla. Describe Honorio el infierno, lugar de fuego y azufre, que ocupa el centro del globo terrestre; tiene forma de embudo, estrecho por arriba y ancho por debajo. Allí se hallan el Erebro, lleno de dragones y gusanos de fuego; el Aqueronte, morada de los espíritus inmundos; la laguna Estigia y el Flégeton, río infernal de fuego y hedor pestilente. Para refrescar al lector, habla luego Honorio del agua, llamada así por su igualdad (*aqua, æqualitas, æquor*). El Océano ciñe a la Tierra, penetrándola por dentro con sus aguas, y aunque se llama *abismo*, siempre tiene

fondo. El aire llena el espacio comprendido entre la Tierra y la Luna; en él vuelan la aves porque es *húmedo*, lo mismo que los peces nadan en el mar. El fuego se extiende desde la Luna hasta el firmamento; se llama *æther* (*quasi purus aër*) y goza de un esplendor perpetuo; de él toman cuerpo los ángeles cuando son enviados a los hombres. En la zona de fuego se mueven siete planetas o estrellas errantes; tienen un movimiento contrario al de la Tierra, como si una mosca se moviera sobre una rueda de molino. Gran parte de la iconografía medieval fue sin duda inspirada en los escritos de Honorio.

El pensamiento judío en la Edad Media, en relación con el origen del universo, es una abigarrada mezcla de elementos bíblicos, gnósticos, neoplatónicos y cristianos. El cabalista **Moisés ben Sem Tob** trata de explicar el origen de todas las cosas, derivadas por creación a partir de un principio único, Dios, fuente de la luz eterna, que existe desde toda la eternidad. Este principio es el *En-sof* (sin fin). Pero Dios, en abstracto, es la Nada. Por esto, al salir todas las cosas del *En-sof*, se dice que han salido de la Nada. Ese *En-sof* es la unidad infinita e indivisible. Lo es todo, y no hay nada fuera de ella. Para crear el mundo, el *En-sof* se concentró en sí mismo. Primeramente produjo el Vacío y después lo fue llenando con una luz suave. Es lo que significa haber separado la luz de las tinieblas. Según el *Tratado de Emanación*, Dios creó entonces una multitud de mundos, los cuales perecieron, porque eran como árboles plantados en un espacio demasiado estrecho en el que se impedían crecer unos a otros. Por eso, al final, las cosas procedieron de Dios por vía de emanación.

En el *Islam*, Dios es el creador del mundo. Pero no en el tiempo, sino desde toda la eternidad. ¿Para qué iba Dios a esperar a crear el mundo? La voluntad divina no podía ser determinada por ninguna causa externa. Dios no puede cambiar y elige necesariamente lo mejor, el sumo bien. Según **Averroes**, máxima figura intelectual de la España musulmana, el mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. Por lo tanto, aunque Él esté fuera del

tiempo, no por eso creó Dios el mundo en el tiempo, sino desde toda la eternidad. La materia no fue creada por Dios, sino que es eterna. No pudo ser creada por Dios porque es pura potencia, es decir, no-ser, y el no-ser no puede ser término de la acción divina. En su descripción del mundo, Averroes se basa en el concepto ontológico-psicológico-astronómico de jerarquía, procedente de las ideas aristotélicas y platónicas, junto con la astronomía de Ptolomeo.

Alfarabí (Abu Nasr Muhammad ben Muhammad ben Tarjan ben Uzlag) era natural de Farab, en el Turquestán persa. Su cultura abarcaba todo el saber de su tiempo: filosofía, matemáticas, medicina, música, etc,. Sus contemporáneos lo llamaron “segundo maestro” (el primero había sido Aristóteles y el tercero era Avicena). Mantiene que del Dios-Uno proceden por emanación descendente nueve Inteligencias incorpóreas, a las que corresponden las nueve esferas celestes, en conformidad con el sistema de Ptolomeo. Las esferas se mueven circularmente. Cada una es única en su especie. No pueden cambiar ni están sujetas a generación ni corrupción, pues su materia está unida indisolublemente a la forma. Alfarabí, lo mismo que ocurría con los neoplatónicos, no es panteísta en la intención, pero tropieza, como ellos, con el obstáculo de salvar la unidad, haciendo derivar de la esencia divina, por emanación, la multiplicidad y la diversidad de las criaturas.

Avicena construye su cosmología conforme al principio neoplatónico “de lo Uno no puede proceder más que lo uno”. Avicena (Abu Ali al-Husany ben Abd Allah ben al-Hasan ben Ali ibn Sina) nació en Afsana, cerca de Bujara, en el Turquestán persa, y aprendió precozmente todo cuanto estaba a su alcance. A los veinte años era ya médico famoso y curó al gobernador del Jurasán, el cual le permitió el acceso a su rica biblioteca, donde estaban las obras de los filósofos griegos más famosos. Un tratado de Alfarabí le ayudó a entender el sentido de la Metafísica de Aristóteles. Avicena afirma que Dios sólo puede tener un acto simplicísimo, por el cual se conoce a sí mismo. De este acto de conocimiento procede el primer Ser causado, que es la primera Inteligencia. Esa Inteligencia es necesaria porque procede

necesariamente de Dios. A partir de esta Inteligencia prosigue la emanación por un proceso lógico-psicológico muy semejante al de Alfarabí. Avicena identifica las inteligencias y las almas celestes con los ángeles, que son seres inmateriales e inmortales.

Santo Tomás es heredero de una amplia serie de concepciones cosmológicas. En esto, como en casi todo, su impronta se iba a hacer sentir de la mano principalmente de Aristóteles. Como él, rechaza las formas separadas de Platón. Rechaza también el atomismo de Leucipo. Acepta la teoría de los cuatro elementos de Empédocles y la noción aristotélica de materia prima, finita, potencial e indeterminada (aunque ahora no eterna, sino creada por Dios), a la vez que las cuatro formas sustanciales primordiales, que son las de los cuatro elementos. Distingue dos casos en la producción de los seres corpóreos: el primero *por creación* de Dios al principio del mundo, en que crea a la vez toda la materia prima y las cuatro formas elementales; y el segundo *por generación*, correspondiente a la acción de las causas eficientes creadas, actuando sobre la materia segunda, es decir, sobre las sustancias corpóreas. En el primer caso no hay "edución" de las formas de la materia (esto es, no pueden sacarse, extraerse, inferirse, las formas de la materia), pues ésta no preexiste a ellas, sino solamente creación de todo el compuesto con sus dos partes esenciales. En el segundo no hay creación, sino solamente edución de nuevas formas, contenidas en la potencialidad de la materia, y que son sacadas al acto por la intervención de las causas eficientes creadas.

Santo Tomás tiene del universo una concepción realista donde se combinan la unidad y la diversidad: multiplicidad y diversidad de los seres, y una maravillosa unidad de orden, en que todas las diferencias y operaciones de los seres se coordinan en cuanto orientadas y dirigidas por Dios a la finalidad de un universo gobernado y dirigido por su inteligencia infinita. De la diversidad de los seres, junto con su unidad de orden, resulta la perfección, la belleza y la armonía del mundo.

Cuando hablamos de ciencia experimental en la Edad Media no hemos de referirnos a la autonomía y especialización que adquirirá más tarde. Se trata de una concepción de la naturaleza e investigaciones experimentales más o menos concordes con la visión del mundo antiguo, recibido en parte a través de los árabes. Pero se observa un desarrollo de potencialidades existentes en el pensamiento griego. Ya **Alberto Magno** había dedicado tiempo a los estudios sobre minerales y seres vivientes en su obra *Sobre los vegetales* en la que llegó a afirmar que “únicamente la experiencia concede la certeza en estos temas, porque acerca de fenómenos tan particulares el silogismo carece de valor”. Fue el franciscano **Roberto Grosseteste**, catedrático y canciller de la universidad de Oxford, quien “determinó –en el sentir de C. Singer– la dirección fundamental que asumieron los estudios físicos durante los siglos XIII y XIV”. Su cosmología es una filosofía de la luz. En su opinión, mediante procesos de difusión, agregación y disgregación de la luz, se forman nuevas esferas celestes y las cuatro esferas terrestres (del fuego, del aire, del agua y de la tierra). Grosseteste expresó con lucidez un principio que servirá de fundamento al pensamiento de Galileo y a la física moderna: “Es de enorme utilidad el estudio de las líneas, los ángulos y las figuras, porque sin ellos no podría conocerse nada de la filosofía natural. Poseen una absoluta validez en todo el universo y en sus partes”.

Rogerio Bacon, nacido en 1214, estudió en Oxford bajo la dirección de Grosseteste y luego en París. Su obra principal es *Opus maius*, en la que hace un interesante análisis de los obstáculos que se oponen a la obtención de la verdad. “Hay –dice– dos modos de llegar al conocimiento de la verdad: la argumentación y el experimento”. Por lo que respecta al conocimiento de la naturaleza, defiende –al igual que Grosseteste– el carácter fundamental de la matemática.

Con Alberto Magno, Roberto Grosseteste, Rogerio Bacon (a los que debemos añadir el nombre de **Witelo**, autor de la *Perspectiva*) nace y se desarrolla paulatinamente una tendencia matemática y experimental dentro de la filosofía escolástica. Y fuera de la filoso-

fía, hallamos en la Edad Media una investigación tecnológica que se tradujo en la obtención de diversos artilugios, como la almazara hidráulica, el reloj mecánico, el mayal articulado, el molino de viento, la hilatura de la seda, las mazas movidas por agua, la fabricación de lentes; o la fabricación de álcalis, jabón, ácidos, alcoholes, pólvora y armas. Estos dos últimos productos dieron a Europa superioridad militar sobre los demás continentes.

6.3. Antropología medieval

El cristianismo occidental posterior a San Agustín experimentó fuertemente la influencia del obispo de Hipona en materia antropológica, especialmente la *escolástica* primitiva hasta el siglo XIII, y después la denominada escuela franciscana. La mística de los últimos tiempos del medievo, Lutero, Jansenio y, finalmente la filosofía y la teología de la existencia, percibieron esa misma influencia.

Cuando la patrística tenía que pronunciarse acerca de cuál de los dos elementos constitutivos del ser humano era predominante, desaparecía la unanimidad y aparecían las vacilaciones. La *escolástica* heredó este problema y se dedicó a solucionarlo. El centro de la problemática teológica subyacente va a ser, ante todo, la escatología. De lo que se trataba en el fondo era, ni más ni menos, que de la salvación del hombre.

Aparte de algunas obras sueltas (algunos escritos lógicos de Aristóteles; el *Fedón* y parte del *Timeo* de Platón), hasta el siglo XIII no fueron accesibles en el mundo cristiano las obras de Aristóteles, y hasta el siglo XV no lo fueron las de Platón. Hasta entonces se dispuso de fuentes indirectas, predominantemente platonizantes. Los teólogos medievales bascularon entre el platonismo y el aristotelismo. Un representante de los primeros es Hugo de San Víctor (siglo XII, escuela de San Víctor). Según él, es el alma lo que Dios ha creado a su imagen y semejanza; de ahí que sea inmortal. El cuerpo fue creado a imagen del animal; de ahí que sea corruptible. Refiere la definición de persona exclusivamente al alma. La relación entre el cuerpo y el alma es una aposición accidental, externa.

Representante de los segundos, en lo que respecta a la cuestión del alma, es **Gilberto Porreta** (siglo XII, de la escuela de Chartres), a pesar de la general orientación platónica de su filosofía. A su juicio, el hombre no es ni el alma ni el cuerpo. La *animación* del cuerpo y la *incorporación* del espíritu son las dos dimensiones complementarias del fenómeno humano. Sólo el hombre que surge de la unión alma-cuerpo es persona. El alma no lo es; sólo es parte de la persona; en consecuencia, tampoco lo es el alma separada. La muerte es el fin del hombre; éste deja de ser tal. La resurrección lo será, no del cuerpo, sino del hombre. La pregunta que exacerbó la polémica entre ambas corrientes fue ésta: "Si el alma separada no es persona, ¿quién es el sujeto de la salvación subsiguiente a la muerte?" La pregunta sigue viva en nuestros días.

La disputa parece llegar así a un punto muerto. La concepción aristotélica del alma –forma esencial del cuerpo– tiene la ventaja innegable de proporcionar una base segura para sustentar una visión del hombre como unidad psicofísica y, por consiguiente, sirve bien para explicar la resurrección. En cambio, presenta el inconveniente de que no se ve cómo un alma-forma del cuerpo pueda ser espiritual y rebasar la mortalidad de ese cuerpo.

Un tímido ensayo de síntesis entre las dos posiciones fue realizado por **Pedro Lombardo** y **Abelardo**, quienes sostienen que el alma encarnada no es persona, pero el alma separada sí, puesto que la personalidad es *participada* al cuerpo, no *constituida* por él.

Había de ser **Santo Tomás**, ya en el siglo XIII, quien, transformando las categorías aristotélicas, elaborara una síntesis original de las posiciones halladas hasta entonces. Su concepción, que está de acuerdo con la idea bíblica de la unidad del hombre, no implica simplemente la aceptación de la antropología aristotélica, sino que significa una corrección y superación radical de esa antropología. El alma no es "ni una sustancia que desempeña el papel de forma," ni "una forma que no puede ser una sustancia"; es una forma que posee y confiere la sustancialidad. Su "formalidad" es la que funda

su "sustancialidad". La antropología tomista puede sintetizarse así. El alma racional es *forma*, no por sus potencias o virtualidades, sino por su propia esencia; es forma *sustancial*. El alma racional es la *única* forma que hay en el hombre; luego lo es de la materia prima. Lo que llamamos *cuerpo* no es sino la materia informada por el alma; no preexiste a esta función informante, ni coexiste con ella; el cadáver, materia ya no informada por el alma, no es cuerpo humano. Alma y cuerpo, pues, no son dos sustancias que existan en acto por separado; existen en tanto que sustancialmente unidas. El alma no es el hombre ni es persona. Por otro lado, el alma es una sustancia y puede subsistir con independencia del cuerpo, aunque el alma separada no es una naturaleza completa.

Las proposiciones que acaban de enunciarse conllevan la superación del dualismo en el plano de lo físico-concreto; lo que se define es la realidad unida, el hombre. Subsiste, sí, una dualidad en el plano *metafísico* de los principios del ser: el alma-forma y la materia prima. Pero en el ser humano concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. Sirviéndonos de pasajes de la propia *Suma Teológica*⁶⁰, podríamos decir con un lenguaje deliberadamente paradójico que

"cuerpo" es el alma informando una materia, y que "alma" es la misma materia informada por su principio estructural. O que el hombre real-concreto es un ser totalmente "espiritual" y totalmente corporal, sin que ninguno de estos dos adjetivos pueda adjudicarse a partes "físicamente" distintas del ser humano.

Este ensayo de síntesis no estaba exento de ambigüedades, y, por consiguiente, dio lugar a una gran polémica. Pero pronto iba a convertirse en preponderante.

San Buenaventura, coetáneo de Santo Tomás, tiene una fuerte influencia agustiniana. El esquema hilemórfico de San Buenaventura, en contra del de Santo Tomás, propone la pluralidad de formas. Sobre la materia se impone una jerarquía de formas, que se complementan las unas a las otras. El hombre consta de alma y cuerpo; ambos son

⁶⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, 5 vols. BAC, Madrid.

substancias, aunque de carácter complementario, y están compuestos de materia y forma. El alma se une a su vez como forma al cuerpo, al cual da vida. El alma es, sin embargo, una substancia completa. San Buenaventura fundó la escuela franciscana, en la que se subrayó más el papel del alma que en la tomista.

6.4. El Camino hacia la disparidad de métodos

El franciscano **Guillermo de Ockham** es la figura que mejor interpreta las múltiples actitudes con que se clausura la Edad Media. La llamada vía moderna, que se asocia a su nombre, va a defender el nominalismo, una actitud más empirista en el conocimiento y un mayor peso de la “voluntad” frente a la “razón”. Si embargo, a la hora de analizar el pensamiento de Ockham hay que tener en cuenta que su visión del mundo está basada en sus ideas teológicas. En palabras de Copleston⁶¹:

El asunto es que su visión teológica de la realidad, la visión cristiana tal como él la concibe, le predispone a pensar de ciertas maneras. Por ejemplo, la firme creencia de Ockham en la omnipotencia y libertad divinas le predispone a rechazar cualquier elemento de necesitarismo griego o islámico.

Ciertamente, los escritos de Ockham son muy matizados al respecto. También lo son en cuanto al “fideísmo” del que a veces se le ha acusado. Sin embargo, entre sus seguidores se iba a imponer una cada vez mayor tendencia a la separación de la filosofía y la teología. La veneración de Ockham por la voluntad omnipotente de Dios le hace reacio a aceptar que Dios haya de actuar de cierta forma “racional”.

El enunciado más célebre que se le atribuye, conocido como la *navaja de Ockham*, se puede formular con la siguiente frase (que desde luego no está como tal en sus escritos): “No hay que multiplicar los entes sin necesidad”. Este enunciado se convierte en arma crítica contra el platonismo de las esencias, y contra aquellos aspectos del aristotelismo en los que se advierte la presencia de elementos pla-

⁶¹ F. C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (Londres 1972).

tónicos. La navaja de Ockham inauguró un tipo de economía de la razón que tiende a excluir del mundo y de la ciencia los entes y los conceptos metafísicos de nuestro conocimiento.

Para Ockham el fundamento del mundo es la experiencia directa de las cosas. Esta fidelidad a lo concreto hace que Ockham rechace toda substancia de carácter metafísico de entidades como el movimiento, el espacio, el tiempo, etc. La vía moderna rechazará la noción de conocimiento científico propugnado por Aristóteles, caracterizado por la universalidad y la necesidad (mediante el término *episteme* Aristóteles entendía un saber universal y necesario). Para Ockham, la percepción de los sentidos y la introspección son las fuentes de nuestro conocimiento de la realidad. Ciertamente no niega el principio de causalidad. Lo que dice es que podemos establecer la causa de un suceso por la experiencia.

6.5. El pensamiento medieval en España

El pensamiento medieval adquiere en España una importancia singular por su carácter multicultural y por su papel especial en la cultura occidental. Suele aludirse a esta época en nuestra nación como a la "España de las tres culturas": la cristiana, la hebraica y la árabe. La cultura hebraica es esencialmente religiosa y con escasa vocación de proselitismo; por eso se adapta fácilmente a elementos culturales ajenos y se presta a mediar en la transmisión de otras culturas, lo que ocurrió en la España medieval con la labor de traducción de textos antiguos. La invasión musulmana sorprendió a la España visigótica en una gran pobreza intelectual, pero quizá menor que la que había en otros países de occidente; no hay que olvidar que los hispanos emigrados a Francia contribuyeron al renacimiento carolingio. Era aquella cultura de los siglos VII al X, en los reinos cristianos, eminentemente eclesiástica. **Domínguez Ortiz**⁶² nos proporciona algunos datos relativos a los catálogos de las bibliotecas monacales y catedralicias:

El contenido era en todas muy parecido: Biblia, santos padres, leyes canónicas, poetas cristianos y algunos clásicos paganos; es-

⁶² Antonio Domínguez Ortiz, *España, Tres milenios de Historia* (Madrid 2001).

pecialmente rica puede considerarse la biblioteca de la catedral de Oviedo, que en el año 882 poseía 41 códices, con obras de gramática, geometría, glosarios y poetas clásicos: Virgilio casi nunca faltaba por el espíritu cristiano que se atribuía a la IV égloga. En la catedral de Vich había en el año 957 un Virgilio y un Horacio; todos los demás volúmenes, hasta un total de 53, eran de carácter eclesiástico. La de Ripoll era más rica: estaban representados autores que habían llegado a ser rarísimos en España, como Macrobio, Boecio, Persio, y manuscritos de música y agrimensura, pero ésta era una excepción; la producción propia casi se reduce a la polémica teológica entre el arzobispo Elipando de Toledo y el famoso comentario al Apocalipsis del monje Beato de Liébana, cuyo interés para nosotros es más bien de orden artístico que literario.

Entre los siglos X y XI circulaban a través de la Marca Hispánica hombres, oro y libros. Lo que explica que el monje Gerberto fuera enviado por el conde Borrel de Barcelona a estudiar el *Cuadrivium* en el monasterio de Santa María de Ripoll. Este monje llegó a ser, como sabemos, el Papa Silvestre II, gran animador de la cultura. En Al Andalus el nivel intelectual era mucho mejor que en los reinos cristianos. Durante el califato de Córdoba se recuperó la cultura en amplias capas de la población: centros elementales, medios y superiores de enseñanza, bibliotecas, etc. Los taifas se rodearon de hombres cultos que les servían de secretarios y asesores. Fueron los tiempos de Averroes y del judío Maimónides. Se cultivaron principalmente las matemáticas, la astronomía, la botánica, la medicina y la geografía. Los árabes dominaron desde el siglo VII gran parte del imperio de Oriente, donde mejor se habían conservado las tradiciones, escuelas, bibliotecas y demás centros del saber de la Antigüedad, y a esto se añadieron corrientes culturales llegadas de Persia, India y China, lo que incrementó el patrimonio intelectual de los Abbasíes de Bagdad. Todo esto llegó a Al Andalus más tarde, entre los siglos X y XII.

Contribuyeron a estos intercambios culturales las Cruzadas y las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Después de combatir en Tierra Santa o visitar las basílicas romanas, muchos iban a Compostela. A la estela de los peregrinos se añadieron artesanos, mercaderes y

artistas. El Camino de Santiago intercomunicaba hombres, productos e ideas. Mucho del aire europeo penetró hasta el extremo occidental de España. Jaca edificó la primera catedral de España. Casi a la vez se iniciaron las obras de la catedral de Santiago. El espíritu de Cluny invadía pacíficamente la Península. El primer arzobispo de Toledo fue el monje cluniacense Bernardo.

El trasiego de documentos antiguos de Oriente a Occidente hizo necesaria la utilización de traductores. En Toledo se creó la **Escuela de Traductores**, obra de estudiosos hispanos y extranjeros (el alemán Herman, Adelardo de Bath, Gerardo de Cremona, Rodolfo de Brujas, etc.), algunos de ellos atraídos por el afán de conocer la obra original de Aristóteles. Pero en el siglo XIII la iniciativa de esa labor de traducción se institucionaliza por orden del rey Alfonso X el Sabio y se integra en un proyecto más vasto. Los monasterios, escuelas catedralicias y las primeras universidades, exigían un conocimiento más completo de la obra del estagirita, en la idea de cristianizarlo. Paralelamente creció el interés por la ciencia pura; así llegaron los *guarismos* modernos, de origen indio, y desarrollados por los árabes. En el monasterio de Albelda se realiza el código Vigiliano, del siglo X, en el que ya aparece la numeración india con la adición del cero.

La visión cultural alfonsí se extiende a la inclusión del romance como lenguaje no sólo de la cultura, sino también del Derecho, un hecho que no se dio en los Estados musulmanes, sometidos a la supremacía del árabe. La amplia mentalidad de Alfonso X reconocía sus múltiples raíces romanas y visigodas, cristianas y árabes, populares y eruditas.

Al final de la Edad Media, la vigencia del árabe y el hebreo tenía sus días contados en España. El cultivo del hebreo se redujo a grupos minoritarios. Continuó funcionando la cátedra de hebreo en Salamanca pero, dada la vigilancia de la inquisición sobre la limpieza de sangre, muchos estudiosos se alineaban al grupo de los que decían que la lectura de la Vulgata era más segura. En cuanto al árabe, pesaba sobre él la prohibición de las leyes, empeñadas en desarraigar de los moriscos el islamismo al cortarles las fuentes vitales en las que bebían.



Cap. 7. El Renacimiento

Con el nombre de Renacimiento se conoce una tendencia hacia el cultivo de las *litterae humanae* y a considerar la antigüedad clásica latina y griega como una especie de paradigma y punto de referencia en lo relativo a las actividades espirituales y a la cultura en general. Los maestros latinos y griegos aparecen como modelos insuperables de aquellas *letras humanas*, auténticos maestros de la humanidad. Este resurgimiento, al determinar forzosamente un cambio radical de inclinaciones, gustos y orientaciones literarias, no pudo ser obra de un día, ni depender de un hecho histórico. El interés por la cultura helénico-romana se había hecho sentir mucho tiempo antes de 1453. El acrecentamiento de las riquezas, la resurrección de la filosofía platónica, el decaimiento del régimen feudal, la invención de la imprenta y la dispersión de muchos sabios y eruditos griegos y orientales que se acogieron a las repúblicas italianas, así como unos gustos más refinados que los de la Edad Media, constituyeron elementos distintos por los que el Renacimiento literario, al par que el artístico y filosófico, apareció en Europa con gran brillantez y entusiasmo.

El Renacimiento adquirió mayor y más pronto desarrollo en Italia, por su proximidad a Grecia y Oriente y por ser campo abonado para las ideas que implicaba. Italia gozaba de un desarrollo de las libertades cívicas superior al del resto de Europa. Además, Roma era el arca milenaria del latinismo cultural y clásico. Ya en 1360 se estableció en Florencia la primera escuela de lengua griega en Occidente, dirigida por Bernardo de Barlaam. Los Papas se erigieron en defensores de

este movimiento cultural y reformador. Así, por ejemplo, Nicolás V fundó la Biblioteca Vaticana, allegando códices griegos y haciendo traducir al latín las obras de los Santos Padres y doctores de la Iglesia griega. Pero la mayor gloria en la propagación del Renacimiento corresponde a los Médicis, de Florencia. Cosme, Lorenzo el *Magnífico* y Juan (elevado al solio pontificio con el nombra de León X), son los mayores mecenas de sabios, artistas, literatos y filósofos.

7.1. El humanismo renacentista

Se está discutiendo últimamente acerca del concepto de *humanismo* nacido en la segunda mitad del siglo XIV. Una tendencia, defendida por Kristeller⁶³, mantiene que los humanistas de ese período han sido sobrevalorados, al atribuirles una función renovadora del pensamiento que en realidad no tuvieron, dado que sólo de modo esporádico e indirecto se ocuparon de la filosofía y de la ciencia. Otros, capitaneados por Garin⁶⁴, reivindican para el humanismo un valor filosófico concreto, pues como escribe este autor,

en la mayoría de los casos se entiende por filosofía una construcción sistemática de grandes proporciones y se niega que también pueda ser filosofía otro tipo de especulación no sistemática, abierta, problemática y pragmática.

Vincula Garin la nueva filosofía humanística con la realidad concreta de aquella fase de la vida histórica italiana, hasta el punto de pretender explicar así el giro experimentado por el pensamiento del humanismo durante la segunda mitad del siglo XV. Como conclusión de esta contienda, podemos señalar que el distintivo del humanismo renacentista es un nuevo sentido del hombre y de sus problemas. Este nuevo sentido culmina en la acentuación del valor dado al hombre y su individualidad. Esta acentuación se pondrá de manifiesto en las distintas manifestaciones del arte, que con la armonía y belleza de sus imágenes transmiten los signos distintivos del hombre.

⁶³ P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel rinascimento*, Antenore (Padua 1962).

⁶⁴ E. Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Sansoni (Florencia 1961).

Hay unanimidad en considerar a **Francesco Petrarca** como el primero de los humanistas. Petrarca reflexionó sobre la corrupción e impiedad de su tiempo y llegó a la conclusión de que era debida a dos causas principales: recrudescimiento del naturalismo difundido por el pensamiento de los árabes, sobre todo por Averroes, y predominio indiscriminado de la dialéctica y de la lógica, junto con su correspondiente mentalidad racionalista. Contra estos males señaló dos antídotos: por un lado, dispersarse menos en el conocimiento de la naturaleza, y centrarse más en el conocimiento de la propia alma; por otro, redescubrir la elocuencia, las *humanae litterae* ciceronianas. Esto es, la verdadera sabiduría reside en el conocimiento propio, y el camino para lograrla está en las artes liberales. No es la acumulación de silogismos lo que nos desvela el sentido de la vida, sino las artes liberales adecuadamente cultivadas: no como fin en sí mismas, sino como instrumento de formación espiritual

Para Petrarca, la palabra se convertirá, en cierto sentido, en lo más importante. En su obra *Sobre la propia ignorancia* escribe:

Bien dijo Sócrates, contemplando a un hermoso joven en silencio: "Habla para que te vea", porque pensaba que el hombre se ve no tanto en el rostro, como en las palabras.

Esto podría servir como lema del movimiento humanista: El hombre se ve no tanto en el rostro, como en sus palabras.

Petrarca contrapone Platón a Aristóteles, considerando a éste respetable en sí, pero que proporcionó sus armas a los averroístas para construir su naturalismo y su dialéctica. De hecho, el humanismo y el renacentismo se caracterizan por un gran resurgimiento del platonismo, bajo la forma de neoplatonismo, lo cual crea un inconfundible clima espiritual. Ciertamente, con el platonismo llegaron también pintorescas corrientes de pensamiento mágico o teúrgico. Tal ocurrió con el *Corpus hermeticum*, los *Oráculos Caldeos* y los *Himnos Órficos*, difundidos a través de algunos escritos que la antigüedad había atribuido a dioses antiquísimos.

7.2. Filosofía renacentista

La discusión anterior en torno al humanismo y la filosofía y la decantación de Petrarca por el platonismo frente al aristotelismo, nos lleva a considerar algunas cuestiones sobre la filosofía renacentista. Para empezar, debemos distinguir dos etapas: una que va desde 1350 hasta 1450, centrada en el Humanismo; otra que comprende entre 1450 y 1600, poco más o menos, en que el Renacimiento, después de haber adquirido fisonomía propia, acaba abriendo camino a la filosofía moderna.

El carácter de la primera es esencialmente literario y filológico. Los humanistas desplegaron una gran actividad en la recuperación de textos de la antigüedad, pero sus preocupaciones fueron de carácter estético, gramatical, literario y filológico, sin tocar apenas el campo filosófico. Los pocos que abordaron la filosofía lo hicieron sin profundidad, más preocupados por la belleza de la forma que por el fondo. Mostraron su oposición a la Escolástica y su amor a la naturaleza y fuerzas del hombre.

Con todo, la recuperación de textos filosóficos de la antigüedad despertó la curiosidad por su contenido. Así se verifica un retorno a la antigüedad, no sólo hacia sus bellas artes, sino también a sus grandes sistemas filosóficos. Resurgen el platonismo, el aristotelismo y otras filosofías más o menos olvidadas o desconocidas en la Edad Media, como la estoica o la epicúrea, y, junto a ello, como hemos visto, la cábala, la magia y la teosofía.

En el Renacimiento se recupera a Platón, cuyas obras habían sido desconocidas en la Edad Media, y se adquiere un conocimiento más directo de Aristóteles en sus obras originales. Se recuperan también los textos neoplatónicos. Esto origina un fuerte choque entre las dos corrientes clásicas: el platonismo, o más bien el neoplatonismo, y el aristotelismo. Los representantes de ambas corrientes coinciden en apartarse de la Escolástica y en procurar retornar al pensamiento auténtico de Platón y Aristóteles. Los platónicos centran su interés

en el aspecto religioso; los aristotélicos adoptan una actitud más racionalista y se interesan más por la dialéctica y la investigación de la naturaleza.

Petrarca y Marsilio Ficino oponen su neoplatonismo, o agustinismo, al aristotelismo averroísta. Luego, vendría el debate entre los aristotélicos Nifo y Pomponazzi sobre la cuestión de la inmortalidad del alma. En Nicolás de Cusa, Telesio y Giordano Bruno, aparecen las primeras tentativas de sistemáticas filosóficas con carácter neoplatónico. Uno de los capítulos más interesantes y positivos del Renacimiento es la filosofía del derecho y del Estado. De aquí nace la estructuración del derecho político, del natural y de gentes, y la creación del internacional. Tiene también importancia el nacimiento y rápido desarrollo de las ciencias naturales en sus diversas ramas. El saber escolástico continúa a lo largo del renacimiento, pero sus métodos se renuevan, y sus contenidos se abren a cuestiones de actualidad en aquel tiempo.

Vamos a detenernos en el análisis de algunas cuestiones filosóficas, relativas al cosmos y al hombre, que atrajeron la atención de los estudiosos del Renacimiento.

7.2.1. Cosmología renacentista

El espíritu del Renacimiento se hizo sentir en la concepción del mundo. En el Renacimiento el hombre cobra nueva conciencia de sí mismo y conquista valores ignorados en la Edad Media. Redescubre el mundo, la naturaleza, y acentúa su individualismo, su libertad y autonomía, bajo el influjo de los modelos de la antigüedad clásica. Este espíritu se refleja en las cosmologías renacentistas, y se ve ya esbozado en las ideas que Dante Alighieri había propagado en el siglo XIV. En su viaje por las regiones de ultratumba en la *Divina Comedia*, Dante había adoptado la astronomía de Ptolomeo. La región celeste estaba distribuida en nueve esferas: siete planetarias, la octava en la que se hallaban las estrellas fijas, y la novena (primer móvil), cristalina y diáfana, que se movía con movimiento irregular

del que se derivaban las mutaciones de las cosas. Circundándolas a todas estaba la esfera móvil del cielo empíreo, que era la morada de los bienaventurados, los cuales rodeaban el trono de Dios como una rosa fulgurante. La Tierra, esférica e inmóvil, estaba situada en el centro del universo.

El espíritu renacentista, un tanto confuso y un mucho racionalista con claras influencias neoplatónicas, se advierte en las cosmologías de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Lo difícil, dirá Cusa, es demostrar, no la existencia de Dios, sino la del mundo; y en ello se esfuerza. Bruno, por su parte, se rebela contra Aristóteles: el mundo no es un producto de la materia prima, sino una obra divina, un producto del Espíritu divino. Rechaza también la idea aristotélica de un Dios eterno, finito, separado del mundo, que ni es creador, ni tiene providencia sobre las cosas. Bruno reacciona contra este concepto materialista del mundo, y busca en Dios el único principio creador y la causa única de todos los seres. Dios y el universo son entre sí como la causa y el efecto, como el principio y lo principiado, el ejemplar y la imagen, el Creador y la criatura. Aunque no es panteísta, sus esfuerzos por establecer una distinción entre Dios y el mundo no tienen un resultado claro.

7.2.2 Antropología renacentista

La antropología renacentista era cosmológica. Es decir, el hombre desentraña su ser partiendo del mundo, de su relación con él. Ya en esta relación no considera tanto su vida intelectual como el total ser humano. El Renacimiento creó en el hombre un sentido de la libertad que debía combatir el "factum naturæ", el hecho natural. El hombre del renacimiento se esfuerza en crear y forjar conceptos relativos a la vida, considerada en sí misma. Con el Renacimiento se hace posible el *sentido trágico* de la vida, sólo comprensible cuando el hombre se ha constituido en el absoluto responsable de su vida. El enfrentamiento con los poderes y fuerzas de la naturaleza y la sociedad presta a la responsabilidad humana el sentido de tragedia. Para Ficino y Pico de la Mirandola, el hombre es un ser que no está

sólo en el mundo, sino que se tiene que enfrentar con él. El problema cuerpo-espíritu se intenta solucionar a partir de la conciencia que el yo tiene, tanto de lo terreno como de lo espiritual. Se prescinde de concebir el alma como un objeto; el alma es el yo mismo; el alma no excluye ni al cuerpo ni al espíritu, sino que los unifica. ¿Cómo? Mediante la autoconciencia. Con el neoaristotélico Pedro Pomponazzi, seguidor (parcial) de Averroes, aparece la primera forma del pragmatismo moderno: el obrar, el hacer, es lo único a lo que el hombre está llamado. El hombre no es lo que sabe o lo que el saber le dicta, sino lo que hace y en cuanto lo hace. Paracelso intenta superar el dualismo platónico considerando al hombre como una unidad de destino. El hombre sufre en cuerpo y alma. La enfermedad del hombre le permite darse cuenta de su unidad psicofísica, más que todas las especulaciones. Erasmo de Rotterdam busca en el hombre las condiciones normales de vida. Al hombre le basta ser hombre, y hombre común, con sus virtudes y sus defectos. Erasmo habla desde la vida misma, comunica sus vivencias a los otros hombres y escucha lo que éstos dicen. Pero no desprecia al hombre especulativo, que es una forma de ser hombre. Para Montaigne tampoco es el mundo el que explica la vida, sino que es ella misma la que se basta. El mundo sigue siendo ese gran desconocido, y por eso el hombre busca refugio y seguridad en su propia vida.

7.3. Renacimiento y religión

En opinión de Reale y Antiseri⁶⁵: “Todo el pensamiento humanístico y renacentista está impregnado de deseo de renovación religiosa”. Es la tónica general de los hombres del Renacimiento italiano. Con todo, es fuera de Italia donde la problemática religiosa iba a conducir a un estallido. En esta idea de renovación destacaron sobre las demás dos figuras: Erasmo de Rotterdam, que “colocó el humanismo al servicio de la reforma pero sin romper con la Iglesia católica, y Lutero, que invirtió el sentido del humanismo y quebró la unidad cristiana”⁶⁶.

⁶⁵ Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, ed. Herder (Barcelona 1992).

⁶⁶ Ibid.

Erasmus llegó a escribir contra Lutero, pero no se declaró a favor de Roma, asumiendo una ambigua posición de neutralidad. Se opone a la filosofía aristotélico-escolástica centrada en problemas metafísicos, físicos y dialécticos. En contra de este modo de pensar escribió su famoso libro *Elogio de la locura*. Según él la reforma consiste en eliminar todo lo que han agregado el poder eclesiástico y las disputas escolásticas a la sencillez de las verdades del evangelio.

Lutero irrumpió en la vida espiritual y política con una vehemencia tal que fracturó la unidad del pueblo cristiano. Con él empieza una parte importante de la historia moderna; a sus ideas religiosas se añadieron pronto elementos sociales y políticos. También contribuyó a la renovación del pensamiento filosófico, que sobrevendrá más tarde. Para Lutero, la filosofía no es más que un vano sofisma, fruto de la soberbia del hombre que quiere basarse en sus fuerzas y no en lo único que salva, la fe. Rompe con la tradición religiosa y con la tradición cultural. Rechaza en bloque el humanismo como pensamiento y como actividad teórica. Teológicamente, las ideas de Lutero se pueden sintetizar en tres: justificación radical del hombre a través de la sola fe; infalibilidad de la Escritura, considerada como única fuente de verdad; el libre examen de la Escrituras.

Otros reformadores importantes fueron Zuinglio y Calvino. Ulrico Zuinglio se apartó de algunas tesis teológicas sustentadas por Lutero y se acantonó en su cantón helvético concibiendo la comunidad de los fieles como comunidad política. Dentro de esta línea de pensamiento, Calvino, Jean Cauvin, creyó que Dios le había destinado a construir la nueva ciudad de los elegidos, el nuevo Israel de Dios, en su ciudad natal, Ginebra. La predestinación es –según él– “el eterno designio, mediante el cual Él determinó lo que quería hacer de cada hombre”⁶⁷.

Contra este movimiento reformista surgió otro de signo contrario, al que enseguida se bautizó con el nombre de *contrarreforma*, por entender que era una especie de retroceso respecto a las reformas protestantes. En realidad, se trata de la auténtica reforma católica,

⁶⁷ Calvino, *Institución de la religión cristiana*, ed. Rijswijk (Países Bajos 1967).

generada en la Iglesia desde su interior, cuyas raíces se remontan al final de la Edad Media, y que luego se extiende a lo largo del Renacimiento. En lo doctrinal, su acción consiste en la condena de los errores que se apreciaban en el protestantismo, y en la formulación clara del dogma católico. En la contrarreforma toma parte activa la Compañía de Jesús, fundada por San Ignacio de Loyola, aparece la Inquisición romana, fundada en 1540, y la compilación del índice de libros prohibidos. Según Jedín⁶⁸,

el papado interiormente renovado se transforma en promotor de la contrarreforma, impulsando a las fuerzas religiosas a reaccionar contra las novedades con los medios políticos existentes. Los decretos del Concilio de Trento son para los papas un medio de alcanzar ese objetivo, y la orden de los jesuitas, un instrumento realmente potente que tienen a su servicio.

Las decisiones del Concilio de Trento exigían una recuperación del pensamiento escolástico, que había resurgido ya durante el siglo XV y comienzos del XVI, como se había puesto de manifiesto con la figura de cardenal Cayetano, Tommaso de Vio, quien introdujo la *Suma Teológica* como texto en sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Cumbre destacada de esta "segunda escolástica" en España fue Francisco Suárez, llamado *doctor eximius*, con sus *Disputationes metaphysicae* y su *De legibus*.

7.4. Renacimiento y política

La profunda mutación de las condiciones sociales, económicas y políticas que se llevó a cabo durante el Renacimiento, da lugar a nuevas teorías del derecho y el Estado. Se desarrolla en esta época el género de las *utopías* en que se describen estados ideales con alusiones a estados concretos y teorías políticas. En el desarrollo del derecho (y lo mismo puede decirse de las ciencias exactas y naturales) se aprecia una vinculación del Renacimiento a la Edad Media, y una continuidad entre ésta y la moderna. Dos de las corrientes políticas más importantes, la de Maquiavelo y la de las utopías, son típicamente humanistas, aunque el auténtico desarrollo del derecho

⁶⁸ H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, 1981.

hay que buscarlo, por un lado, en los teólogos escolásticos, como Vitoria, Soto y Suárez, que aplican las doctrinas tomísticas a la solución de los problemas que surgen tras el descubrimiento de América; por otro lado, en los autores protestantes, que continúan la línea del averroísmo y nominalismo del siglo XIV.

Nicolás Maquiavelo es el representante por excelencia del espíritu político humanista. Su lema es "la política por la política". A su realismo político une un gran pesimismo antropológico. He aquí lo que escribe en su obra principal *El Príncipe*⁶⁹:

Nos queda por ver cuáles deben ser los modos y el gobierno de un príncipe con sus súbditos y sus amigos. Y puesto que sé que muchos han escrito acerca de esto, dudo en escribir ahora yo, para no ser tenido como presuntuoso, máxime cuando me aparto de los criterios de los demás, en la discusión de esta materia. No obstante, ya que mi intento consiste en escribir algo útil para el que lo entienda, me ha parecido más conveniente avanzar hacia la verdad efectiva de la cosa y no a su imaginación. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás se han visto ni se han conocido en la realidad; porque hay tanta separación entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquél que abandona aquello que se hace por aquello que se debería hacer, aprende antes su ruina que no su conservación: un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todas partes es preciso que se arruine entre tantos que no son buenos. Por lo cual, se hace necesario que un príncipe, si se quiere mantener, aprenda a poder ser no bueno, y a utilizarlo o no según sus necesidades.

Maquiavelo añade que, si es preciso, el que manda ha de estar dispuesto a emplear métodos crueles e inhumanos, y debe evitar en lo posible el camino intermedio, la vía del compromiso, que, dice, no sirve para nada. Para él, el hombre no es por sí mismo ni bueno ni malo, pero en la práctica tiende a ser malo. En consecuencia, el político no puede tener confianza en los aspectos positivos del hombre, sino tener en cuenta los aspectos negativos y proceder en consecuencia.

⁶⁹ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

A estas dotes del príncipe llama Maquiavelo “virtudes”, que define como vigor y salud, astucia y energía, capacidad de previsión, de planificar, de constreñir. Confiesa que el azar es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja a nosotros el gobierno de la otra mitad que hay que ejercer, y escribe estas palabras que se han hecho célebres:

Porque la fortuna es mujer; y si se la quiere tener sometida, es necesario pegarla y golpearla. Se ve que se deja vencer más por éstos (los temperamentos intempestuosos) que por aquéllos que proceden friamente. Como mujer, además, siempre se muestra amiga de los jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces, y la mandan con más audacia.

Tomás Moro nació en Londres y fue amigo y discípulo de Erasmo. Ocupó importantes cargos políticos con Enrique VIII y fiel a su fe católica fue condenado a muerte por éste en 1535. La obra que le ha hecho famoso es su *Utopía*. Los principios básicos del relato son muy sencillos. Influido por el optimismo humanista, Moro cree que se evitarían los males que afligen a la humanidad si se siguieran los dictados de la razón y las leyes más elementales de la naturaleza, que están en perfecta armonía con aquélla. Razona en contra de la propiedad privada: desaparecidas las diferencias de riqueza, desaparecerían los conflictos sociales. En Utopía los trabajos se llevan a cabo entre todos de forma muy equilibrada durante seis horas diarias, para dejar espacio a las diversiones y otras actividades; se garantiza lugar especial a los literatos. Los habitantes de Utopía son pacifistas, se ajustan al sano placer, admiten diferentes cultos, saben honrar a Dios de distintos modos y comprenderse y ayudarse en la adversidad. Escribe⁷⁰:

¿Quién podría ignorar que todos aquellos fraudes, hurtos, robos, riñas, desórdenes, disputas, tumultos, asesinatos, traiciones o envenenamientos que las cotidianas ejecuciones capitales logran castigar pero no reprimir, desaparecen de inmediato apenas se ha

⁷⁰ T, Moro, *Utopía*, Iberia (Barcelona 1983).

quitado de en medio el dinero? ¿Y que en ese mismo instante se desvanecen el temor, la ansiedad, los afanes, los tormentos y el insomnio? ¿Y que la pobreza misma, que sólo parece sufrir penuria de dinero, una vez que éste haya sido suprimido por completo, también llegaría a atenuarse? Para aclarar mejor el asunto, reflexiona un poco en tu corazón sobre un año que haya resultado avaro y de escasas cosechas, en el que hayan muerto de hambre muchas personas. Yo sostengo, con toda seguridad, que si al final de aquella escasez se inspeccionasen los graneros de los ricos, se habría encontrado una abundancia tal que, distribuyéndola entre todos aquellos que habían sucumbido por inanición o por enfermedad, nadie habría padecido en lo más mínimo por aquella esterilidad del terreno o del clima. ¡Sería fácil asegurarnos el sustento, si no nos lo impidiese precisamente el bendito dinero, esa invención tan sutil que debería allanarnos el camino para procurarnos aquél!

Moro, rodeado por un mundo demasiado sordo y hostil, luchaba del único modo permitido a los hombres de la cultura por remover las conciencias, y lanzaba un programa, no tanto para una acción inmediata, cuanto para alentar en los siglos venideros altos ideales de justicia y fraternidad: la *utopía*.